

Г. А. Глотова, Н. С. Минаева

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ им. А. М. ГОРЬКОГО

Г. А. Глотова, Н. С. Минаева

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2005

УДК 15.9.964
ББК Ю96
Г548

Рецензенты:

кафедра социальной антропологии и психологии Уральского государственного технического университета — УПИ (заведующий кафедрой кандидат философских наук, доцент О. В. Охотников);

Ф. С. Исмагилова, доктор психологических наук, профессор (Институт переподготовки кадров Уральского государственного технического университета — УПИ)

Глотова Г. А.

Г548 Интерсубъективность бессознательного / Г. А. Глотова, Н. С. Минаева. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005. — 456 с.

ISBN 5-7996-0328-1

Дается интегральный подход к анализу бессознательного, который позволяет обобщить исследования этой области психики человека в разных сферах гуманитарного знания. Авторы описывают формы проявления бессознательного в психике и душе человека как механизмы взаимодействия с окружающим миром.

УДК 15.9.964
ББК Ю96

ISBN 5-7996-0328-1

© Г. А. Глотова, Н. С. Минаева, 2005
© Уральский государственный университет, 2005

ВВЕДЕНИЕ

Проблема исследования психики, ее проявлений, истоков формирования и конструирования сложна и актуальна во все времена. Многие ученые полагают, что двадцать первый век будет веком психологии. В это верил, например, А. Н. Леонтьев, говоря, что «материальные потребности [перейдут] в условия; духовные — в доминантные (здесь и далее в цитатах, если нет примечаний, выделения авторские. — *Авт.*)», а отсюда «повышение (роли) человеческого/психологического фактора» [Леонтьев, 1994, 278].

Начиная с 60-х гг. XX в. в обществе растет интерес к исследованию бессознательного как на уровне личности, так и на уровне общества. Интерес, обусловленный необходимостью анализа взаимодействия социального и психического, сознательного и бессознательного, вызывает необходимость обращения к детерминантам конструирования бытия человека, пониманию бытия вообще. Если в 60—70 гг. XX в. основной и привлекательной эксплицитной моделью человека и общества для исследований в области социальных наук являлась модель «человека символического» и соответственно общества как модели отношений между символическими субъектами разного масштаба, то к концу XX — началу XXI в. все в большей степени «образец», или эксплицитная модель, человека и общества психологизируется, на первый план выдвигается потребность в вере, переживании, т. е. то, что называют исследованием внутреннего, субъективного опыта, внутренней жизни человека при анализе конкретной личности и общества. Первоочередной, важнейшей должна стать задача исследования отдельного человека в реалиях его жизни и существования.

Внешний социальный опыт человека, предписания и задачи его адаптации в мире являются определяющими и влияют на конкретное поведение и, в определенном отношении, на мышление и представления о возможностях существования и действий че-

ловека в социальном мире. Однако часто непредсказуемость, иррациональность поведения человека ставит в тупик не только окружающих, но и его самого. Далеко не во всех случаях человек или группа людей могут разумно истолковать, логически объяснить течение событий своей жизни. Нередко поведение людей выглядит так, будто они поступают против собственной выгоды или пользы, руководствуясь неосознаваемыми порывами, а не сознательными логически выверенными устремлениями. Мощная сила, воздействующая на человека, определенным образом влияющая на события жизни, но не осознаваемая им, понимается как бессознательное.

Сегодня интерес к пониманию бессознательного существует в разных областях гуманитарного знания — философии, социологии, политологии, истории. Тем самым изучение бессознательного приобретает междисциплинарный характер.

Исследования бессознательного как проявления бытия имеют давнюю философскую традицию. Эти исследования связываются с проблемой существования и сущности. В данном случае речь идет о бессознательном как начале всего сущего, начале бытия и знания. Бессознательное в данной традиции понимается как всеобщая основа, как сущность или логос, которые даются человеку в форме «непосредственного переживания».

С другой стороны, бессознательное в философской традиции рассматривается как некий фон, предсуществование, в котором заложено все. Бессознательное понимается как фон для проявления бытия, фон, из которого все проистекает, который «выделяет» и создает бытие через самопознание его явлений. Бессознательное понимается как исток и источник становления. Отсюда бессознательное трактуется как сила, пронизывающая все бытие, в том числе человека в его поведенческих реакциях и психике. В этом смысле бессознательное понимается как некий импульс к становлению и осознанию реального мира.

Феномен бессознательного во всех областях психологического знания сегодня признан и не вызывает сомнения, хотя в психологии в значительной степени бессознательное толкуется и принимается во внимание прежде всего в психоаналитических теориях.

Исследования бессознательного начинались с отсроченного постгипнотического внушения, приводящего к выполнению действия, импульс которого не известен самому совершившему это действие. Это состояние описывалось как раздвоение сознания, «отщепление» от сознания личностных побуждений. Эти явления были обозначены термином *подсознательное* (П. Жане). Впоследствии З. Фрейд для объяснения этих явлений и понимания разноуровневых мотивационных структур вводит термин *динамическое вытесненное бессознательное* [З. Фрейд, 1989]. В дальнейшем в развитии психоанализа было сформировано представление о природе неосознаваемых побудителей деятельности, рассматриваемых сегодня в виде смысловых установок. Проявления бессознательного как феномена регуляции поведения обозначались в истории психологии понятиями, фиксирующими неосознаваемую подготовку человека к деятельности: «бессознательные умозаключения» (Г. Гельмгольц), «перцепция» (В. Джеймс). В аналитической психологии К. Юнга бессознательное существует как некое объективное нерасчлененное начало психики, являющееся всеобщим, которое он называл *коллективным бессознательным* [см.: Юнг, 1994].

Необходимость и актуальность изучения бессознательного современной психологией возникает с целью обобщения различных подходов как в психологии, так и в философии, социологии и других гуманитарных науках. Эта необходимость связана с попыткой описать и объяснить бессознательное как некий одинаково действующий механизм адаптации в сложных ситуациях жизни человека, исподволь воздействующий и изменяющий состояние человека через накопление неосознаваемых аффектов, в результате которых существенно изменяются поведение человека и его отношения в социуме. На наш взгляд, различные подходы к бессознательному не столько порождают различное понимание сути бессознательного, сколько дают представление о разных сторонах и проявлениях бессознательного в психике и душе человека.

Итак, бессознательное понимается как «невыразимый логос», некое приближение к сущности, как закон, требующий своего осмысления, а тем самым и создания и оформления бытия. Одна-

ко бессознательное действует и как притяжение, как сила и влечение, как аффект. Бессознательное проявляется и как опосредованные вербальные и невербальные знаки, реализуемые в психике человека, и как духовная чувственность, т. е. как сила и влечение, связанные с душой и духом. Отсюда можно сказать, что бессознательное выступает как двуединая сущность: Логос и Любовь.

Целью данной книги является, во-первых, анализ интересубъективной природы бессознательного как некоего психологического подтекста, возникающего в процессе жизни человека, его общения и деятельности; сама же интересубъективная природа бессознательного позволяет понять конвенциональное поведение как нормативный поведенческий акт; во-вторых, анализ проявления бессознательного в различных плоскостях внутреннего мира человека — его психики, души.

Основной рассматриваемый нами вопрос — это становление понятия бессознательного в европейской культуре, анализ его основных свойств: изучение проявления знаков бессознательного в сознании и инобытия сознания в сфере бессознательного; анализ некой «структурности» выражения бессознательного, при этом «структурность» понимается как проявление и оформление интересубъективной природы бессознательного. Проявление природы бессознательного связано с источниками формирования и изучения содержания бессознательного. Оформление же понимается как сложившиеся уровни, слои, структурные элементы бессознательного.

Речь идет о таких уровнях бессознательного, как а) личностное бессознательное, в котором отражается событийность «я» и «ты» в личностном переживании и аффекте в духе классического психоанализа З. Фрейда; б) родовое бессознательное, как его понимал Л. Зонди, влияние «фигуры предка» на со-бытие с «я»; в) коллективное бессознательное по К. Юнгу как отражение со-бытия «я» с социумом. Каждый из этих уровней формируется в различных ситуациях, и содержание каждого из них по-разному воздействует на поведение, мышление, жизнь человека. Нас интересует проблема соотношении этих уровней существования бессознательного

в душе и психике человека, а также вопрос о том, каким образом взаимодействуют «личное бессознательное», «родовое бессознательное», «коллективное бессознательное», как соотносится содержание бессознательного отдельного человека с мифологизированным слоем массового сознания — этноса, общества в целом.

Представляет интерес психологический механизм влияния бессознательного в его разноуровневой природе существования на жизнь человека, как этот механизм может быть описан в терминах современной психологии.

Обратимся к анализу самого понятия «психология», как оно складывалось и насыщалось содержанием в истории науки. Нами предпринята попытка рассмотреть современное содержание психологической науки, прежде всего отечественной, с историко-философской и историко-психологической позиций. Думается, что такой взгляд на психологию позволит представить предмет ее изучения как более сложный, многоуровневый, многоплановый. Наряду с этим рассмотрим также такие основополагающие понятия, как психика, душа, дух.

Термин «психология» может быть истолкован по крайней мере в трех смыслах.

Во-первых, понятие психологии используется для обозначения сложившихся определенных теорий, описывающих человека, его качества, свойства, взаимоотношения с другими людьми. При этом сегодня понятие «психология» касается не просто названия одной единственной науки, этот термин выступает обозначением целой группы наук: общая психология, психофизиология, социальная психология, возрастная психология, клиническая психология, психология менеджмента и др. Таким образом, этот термин используется для выделения пласта научного знания, целой группы наук, исследующих человека. В этом смысле психология обладает своим научным аппаратом, с помощью которого фиксируются, накапливаются знания о человеке. В этот понятийный аппарат вошли в первую очередь такие понятия, как психика, сознание, бессознательное, деятельность и другие, в виде набора исходных системных категорий, в которые понятие «душа» сегодня не входит,

по крайней мере во многих позитивистски сконструированных теориях.

Во-вторых, термин «психология» имеет, на наш взгляд, и иной смысл, может быть, несколько утерянный ныне, но от этого не являющийся менее значимым, в том числе и для понимания психологии как науки. Психология может и должна рассматривать реальность и функционирование человека в бытии, стать практическим человекознанием. Рассматриваться должно не бытие и психическое отдельно, а, как писал С. Л. Рубинштейн, человек, находящийся «внутри» бытия и обладающий психикой, который творит мир, историю [см.: Рубинштейн, 1976]. Рассмотрение этого «внутреннего» бытия человека и есть анализирование и развертывание психической реальности человека в его существовании и деятельности, в его размышлении и чувствовании, понимание того, как протекает, от чего зависит внутренняя жизнь человека. Таким образом, психология — это изучение реалий человеческой души, протекания и развития душевных процессов в зависимости от прошлого (опыта поколений и опыта собственной семьи), от желаний и целей человека, от реальности времени и пространства, в которых человек живет.

В этом смысле следует обратить внимание на разделение опыта еще со времен Д. Локка на внешний и внутренний. Внешний опыт состоит в наблюдении внешних явлений, воздействующих на органы чувств человека, и является способом исследования, применяемым во всех естественных науках. Органы чувств человека являются единственными орудиями, с помощью которых человек получает знание о внешнем мире, что и нашло, на наш взгляд, отражение в содержании понятия «психика». Внутренний опыт состоит в наблюдении внутренних состояний, что находит свое выражение в явлениях человеческой души и требует введения этого понятия в обиход научной психологии. На этом мы остановимся далее.

В-третьих, термин «психология» употребляется и на уровне повседневно-практического сознания. В этом смысле психология понимается как совокупность массовых психических феноменов, когда говорится о психологии каких-либо социальных групп или

слоев (например, «психология масс», «психология горожанина» и т. п.).

Но для того чтобы выделить и проанализировать содержание понятия «психология» как реальности развертывания душевной жизни человека, внутреннего опыта, выявить отличия содержания и воздействия внешнего и внутреннего опыта, на наш взгляд, необходимо проанализировать, каким образом развивалось и изменялось само содержание понятия «психологии» в философии, теологии, психологии. Обратимся к анализу самого слова «психология», к анализу значения тех греческих корней, из которых оно состоит: «логос» и «душа». На наш взгляд, необходим анализ содержания понятий психики и души так, как они сложились в науке: в чем их сходство и отличие? Что дает различие данных понятий в понимании сознательного и бессознательного в деятельности и мышлении человека?

Исторически психология складывалась как наука о душе, о душевных явлениях — чувствах, влечениях, мыслях, воле. Тенденция же «отказа» от употребления и анализа понятия души, как мы попытаемся показать, возникает в период Нового времени. В первую очередь эта тенденция связана с именем Р. Декарта (хотя в его работах термин «душа», безусловно, наличествует). Тем не менее в Ньютоно-Декартовой парадигме, в которой во многом сформировалась современная психологическая наука, а также в позитивистской научной традиции старое, прежнее содержание психологии как науки о душе в чем-то утеряно. В психологии, прежде всего в современной отечественной психологии, делается попытка построить психологию по аналогии с естественными науками — как науку, изучающую внешний опыт.

Некий утерянный в науке психологии смысл, заключающийся в понятии души, сохранился в языке. Можно вспомнить множество выражений или пословиц, касающихся описания состояний внутренней жизни человека: *душа поет* (не скажешь: *психика поет*); *душа просит*, *душевный порыв*, *душевные муки*, *оппозиция души* и т. п. Так или иначе, в этих выражениях заключается некий смысл, а именно развертывание и ощущение человеком тонких движений собственного внутреннего мира. Это развертывание пе-

реживаний и состояний, которые ощущает человек, и охватывается понятием души.

Безусловно, требуется анализ данного понятия с точки зрения современной психологии, его возвращение в понятийную, категориальную сетку современной психологии, соотнесение с такими понятиями, как психика, дух, уточнение и использование их при анализе понятий «сознательное» и «бессознательное». Стремление ряда ученых уподобить психологию естественным наукам, по словам П. Н. Шихирева, приводит к следующему парадоксу: «...чем сильнее исследователь стремится к максимальной “научности” (т. е. уровню объективности, достигнутому точными науками: физикой, математикой и т. п.), тем больше он “очищает” объект своего исследования — человека — от “помехообразующих” переменных, приравнивая его к неодушевленному механизму, и тем меньше, естественно, он может проникнуть в суть того, что недоступно для внешнего наблюдения, и тем более тощими становятся выводы» [Шихирев, 1999, 103].

Использование понятия души мы считаем необходимым, чтобы некие нюансы, смыслы переживаний человека, развертывание его душевной жизни, ее истоков и причин стали материалом научного анализа психологии. В связи с этим представляет интерес анализ того, каким образом бытие человека связано с картинами его душевных переживаний, его действиями и его поведением. Душа как основание поведения человека позволяет понять не только чисто внутренние явления, но и отношения с внешним миром.

Кроме того, поскольку в психологии понятие психики редуцировалось к понятию сознания, то сохранившийся смысл, касающийся знаний о человеке, которые содержались в понятии души, остался за рамками психологии. Это привело к тому, что в некоторых работах психофизиологическая проблема рассматривается вообще как надуманная, а следовательно, не только понятие души, но и понятие психики представляется неприемлемым [см. об этом: Аракелов, 2004].

Существует и прямо противоположное представление о целях и задачах психологии в связи с предметом ее исследования: не яв-

ляясь по своей сути естественной наукой в плане методов Милля, психология может быть построена единственно на внутреннем опыте [см.: Чичерин, 1990].

Такие представления свидетельствуют о том, что основные понятия психологической науки требуют уточнения, включения в их содержание всего богатства научного знания. Возможно, следует подумать над тем, что психология выступает на самом деле как конгломерат наук, а следовательно, можно сказать, что существует психология как наука, в большей степени направленная на логические основы мышления, на когнитивные структуры человека. В то время как другая сложная и огромная часть знания, относящаяся к конгломерату переживаний и чувств мира духовного, может быть отнесена к психософии (где часть слова — «софия» — может быть рассмотрена по аналогии с рядом других наук (например, фило-софия, историо-софия и т. п.).

Безусловно, современная психология должна учитывать трактовку таких понятий, как психика, душа и дух, философией и религией. Что касается русской философской мысли, то это в первую очередь работы В. С. Соловьева [1989], С. Л. Франка [1917], Б. П. Вышеславцева [1994] и др. В период господства в нашей стране марксистской атеистической идеологии употребление понятий «душа», «дух» в их традиционном позитивном смысле не поощрялось. В диалектическом материализме понятия «психика» и «душа» использовались как синонимы. А психика понималась только как особая форма отражения, высший тип интеграции нейрофизиологических процессов в организме, субъективный способ переработки информации. Традиционные содержания понятий «душа» и «дух», разработанные в религиозных, теологических, философских концепциях, во многом остались вне поля исследования современной отечественной психологии. Системное описание и анализ содержания этих понятий позволит не только «вернуть» в психологию живую жизнь индивида, а также группы, к которой он принадлежит, но и рассмотреть материальное бытие как текст, знаки которого воплощают в себе сверхчувственное значение. В этом смысле развертывание бытия человека выступает в том числе и как

духовное искание, позволяющее ему развиваться, социализироваться и становиться универсальным существом, стремящимся к самореализации и познанию сокровенных сущностей.

В отечественной психологии задаче анализа бытия человека в мире, поиска им смысла в бытии посвящены работы С. Л. Рубинштейна [1959, 1976], К. А. Абульхановой-Славской [1991], А. Г. Асмолова [2002], П. В. Шихирева [1999] и др.

Для выражения содержания души необходимо ввести в психологию такие философские понятия, как логос, бытие, дух, соотношение душа — дух. Сегодня и понятие духа также остается зачастую за пределами современной психологии, хотя, конечно, в определенной степени содержание этого понятия отражается в представлениях экзистенциональной психологии, в работах С. Московичи [1998], К. Юнга [1998], в исследованиях религиозных психологов.

Без введения понятий духа и души развитие современной психологии чрезвычайно затруднено, ибо остается вне поля ее анализа огромный пласт знаний, накопленных теологией, философией, религией, а также живой реальный человек. «Признание за духовностью системообразующего качества социального взаимодействия, — подчеркивает П. В. Шихирев, — повлечет за собой формирование качественно иных моделей человека, общества и их взаимодействия» [Шихирев, 1999, 382].

Кроме того, современная психология требует преодоления «робинзонады» в понимании человека, а следовательно, анализа структуры психики и души не только отдельного индивида, но группы, общества. В связи с этим возникает проблема трактовки таких понятий, как сущность, существо, существование. Если существует душа индивида как сложное структурное образование, то каким образом существует душа группы (этноса, например) и какова ее структура? Как существует всеобщая душа? Как соотносятся эти «души» и их структурные составляющие?

Учитывая изначальный смысл понятия индивидуальной души, необходимо ввести систему понятий, помогающих раскрыть и осмыслить существование и взаимодействие души человека с душой его рода, этноса, наконец — душой всего человечества. В этом

отношении нам представляется необходимым анализ структуры психики человека как интерсубъективного существа. Это связано с анализом понятия бессознательного с точки зрения соотношения и связи сознания и неосознаваемых процессов как соотношения индивидуального и интерсубъективного. Бессознательное как некая неизменная внеисторическая сущность психического и как сфера силы и влечений требует обращения к его интерсубъективной природе. Интерсубъективность может пониматься в двух планах: 1) как трансперсональное и 2) как транссубъективное. В первом случае трансперсональность рассматривается как психологический феномен, некие праформы, заданные человеку и проявляющиеся в его установках и стереотипах. Интерсубъективность как транссубъективная основа бессознательного может быть понята как совместность переживания, как со-бытие и сопричастность. А отсюда возникает проблема вневременного и временного параметров бессознательного содержания психического, проявляющегося в конструировании сознательного мира. Транссубъективность бессознательного связана с формированием мифологизированного слоя массового сознания, формирующего сопричастность восприятия мира индивида и сообщества, активизирующегося в кризисные моменты жизни общества и подминающего под себя и человека, и само общество.

Наконец, следует обратить внимание на то, что современная психология существует как множество подходов, теорий, школ, как некая мозаичная научная картина. Каждая из этих теорий описывает, улавливает лишь одну из сторон сложнейших взаимоотношений человека:

- либо со своей душой как внутренним миром своих переживаний, пониманий и чувств;
- либо с духом как миром сущностей и вечных ценностей;
- либо с бытием как условием его существования.

Столь мозаичная структура современного психологического знания может быть связана со сложностью типов взаимодействия человека и с миром, и с самим собою. Общий взгляд на человека через призму категорий «психика — душа — дух» может быть

шагом к построению концепции человека, учитывающей представления различных школ в психологии, раскрывающей человека как сложную систему взаимосвязи существования в мире.

В главе 1 нашей книги обозначена проблема соотношения понятий «психика — душа — дух» с точки зрения раскрытия содержания понятий сознания и бессознательного. Через диалектику понятий «положенное — представленное — признанное» раскрывается проблема единства и множественности мира и его восприятия через процессы экстравертации и интровертации.

В главе 2 дается анализ исторической эволюции представлений о душе и уровнях психической реальности, в том числе в античных и средневековых учениях о психике и душе, о компонентах человеческой души, анализ развития понятий сознания и бессознательного в философии и психологии XVII—XIX вв.

В главе 3 речь идет о различии сознательного и бессознательного, основных свойствах и функциях бессознательного, формах его влияния на сознание человека, структуре бессознательного.

Глава 4 посвящена конкретизации подходов к бессознательному в учениях З. Фрейда, Л. Зонди, К. Юнга и их анализу через понятия интерсубъективности уровней проявления бессознательного в психике и душе человека.

В главе 5 приведены результаты ряда экспериментальных исследований авторов этой книги, проведенных по методике Л. Зонди. Данная методика позволяет не только понять динамику развития состояния человека под влиянием бессознательных влечений, но и проанализировать общность судеб людей, социальных групп, живущих в одно историческое время и в определенной социальной среде.

Глава 1

БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ В СИСТЕМЕ ОСНОВНЫХ ПОНЯТИЙ И КАТЕГОРИЙ НАУКИ О ЧЕЛОВЕКЕ

Постановка проблемы изучения бессознательного на различных уровнях его проявления и существования, анализ взаимосвязи разных уровней бессознательного требуют, на наш взгляд, пояснения ряда категорий, с помощью которых возможно описание роли, места и функций бессознательного.

Во-первых, необходимо рассмотрение понятий «психика», «душа», «дух» в их общности и различии как уровней существования материального и идеального. Кроме того, данные понятия нужны для более точного описания механизма формирования и проявления сознательного и бессознательного. На наш взгляд, такое описание возможно в результате анализа различий внешнего и внутреннего опыта человека.

Во-вторых, выделение субъект-объектных отношений привело к описанию сознания и бессознательного как специфической информированности человеческой души о мире и предметах этого мира как идеально положенных, представленных и признанных. Представляется интересным проследить диалектику положенного, представленного и признанного во взаимосвязи сознательного и бессознательного с точки зрения понимания психики, души и духа. При этом положенное, представленное и признанное рассматриваются как этапы перехода от бессознательного к сознанию, т. е. к осознанию человеком идеального в себе, к осознанию себя как идеального (душевного и духовного) существа, бытие которого реализуется через телесную материальную оболочку.

В-третьих, возникает проблема единства и множественности мира, реализации общего закона бытия через множество особенных случаев реальной жизни отдельного человека в его бытийно-

сти и историчности существования. Рассмотрение психики, души и духа позволяет проследить процесс перехода от бессознательного интровертированного содержания через его экстравертацию, обеспечивающую возможность интериоризации, к последующей экстериоризации идеального содержания. В этом смысле бессознательное мы понимаем в двояком отношении: 1) бессознательное как *интерсубъективное* содержание выступает определенным психологическим подтекстом, формирующимся в процессе общения и деятельности; 2) бессознательное понимается как нечто *положенное*, данное человеку в процессе развития человечества, и тогда оно выступает в качестве *интерсубъективной* основы как силы, влияющей на мысль и действие, и способности к их осуществлению. Представляется важным описать структурность бессознательного как с точки зрения источников формирования бессознательного на индивидуальном и групповом его уровнях, так и с точки зрения анализа структурных элементов с позиции его *интерсубъективной* природы. Бессознательное может быть представлено как *интерсубъективность* идеального на всех уровнях и во всех формах его реализации.

В-четвертых, необходимо введение понятия *установки* как психического механизма, соединяющего внутренний и внешний опыт человека, которые адаптируют его в жизненных ситуациях, что способствует изучению человека не как «атомарного» существа, а как «человека-в-ситуации», т. е. постижению человека в рамках и условиях его человеческого существования.

Каким образом формируется содержание мыслей и чувств человека, которыми он владеет? Известно, что в истории философии существует три подхода к данной проблеме: первый — эмпиризм, связанный с именами Эпикура, Д. Локка, Б. Рассела и др.; второй подход — рационализм, связанный с именами Парменида, Р. Декарта, Г. Лейбница; третий — интуиционизм, связанный с пониманием того, что знание дано человеку, оно может быть развернуто в течение его жизни, как это представлялось Платону, Б. Спинозе, А. Бергсону и др. Мы не будем подробно останавливаться на этих подходах, отметим лишь то, что они дают с точки зрения понимания психики и души человека.

Психика — душа — дух: свойства и соотношение понятий

Как мы уже отмечали, со времен Локка при исследовании человеческой природы и общества различаются внешний и внутренний опыт, полученные при взаимодействии с объектом. При этом внешний опыт связан с изучением и наблюдением внешних явлений, которые воздействуют на наши органы чувств и вызывают некие ощущения. Внешний опыт выступает основой исследования всех естественных наук, позволяя определить последовательность явлений, их сходство и различие, а следовательно, приложить к ним математические исчисления и логические выводы. В связи с таким пониманием естественных наук проявилось стремление ряда психологов считать основой психологии только внешний опыт, получаемый от органов чувств, уверенность, что психология должна строиться так же, как любая другая естественная наука. Так, Г. Г. Аракелов пишет: «...Для психологии характерно существование многих мифов, возникших в давние времена и поддерживаемых в настоящее время нашими философами и методологами наук. Тогда в моде были риторика, религия и умение непротиворечиво объяснить Божественную природу человека. Сейчас главенствует эксперимент, фактология, и многие мифы разрушаются или уже разрушены» [Аракелов, 2004, 89—90].

Для Н. И. Чуприковой психика предстает результатом отражательной и регулирующей поведение деятельностью мозга, где за словесной формой сознания скрываются расчлененные паттерны возбуждений [см.: Чуприкова, 2004, 104—118]. Далее она формулирует предмет психологии следующим образом: это «...воссоздание... содержания, структуры, динамики и закономерностей отражательной и регулирующей деятельности мозга на основе детального изучения ее внешних проявлений в известных и контролируемых обстоятельствах» [Там же, 114].

В результате не только понятие души, но и понятие психики становится неприемлемым для некоторых исследователей — «...от полного его непринятия (например, И. П. Павлов) до желания заменить существительное “психика” на прилагательное “пси-

хический” (например, по мнению Дж. Фишбаха, это уменьшит эмоциональную напряженность при восприятии указанного существительного). В то же время почти все исследователи поведенческих реакций и когнитивных процессов, анализируя работу мозга как базового субстрата этих процессов, не используют в своих рассуждениях этот термин. В целом кажется разумным отдать обсуждение психофизиологической проблемы и содержание термина “психика” на откуп философам, благодаря которым он и появился. Тогда психолог не будет ограничен неопределенностью понятия “психика”, а будет работать с конкретными психическими явлениями и состояниями, выявлять закономерности их протекания, изучать или хотя бы знать мозговые механизмы их возникновения» [Аракелов, 2004, 90].

Существует и противоположная точка зрения о целях и задачах психологии в связи с предметом ее исследования, в соответствии с которой психология не может рассматриваться как естественная наука, поскольку должна быть построена на внутреннем опыте. Например, Б. Н. Чичерин пишет: «...Физиологи утверждают, что мозг служит только регулятором движений; но рядом с этим они принуждены признать, что, проходя через мозг, движения усиливаются или задерживаются. Стало быть, этот орган служит не только регулятором, но и самостоятельным источником силы. Кроме внешней причины, есть, следовательно, и внутренняя, а потому нет возможности определить законы явлений, не исследовавши свойств этой последней, исследовать же ее свойства мы можем не иначе как посредством внутреннего опыта. Сколько ни разлагай мозг, мы чувств и представлений в нем не найдем; существование этих внутренних причин наших внешних движений известно нам единственно из внутреннего опыта... Не только чисто внутренние явления души, но и самые физиологические отношения души к внешнему миру не могут быть исследованы иначе как этим путем. Когда физиолог делает наблюдения над свойствами зрения или над законами едва заметных ощущений, он не может руководствоваться ничем другим, кроме внутреннего наблюдения над самим собою или тем, что другие сообщают ему о своих внутренних наблюдениях» [Чичерин, 1990, 34].

Внутренний опыт понимается как наблюдение внутренних явлений человеческой души и имеет совершенно другие свойства, нежели внешний. Для исследования и фиксации воздействия внешнего опыта вполне законно возникло и используется понятие психики. Психика сама существует как некий объект, и познавать ее можно, только поймав ее, как в ловушку, в другой объект. Когда мы видим красный мяч, то само это «видим красный» и показывает, что в мяч как в объект поймана наша психика, поскольку то, что мы видим и называем, она представляет как свойства мяча, собственные свойства которого совершенно другие. Быть красным не есть свойство самого мяча (в данном отношении можно вспомнить закон специфических энергий органов чувств), а свойство восприятия, появляющееся и формирующееся в момент взаимодействия предмета и человека с его органами чувств. Как замечает В. И. Лупандин, «основная цель психофизики состоит не в том, чтобы любой ценой загнать эмпирические закономерности в прокрустово ложе математических функций и алгоритмов. Скорее, наиболее важной является прогностическая ценность описания этих закономерностей, а это может быть достигнуто только путем построения вероятностных моделей» [Лупандин, 2003, 86—87]. В данном высказывании хотелось бы обратить внимание на то, что построение образа восприятия связано с понятием вероятностных моделей, с тем, что воздействие внешнего опыта регулируется внутренним воздействием, которое требует иного анализа, а кроме того, разделения чисто логических выводов с внутренними наблюдениями. Хотя зачастую экспериментальная психология ограничивается фиксацией наблюдения.

Не случайно, отпочковавшись от философии, а тем самым отказавшись от таких предметов изучения, как дух и душа, экспериментальная психология началась именно с психофизики, т. е. с предъявления испытуемому простейших физических стимулов, чтобы изучить, какие при этом возникают ощущения (по модальности, качеству, интенсивности).

Содержание и стороны внутренней жизни человека — это чувства, влечения, мысли, воля, которые сами оказывают воздействие на психику и могут быть выражены понятием души, как это и бы-

ло в истории развития психологии. При этом можно заметить, что психика исследует внешние чувства человека, которые подвергаются впечатлениям, идущим от внешней среды, и они, как правило, доступны прямому логическому анализу причинной связи. Причины же душевных излияний и волнений следует искать в давно прошедшем времени, причем опосредованные связующие звенья в основном не осознаются человеком, ускользают от наблюдения, начинают восприниматься как действие внешней бессознательной силы.

Как подчеркивает Б. Н. Чичерин, для того, чтобы в хаосе воздействующих на человека сигналов мира открыть какие-либо закономерности, «надобно прежде всего различить отдельные элементы. ...Элементы душевных явлений не могут быть разняты в действительности, ибо они не поддаются внешнему действию. Они могут быть разняты только логически, т. е. для того, чтобы исследовать их, мы должны сделать отвлечение. Этим полагается уже коренное различие между внешним опытом и внутренним. Первый отправляется от реальной операции, второй — от чисто логической» [Чичерин, 1990, 34]. Различение внешнего и внутреннего опыта ставит психологию в позицию некоторой ее отличности от естественных наук, которые руководствуются исключительно внешним опытом, в то время как психология должна руководствоваться и строиться как на изучении внешнего воздействия, так и на изучении внутренних причин, внутреннего опыта, на анализе душевных явлений. И для такого многозначного подхода можно использовать оба термина — и «психика», и «душа», различая их содержание в первую очередь с точки зрения формирования механизма внешнего и внутреннего опыта человека в его связи с окружающим миром.

Понятие психики сегодня используется в психологической науке для фиксации, описания, анализа структурных элементов человеческого отражения и взаимодействия человека с миром и самим собой. Это понятие позволяет дифференцировать различные психические элементы: ощущение, восприятие, сознание, мышление, память и т. п. При этом данное понятие позволяет не только дифференцировать эти элементы, что крайне важно, но и выде-

лить отдельные свойства, качества, особенности их существования в форме неких констант. Если обратиться к работам по общей психологии, можно найти описание отдельных структурных элементов психики: например, определение ощущения как элементарного проявления психической деятельности, являющегося связующим звеном между организмом и окружающим его миром [см.: Лупандин, 2003]. Исследование важнейших и мельчайших деталей проявления элементов психики позволяет получить не только качественный, но и количественный (математический) анализ элементов человеческой психики. Однако при таком анализе человек предстает некой абстракцией, человеком вообще, представителем класса людей. Даже если мы обращаемся к гендерным, возрастным характеристикам человека, то все-таки имеем дело с некими абстракциями, некими общими моделями, описывающими общие черты человека вообще. Психика человека раскрывается как логическая модель, отвечающая структуре общего суждения по Аристотелю: $S — P$. Где субъектом S является психика человека в ее структурных составляющих, а предикатом P — свойства психического. Сам же человек рассматривается с точки зрения того, в какой степени присутствуют, насколько развиты те или иные свойства психики и как они существуют и развиваются, на основании чего и оценивается человек. Реальный человек в стихии его существования исчезает из психологического анализа. Вернуть живого человека, вернуться к изучению человека в реальности его бытия можно, лишь используя понятие души, безусловно, не отрицая при этом понятия психики. Все это требует введения особых методов исследования. Так, П. Н. Шихирев считает, что среди них важное место займут «так называемые “мягкие” методы, разработанные в парадигме понимания, и, разумеется, метод экспериментального переживания (experiential learning) исследователем того, что переживает испытуемый. В связи с этим с необходимостью изучения живой, а не лабораторной реальности существенные изменения претерпят методы полевого исследования. Среди этих изменений основными будут: сдвиг от количественных методов к качественным; больший акцент на феноменологию; использование достижений психолингвистики; анализ данных, собран-

ных в процессе включенного наблюдения с помощью различных средств регистрации» [Шихирев, 1999, 382].

Обращение к понятию души в современной психологии не может произойти легко и автоматически. В советский период употребление понятия души не поощрялось в его традиционном позитивном смысле. Как мы покажем далее, отказ от понятия «душа» был связан во многом с тем, что душа не могла быть понята как биологическая реальность и ее невозможно было изучать «научными» методами, т. е. методами естественных наук, приложимых только к получению внешнего опыта. Человек сравнительно легко познает материальную оболочку природы, но у него нет внешнего доступа к сущностям внутренним — душе и духу. Это привело к тому, что в XIX в. понятие души стало вытесняться понятием психики, которому экспериментальная психология и материалистическая философия придавали весьма узкое, операционалистическое значение. Возник соблазн отрицания скрытых миров души и духа, неприятия вообще понятий «душа» и «дух» и замены их понятием психики. Позитивистская, а затем и марксистская философия сводили понятие психики к понятию сознания, отказавшись от анализа неосознаваемых влечений души. В западной же философии, в русской религиозной психологии использовались эти разные термины «психика» и «душа», что позволяло вычленять различные сферы человеческого опыта, анализировать элементы душевного и духовного мира. В отечественной психологии, напротив, понятие психики стало «раздуваться», становилось слишком расширительным, включающим в себя и содержание понятия «душа», заменяя при этом сам термин понятием субъектности.

Понятие психики, как оно сложилось и употреблялось в последнее время, безусловно, не может не иметь общего содержания с понятием души, что приводит к тому, что в определенном смысле их употребляют как синонимы. Хотя, на наш взгляд, содержание этих понятий имеет различия, а понятие «душа» несет в себе некое избыточное содержание, не входящее в понятие психики.

Психика, как мы уже подчеркнули, обычно рассматривается как произвольное состояние, возникающее под внешним воздействием, в связи с внешним опытом. Кроме того, психика рас-

сматривается как некий пласт, в котором отражается деятельность мозговых структур, работа мозга под влиянием изменяющихся условий деятельности субъекта. Понятие же души позволяет уточнить различие субъекта как наблюдающего и наблюдаемого. Субъект как наблюдающий и сам принадлежит к числу душевных явлений, одновременно являясь и орудием, и действием познания, он наблюдает за своими собственными наблюдениями: *я чувствую, я думаю, я хочу и т. п.* При этом какие-то явления человек осознает как собственные действия, а какие-то нет, выступая по отношению к ним как страдательное существо. Иные чувства или явления возникают помимо разума, вопреки разуму, проходя через некие душевные элементы, прежде чем появиться в чувствах или интенциях. Даже в переживаниях, возникающих под впечатлением настоящей минуты, существует влияние и проявление внутренней восприимчивости человека. Более того, понятие души включает в себя личную активность не только в эмпирическом существовании, но и в сфере творчества. Сегодня мы видим, что в отечественной психологии элиминация понятия души привела к употреблению таких терминов, как самость, творческое «я», субъектность субъекта и т. п. Понятие же души позволяет не только более четко развести его с понятием психика, но и ввести вместе с ним в оборот то содержание, которое искони присуще ему и сложилось в рамках исторического развития этого понятия в философии и психологии.

Во-первых, понятие «душа» имеет целостную природу, не сводимую к какому-либо элементу психики или органу человека. В этом смысле понятие души позволяет противостоять претензиям редукционизма свести человека к отдельному началу. Наоборот, понятие души заставляет рассматривать человека в тотальности его проявлений, в комплексе взаимодействия его психических и телесных элементов, основываясь на анализе сознательных и бессознательных побуждений человека.

Во-вторых, введение и использование понятия «душа» позволяет проанализировать и понять различие душевного и духовного в природе человека. В отличие от понятия психики, понятие души включает в свое содержание идею воздействия на нее духа как

некоего свободного творящего начала всего сущего и каждой отдельной вещи, в том числе и человека. Это находит свое выражение, например, в использовании таких понятий, как «душевный человек» и «духовный человек», что имеет и практическое значение, в том числе и в практике воспитания ребенка, социализации человека. Анализ понятия души в психологии позволит преодолеть заблуждение о непримиримом антагонизме между наукой и религией, позволит выработать критерии понимания духовных ценностей, позволит проанализировать те состояния, которые испытывает человек в моменты духовного потрясения, особенно человек религиозный.

При этом следует отметить, что существуют разные традиции истолкования понятия духа. В религиозной традиции дух рассматривается как нематериальное начало. Дух понимается как подлинное бытие, а весь остальной мир — как мир видимости и иллюзий. При этом дух толкуется по-разному: или как Логос (слово или закон), или как сущность, или как абсолютное «я». В христианской традиции на смену обезличенному духу греков (нусу) приходит понимание духа как личной воли Бога.

В философской системе Гегеля дух понимается как абсолютный дух, как некая свободная и активная субстанция, имеющая собственное существование и оказывающая влияние на душу человека, предопределяя его судьбу. Дух являет собой безусловное, подлинное бытие, а не существование. Дух у М. Хайдеггера сопрягается с «тап», дух понимается как открытое бытие при соприкосновении с которым душа и создает экзистенцию человека как нахождение его «в просвете бытия». «Не получая долгое время живительных импульсов духа, душа увядает, выпадает из общей бездны сущего. Оплодотворяясь же духом, душа расцветает и совершенствуется. Таким образом, взаимосвязь бытия духа и экзистенции души может быть конкретизирована понятиями духовности и бездуховности души», — подчеркивают Д. В. Пивоваров и А. В. Медведев [2000, 111]. Включение в психологию понятия души позволит осознать влияние духовного начала на понимание и принятие мира, на судьбу человека. Анализ влияния духовного начала на душу человека позволяет понять интересубъективную

природу внутреннего опыта человека, связать в единое существование два полюса — сознательное и бессознательное, понять развертывание жизненной перспективы человека под влиянием душевных и духовных устремлений.

В-третьих, понятие души позволяет как бы индивидуализировать психологию. Понятие психики фиксирует общие механизмы восприятия внешнего воздействия и формирования способов описания внешнего опыта. Обращение же к внутреннему опыту, к душе позволяет обратиться к изучению индивида в конкретности его существования. Тем самым обращение к понятию души ставит перед современной психологией задачу описания индивидуализации человеческого существования, рассмотрения человека в его бытии как процесса разворачивания субъективных переживаний, их понимания и осмысления, а тем самым и восприятия внешнего воздействия среды. Как нам представляется, обращение к понятию души дает не только понимание человека и проявлений его душевной жизни, но и понимание построения жизни человека в вечном потоке жизни вообще.

Л. С. Выготский подчеркивал: «Нельзя жить, не осмысливая духовно жизнь... Что может поколебать человека, ищущего истину? Сколько в самом этом искании внутреннего света, теплоты, поддержки! А потом самое главное — сама жизнь — небо, солнце, любовь, люди, страдание. Это не слова, это есть. Это подлинное. Это воткано в жизнь. Кризисы — это не временное состояние, а путь внутренней жизни. Когда мы от систем перейдем к судьбам... к рождению и гибели систем, мы увидим это воочию» [Нельзя жить, не осмысливая..., 1990, 93—94]. В этих словах Л. С. Выготского подчеркивается необходимость исследования и процесса жизни, и человека как процесса, что требует рассмотрения человека не просто в его структурности и системности, но в динамике его переживаний, в становлении его душевных движений, во многом остающихся неосознаваемыми. Понятие души, включающее описание и чувство человеком нюансов своей жизни, ее кризисов, ее этапов, позволяет связать воедино понимание этих двух процессов — процесса течения жизни и процесса разворачивания человека в своем становлении. При этом два этих

процесса сливаются в одно целое существование — в экзистенцию человека в просвете бытия. Это единство и отражается в содержании понятия души как движения и со-творения человека в непосредственности его жизни в определенных средовых, исторических, культурных условиях и в той или иной форме рефлексии этого со-творения себя.

Для понимания человека как развертывания некоего жизненного процесса в его становлении необходимо обратить внимание как на условия, факторы, опосредующие развертывание душевной жизни, так и на те образы, картины жизни человека и переживания, которые оказывают обратное влияние на условия и факторы его жизни. Осмысляя, переживая условия развертывания своей жизни, получая внешний опыт с помощью органов чувств, фиксируя их в своей психике, человек придает так или иначе им субъективную значимость и субъективное осмысление, пропуская их через свою душу. Тем самым человек принимает (или не принимает) историческое время, в котором он живет, говоря, например: «Мое время ушло» или «У меня еще все впереди», тем самым принимая и самого себя, осмысляя себя и перспективы развития своей жизни. Определенной иллюстрацией может служить отрывок из книги Р. Лэнга «Расколотовое “я”»: «Слова современной специальной терминологии относятся либо к человеку, находящемуся в изоляции от других и от мира, то есть по существу вне “связи” с другими и с миром, либо — к ложно субстанциализированным сторонам этой изолированной сущности. Вот эти слова: разум и тело, психическое и соматическое, психологическое и физическое, личность, “я”, организм. Все эти термины являются абстракциями. Вместо изначального союза “я” и “ты” мы берем одного изолированного человека и концептуализируем его различные стороны в виде эго, супер-эго и т. д.» [Лэнг, 1995, 9]. А отсюда помощь пациенту требует введения в ситуацию лечения экзистенции больного, понимания его бытия-в-его-мире как отношения к своему месту в этом мире и оценки того, как это отношение влияет на протекание восприятия мира.

Понятие души как некой представленности субъективных образов, чувств, влечений, состояний или стремлений свидетельству-

ет о том, что внутренняя восприимчивость субъекта либо усиливает, либо ослабляет и задерживает внешнее воздействие. При этом внутреннее стремление не всегда понятно и доступно для разума; остается загадкой, отчего появилось какое-либо чувство или влечение. Внутренний, душевный опыт приводит к пониманию того, что в душе всегда существует сознательное и бессознательное начало. При этом каждое стремление существует как особая сила, как источник влечения, поэтому очень важно понять, что связано с бессознательным и сознательным в психике и душе.

Таким образом, понятие души позволяет описать человека как процесс, как изменяющееся под воздействием внешних и внутренних факторов существо. Понятие души объединяет телесные и духовные стороны и функции человека, оно объемлет в себе все феномены внутренней жизни человека, включает субъективные образы и бессознательные влечения. С другой стороны, понятие души позволяет понять человека и относиться к нему как «узлу бытия», одной из возможных форм постижения мира, обеспечивающей вариативность развития всего человеческого сообщества. Это связано с тем, что «чувство жизни», схватывание жизни и ее состояний, выражение и реализация возможностей направленности жизни одним из субъектов становятся достоянием всех, всеобщим человеческим опытом, закрепляясь в форме бессознательной информации, становясь «положенным».

Душа понимается как целостность, тотальность целого ряда качеств и свойств человека, включая образы, мысли, чувства, волю и глубины бессознательного, целостность некоего внутреннего опыта жизни и собственных реакций, обеспечивающая индивидуализированную форму адаптации в мире.

В-четвертых, понятие души выступает как некое объединяющее начало, как некое целое, что превосходит содержание своих частей. В этом смысле душа имеет своеобразное приращение содержания, некую «дельту», которой нет ни в одной из ее частей. И это целое — интерсубъективное — знание оказывает влияние на свои части и на самое себя. Если же принять во внимание и душевное, и духовное начало человеческой души, то возникает проблема анализа душевного и духовного влияния на душу и ее

составляющие. Душевное начало — это то, что апостол Павел называл «плотским началом» души, влияние и взаимосвязь телесного и душевного. В этом смысле душа понимается как единство сознания и бессознательного, как единство субъект-объектных влияний, единство образов и смутных переживаний.

Для современной психологии проблема роли индивидуализированного рисунка бытия — формы реализации всеобщего как интересубъективного, роли индивидуальной формы овладения миром, освоения мира в образах, понятиях, чувствах остается. Это проблема осмысления взаимовлияния в становлении новых форм бытия, картины мира как содержания, которое идет и от субъекта, и от социума, природы, космоса. Речь идет о том, каким образом, с помощью каких психологических механизмов происходит изменение восприятия мира группой, сообществом после того, как это изменение произошло в душе отдельного человека, и наоборот. Отсюда бытие предполагает сознание в качестве одного из оснований бытия, где душа понимается как особое место или пространство, где встречаются «я» и мир, где они соединяются друг с другом, и через это соединение проявляется стремление к единству с бытием и раскрывается смысл человеческого существования.

В-пятых, различие между понятиями «душа» и «психика» состоит в следующем. Понятие психики может быть использовано для описания состояния субъекта в данный конкретный момент, переживания измененных состояний сознания, пиковых переживаний человека. В то время как понятие души связано с тем, каким образом и каким способом человек работает со своими переживаниями. Это состояние переживания связано с шокowymi переживаниями, с переживаниями экзистенциального страха, страха потери своей сущности, страха потери индивидуальности. Само это состояние или переживание этого состояния может привести к тому, что человек пытается как-то отреагировать на это переживание. Это реагирование не является полностью автоматическим процессом: человек может возвратиться к своему прежнему состоянию и образу жизни, что чаще всего и происходит. Курильщик со «стажем», оказавшись в ситуации серьезной болезни, может отказаться от своей пагубной привычки

и бросить курить, но, как только беда отступает, человек зачастую возвращается к прежним вредным привычкам. Совсем немногие люди, пережив и осознав пиковые состояния, измененные состояния сознания, могут измениться. Известно, что при травматическом стрессе человек использует два основных способа переживания травмы. Первый путь — это принятие переживания, работа с ним, понимание, что травмирующее событие и его переживание становятся фактом биографии, развития человека как личности. Второй путь — это отказ от своих переживаний, что зачастую выражается в таких выражениях, как «Мне надо успокоиться и взять себя в руки» или «Надо отдохнуть и все забыть» и т. п. Такое инкапсулирование переживаний ведет к формированию травматической личности и, как следствие, к развитию стрессовых заболеваний, а в тяжелых случаях и к формированию постстрессового синдрома. Понятие души позволяет описать и проанализировать процесс, который мы можем назвать работой души. Это сложный, трудный и наполненный противоречиями процесс переработки полученного внутреннего опыта как осмысления и переживания ситуаций внешнего мира. Работа души — это процесс, в котором человек сталкивается не просто с действием разума, а процесс взаимодействия разума с другими элементами — внутренними и внешними, взаимодействия, в котором есть и доля разума, и действие бессознательных элементов, где разум сам становится элементом наблюдения. Поэтому работа души — это прежде всего самопознание, самоопределение и самоорганизация человека в его связи с миром.

Следовательно, исследование психики — это исследование работы органов чувств, анализ внешнего опыта и его воздействия на человека. Однако само это воздействие не является простым и прямым воздействием, оно опосредовано внутренними установками, внутренним переживанием, мыслью, волей человека и воздействиями, происходящими от бессознательного. Исследование собственно этого состояния и взаимодействия составляет содержание понятия души. При этом внутренний опыт приводит к различению в душе элементов сознательного и бессознательного, находящихся во взаимодействии. Как подчеркивает Б. Н. Чичерин, «...бессознательный элемент сам по себе не подлежит ни внут-

ренному, ни внешнему опыту: как душевное свойство, он не доступен внешним чувствам, как бессознательное начало, он не может быть предметом внутреннего сознания. Мы можем судить о нем только посредством умозаключения, и при том такого умозаключения, которое не основано ни на внутреннем, ни на внешнем опыте, ибо оно относится к предмету, ускользающему от обоих. По доступным нам явлениям мы должны судить о совершенно недоступной нам причине» [Чичерин, 1990, 35].

Положенное, представленное и признанное

Человек является частицей мироздания, но основной, важнейшей частицей, наделенной разумом, волей, душой. Анализ человеком своей связи с миром, осознание своего места и роли в мироздании связаны с пониманием того, что человек не «хозяин», стоящий над всем живым и неживым, а частица мироздания, которая наделена особыми органами — психикой и душой, с помощью которых он понимает, а тем самым действует по законам мироздания. Формами, позволяющими человеку получить информацию о мире, о жизни, о самом себе, являются психика, душа, дух, создающие специальные методы получения информации. На наш взгляд, схемой, которая позволяет проанализировать взаимодействие сознательного и бессознательного, душевного и духовного, является механизм положенного, представленного и признанного, описанный Гегелем. Диалектику положенного, представленного, признанного позволяет понять механизм экстравертации — интровертированного во внутреннем мире человека. Человек не рождается с «чистым» сознанием, в нем заложены задатки, рефлексy, которые могут быть развиты (или не развиты) в процессе его формирования и становления. Положенное в данном контексте может быть понято в двух ракурсах. Во-первых, как некие основы, задатки, некое априорное знание, то, что человек может предчувствовать в себе, т. е. то, что изначально интровертировано. Здесь положенное выступает как возможное бытие, как недобытие, как неразвившийся процесс, не обладающий

таким важнейшим атрибутом, как время. Во-вторых, положенное может быть понято как опыт, навыки, знания человека, получаемые и накапливаемые в течение жизни, процессе общения с другими людьми, т. е. положенное — это то, что человек в течение жизни получает в процессе интериоризации. Положенное, понимаемое в первом смысле, экстравертируется в виде психических функций, в виде психики. Оно может быть понято через возможные модели, через моделирование возможных направлений развития человека как представление о том, что человеку «все дано», в нем в зародыше содержится весь мир, вся природа в снятом виде, как свернутая модель бытия. Во втором смысле положенное может быть понято как разворачивающееся в течение жизни «я» под влиянием различных исторических, культурных, семейных и других условий.

Положенное, по Гегелю, делает сознание независимым от внешнего мира, от внешних объектов, делает его знанием самого себя как воления [см.: Гегель, 1972]. Эта сила воления выступает как внутренняя сила самореализации человека. В психологии эта идея сопрягается с понятием влечения по З. Фрейду [1989] как стремления, заключающего в себе необъяснимую силу, влекущую человека к реализации своего начала. Положенное может быть понято, во-первых, в том смысле, что весь мир «положен» в человека как возможность существования в природном и социальном отношении — в строении человека, в процессах, с помощью которых организм человека реагирует на мир. Положенное в определенном смысле существует как условие существования и жизни человека. Кислород положен тем, что только при его присутствии в воздухе человек живет, а при его отсутствии погибает. Во-вторых, положенное может быть понято как то, что уже освоено, представлено в форме объекта и в силу этого стало положенным. Также положенное, как освоенное, выступает шагом к пониманию мира и создает возможность понимания мира как «своего». Положенное в процессе экстравертации психики становится представленным. Однако, как мы подчеркивали, положенное как некий внутренний опыт обладает двоякой природой: оно частично осознаваемо и частично (а скорее всего, в большей степени) неосознаваемо. Поло-

женное, с одной стороны (в юнговском смысле), существует как накопленный социальный, исторический опыт в душе человека, а с другой стороны — как воздействие и влияние духа в качестве некой всеобщей силы, существующей вне нас и воздействующей на нас, предопределяющей нас и наше поведение. Такое положенное начинает существовать в нас как бессознательное основание нашей души. В этом смысле познающий разум отправляется не от себя, а от некоего другого — духа, исторического опыта и т. п.

Интериоризация содержания «своего “я”» запускает процесс экстериоризации положенного через представление содержания своих способностей, желаний, знаний в виде внешнего объекта своих влечений, стремлений, аффектов и т. п., и здесь процесс экстериоризации выступает как процесс выявления некоего смысла деятельности человека в определенных условиях.

Сознание как одна из сфер человеческой души связано со специфической информированностью души о мире, о предметах этого мира как идеально положенных, представленных и признанных. В сознании одновременно существует и непосредственное представление объекта, и знание своего представления объекта. Понятие о представлении как свойстве человеческого сознания было сформировано в связи с размышлениями И. Канта об объекте и субъекте, а затем развито в философии Р. Декарта. Подробнее на этом мы остановимся в следующей главе.

Становление сознания понимается как овладение предметом, представление его в форме объекта, как утверждение перед собою, совершаемое в форме удвоения мира. Как подчеркивал З. Фрейд, это такое представление, которое существует в сознании и представляется нам таковым. Сознание как представленность позволяет понимать сознание как существующее одновременно и во мне, и не во мне, а передо мною. Сознание есть знание как представление и что-то еще — то, что определяется приставкой «со», т. е. то, что идет от внутреннего опыта и установок человека, как осознание того, что человек испытывает, чувствует, хочет через аффект и чувство. Хотя, безусловно, осознание может быть и ошибочным. Экстравертация психики и есть проецирование ее содержания

на внешние предметы, что позволяет представить содержание психики, а не просто сам объект желаний, тем самым представить собственную психику как объект изучения перед собою. Психика начинает осознаваться, как мы уже показали, через свое внешнее представление в объекте, причем этим объектом может быть как любая вещь, предмет мира, так и сама психическая деятельность человека. Представленное — это не просто объективированный в идеальной форме объект или представленная форма объекта, но и продукт деятельности субъекта. Таким образом, психика может быть понята как механизм для представления и освоения мира через свои собственные органы чувств и действия.

Анализируя представленное, переходя к душевным явлениям, разум тем самым приближается к себе, но все еще отправляясь от бессознательного как влечения или некой силы, действует как внешний наблюдатель. Чтобы перейти к себе, к собственным действиям, разум должен начать с себя, т. е. перейти к самосознанию. Чтобы наблюдать свое сокровенное, свои действия, необходимо их произвести. При этом данный переход от положенного и представленного к «своему содержанию», к себе возможен только тогда, когда разум требует и обладает элементом «веры» в объект познания. В результате принятия и веры в представленное объект становится признанным. Сознание имеет в себе и дает себе свой собственный критерий оценки представленного, сравнивает полученное знание с самим собою, т. е. с привычными и устойчивыми, желаемыми основаниями — уже признанным. Признанное содержит в той или иной форме элемент уверенности. В признанном вера переходит в уверенность. Экстравертация собственных эмоций, верований на представленное превращает его в признанное (или непризнанное). Представление наших эмоций, желаний и т. п. в виде привлекательного образа объекта делает наши психические образы признанными, а тем самым дающими энергию к действию. Представление же наших желаний в виде непривлекательного, социально нежелательного образа создает энергию, направленную на избегание подобных ситуаций. Человек пытается познать окружающий мир, других людей, общество, действуя только одним способом — извлекая из себя те чувства и те эмоцио-

нальные состояния, которые на этот мир, на этих людей, на эти объекты «отзываются». Представляя затем свои психические феномены перед собой в форме умозаключения, рассуждения, через эти умозаключения человек «признает» их эмоционально (можно вспомнить то, что в психоанализе обозначается как альфа-функция, или такую форму мышления, как инсайт).

В человеке потенциально репрезентирован весь мир — природный и социальный, ему остается лишь актуализировать заложенные возможности для получения некоего знания. Развивается человек именно по мере актуализации этого положенного. Хотя, безусловно, процесс раскрытия репрезентативного содержания, некой данности не является автоматическим и совершенно необязательно реализуемым, ибо этот процесс связан с волевым усилием, с преодолением социокультурных, родовых, психологических барьеров. Чтобы защитить свою душу от внешнего воздействия, самосознание создает свои психологические защиты. (На анализе этих барьеров и механизмов психики, которые связаны с таким преодолением, мы остановимся подробно в главе 4 нашей книги.)

Одним из способов познания мира, а тем самым и познания человеком самого себя может быть метод моделирования человеком мира как опредмечивание себя. Для этого у человека есть органы чувств, чтобы этот мир представить в психических образах как первый шаг к познанию самого себя. Описать психическое можно только феноменологически — через встречу с ним в личном опыте и впечатлении от него. С другой стороны, сознание принадлежит субъекту каким-то таинственным имманентным способом, оно соединяет духовно человека со всей вселенной. Гуссерль показал, что сознание интенционально, т. е. устремлено к своим материальным или духовным объектам и придает им смысл. Согласно психологии конструктивизма П. Вацлавика, сознание активно конструирует множество альтернативных версий реальности не для открытия объективных истин, а для упорядочивания внутреннего опыта, приспособления к жизни, общения с другими людьми, а вовсе не для открытия единственной истины. Вера в единственную истину является заблуждением. Ту или иную спроектированную

реальность, в которую начинают верить, можно считать нормальной и хорошей, если она комфортна и удобна, позволяет человеку жить, избегая конфликтов [см.: Watzlawick, 1977].

В этом смысле познание мира есть понимание самого себя через познание и понимание собственной изменяющейся модели мира, связанной с рефлексией собственного накопленного и так или иначе осознанного внутреннего опыта. Признанное может быть понято, с одной стороны, как представленное и освоенное через знание, логику, психологический анализ, что и делает психология, анализируя с помощью понятия психики внешний опыт. С другой стороны, признанное, понимаемое как совместно освоенное человечеством и запечатленное в формах культуры и самосознания этноса, относит нас в сферу духовную, к проблеме анализа внутреннего способа существования человека — к его душе, через рассмотрение потребностей, импульсов, стремлений и воле-ний человека. Рождая новую реальность, новое бытие, человек как бы производит бытие из небытия. Функционирование человека в поле культуры и есть способ воспроизводства и расширения бытия, реализация и экстравертирование того, что каждый человек и каждая культура по-своему чувствуют, осмысляют, постигают из того положенного, что дается всем и каждому в его особеннос-ти творения и организации бытия.

Понятия психики и души во многом имеют общее содержание, обращенное к природе человека. Но в связи с диалектикой представленного, положенного и признанного можно понять и почувствовать их различие. В человеке есть, во-первых, качества, положенные в него развитием неорганической природы; во-вторых, качества, положенные в связи с развитием растительного и животного мира; в-третьих, есть качества, положенные в него обществом и его развитием. Здесь можно вспомнить учение гилозоизма, которое рассматривало человеческое тело как состоящее из живых клеток, в которых сосредоточены два вида души — минеральная и растительная. У материалистов речь идет о формах отражения, не о душах. Далее над растительной душой (или свойством раздражимости, по материалистической терминологии) существует

животная душа и, наконец, мыслительная, или разумная. Другим представлением о душе является представление о душе как эмердженте, уникальном тождестве, в котором душой наделен только человек, а все остальные виды души представлены в снятом виде. Таким образом, через понятие психики осуществляется связь человека с природным началом, с «положенным» в нем развитием природы; понятие же души связано с «положенным» в связи с растительным и животным миром, а социальное и культурное начало в человеке связано с «положенным» в связи с духом. Идея психики как «продукта усложнения жизни» у А. Н. Леонтьева [1994, 26] обусловлена его представлением о том, что внутренняя чувствительность является вторичной по отношению к первичной экстрачувствительности, связанной со взаимодействием организма с внешней средой. Содержанием же психики являются ощущения. А. Н. Леонтьев пишет: «Мы будем считать элементарной формой психики ощущение, отражающее объективную действительность, и будем рассматривать вопрос о возникновении психики в этой конкретной форме как вопрос о возникновении “способности ощущения”, или, что то же самое, собственно чувствительности» [Леонтьев, 1972, 9]. Нам бы хотелось в этой связи обратить внимание на разделение Леонтьевым ощущения и способности к ощущению. Понятие психики как раз и позволяет показать общее, что связывает живое в его существовании в мире, где существование организма возможно «всегда за счет энергии частичного разрушения или изменения структуры составляющих его материальных частиц» [Леонтьев, 1994, 28]. Что же касается способности ощущения, то это уже совершенно иное явление, связанное с формированием и возникновением некоего положенного содержания в контексте развития природы. М. Шелер писал об этом: «Нет такого ощущения, даже самого простого восприятия или представления, за которыми не стоял бы темный порыв, которое он не поддерживал бы своим огнем... Даже самое простое ощущение всегда есть функция увлеченного внимания, а не просто следствие раздражения» [Шелер, 1994, 139]. И далее: «...Обязательно должно участвовать влечение, будь то желание или отвращение — даже если речь идет о простейшем ощущении» [Там же, 163].

Содержание души — это эмоции, потребностно-значимые объекты (мотивы), которые положены в форме потребностных «процессов» в человеке, экстравертация которых, по А. Н. Леонтьеву, выступает как опредмечивание потребностей, где потребность находит свой объект. То, что зачастую перечисляют через запятую, — ощущения, восприятия, представления, мышление, воображение и т. п., — на самом деле является совершенно разными состояниями, имеющими различную природу. Душа в своей двойственности (духовные и витальные функции), как мы уже писали, связана с эмоционально-мотивационной и волевой сферой — тем, что апостол Павел называл «плотскими способностями души». Элиминирование из отечественной психологии понятия души заставляло исследователей вводить иные понятия, в которых каким-то образом, частично смысл, связанный с содержанием понятия души, оставался. Это относится, на наш взгляд, к понятию смысла, данному Леонтьевым [1994]. Аспект идеальности, идеального в человеке как материальном существе современная отечественная психология пытается освоить, используя термин «субъектность» [см., например: Брушлинский, 1994, 2003; Слободчиков, Алексеева, Шибаева, Щукина и др.]. Негласный запрет на использование понятия «душа» в советской психологии и привел к необходимости введения понятия субъектности. Современная психология, обращаясь к понятию души, пытается, не используя данного термина, компенсировать его содержание различными психоаналитическими и психотерапевтическими практиками. Одной из таких попыток является, например, беатотерапия. Как объясняет ее содержание А. С. Спиваковская, беатотерапия — это «психотерапия счастья... Цель беатотерапии — создание условий к изучению закономерностей, процесса и действий, которые могут привести жизнь человека к состоянию благодати, счастья» [Спиваковская, 2004, 35].

Экстравертация души происходит через развитие эмоциональной сферы и опредмечивание потребностей, побуждений, стремлений в рациональной форме их выражения. Экстравертация души на этой своей стадии находит выражение в индивидуализации проявлений темперамента и характера, а также как регистрация

в памяти событий в их связности и согласованности, в актах творчества и воображения, в понимании.

Другая сторона двойственности души связана с тем, что апостол Павел называл «духовными способностями души»; иными словами, это проявление воздействия духа на содержание и экстравертацию души. При этом дух порождает способности и способствует их разворачиванию в культурном контексте существования. Определенное духовной составляющей души происходит через механизм совести, веры, интуиции, что связано с творчеством человека по созданию своей проектированной реальности. Интуиция, в свою очередь, связана со специфической формой представленности, а совесть выступает особым случаем признанности. Экстравертация — как реализация способности выбирать между добром и злом без особого понятийного анализа, как да р управления деятельностью и покорения новой для человека реальности, как стремление к свободе и саморазвитию, как умение отдавать себе отчет о происходящем вовне и в самом себе, передавать свой опыт другим — находится с ними в связности. Американский психолог Pieltmont [1999] конструирует духовности в человеке определяет, во-первых, через с в я з н о с т ь, т. е. внутреннее единство людей, их общность, которая создается вкладами каждого, а каждый верит, что необходимо вкладывать усилия, и только тогда мир может быть более гармоничным; во-вторых, через у н и - версальность как чувство сопричастности жизни, бытию; в-третьих, через м о л ь б у о б о с у щ е с т в л е н и и, связанную с эмоциями, чувством радости, дающими энергию к деятельности и уверенность, чувство оптимизма от результата созданной жизни (*playing life*).

А. Маслоу писал о том, что человек рождается с различными способностями, и актуализация их начинается с веры в свои способности или свою судьбу, с представления и затем на эмоциональной основе признания чего-то в себе («призвание») или непризнания. В этом смысле задатки скорее всего можно рассматривать как проявление психики, в то время как способности, в их зависимости, в том числе и от социальной среды, — как проявление души, духа. Способности, призвание выступают как индивидуализирован-

ный способ экстравертации духа в душе, как способность к науке, искусству, религии (способность к религиозной вере). Если же в человеке дух пока «дремлет», то у такого человека способности к интуитивному познанию предельных целостностей универсума развиты слабо, так же как и умение жить по совести.

При этом психика, душа могут быть рассмотрены с точки зрения осознания тех составляющих, тех элементов, с помощью которых человек осознает себя и хаос окружающего мира. Всегда положенное в основе своей существует как неосознанное знание. Процесс экстравертации выявляет и уровень бессознательного. Если рассматривать процесс экстравертации психики и души, то общей формой экстравертации выступают установки, как специфические предметные (уровень психики), так и универсальные (уровень души). Подробнее об этом мы остановимся далее.

Еще один подход к положенному связан с пониманием идеального. Важными для дальнейшего нашего анализа являются положения о том, что идеальное изначально выступает как скрытая сущность и присутствует на всех уровнях мироздания. Именно идеальное, будучи неразрывно связанным с материальным, является носителем интенции самодвижения, саморазвития материального. Идеальное в истории философии рассматривалось как способное к саморазвитию, оно превращалось в Мировой дух, в Абсолютную идею.

Если рассматривать положенное как некое идеальное содержание, некую идеальную цель, энтелехию, то оно, это содержание, является источником развития субъекта. Д. В. Пивоваров отмечает: «Французское слово идеал (*ideal*) возникло в свое время для обозначения “конкретной всеобщности”, в нем интегрированы греческие представления об идее (как наглядной родовой сущности) и эйдосе (прозрачной душе индивида, единичного предмета)» [Пивоваров, 2003, 106]. В отечественной науке существуют различные подходы к пониманию идеального. Это и точка зрения Д. И. Дубровского [1983] об идеальном как исключительно субъективном образе, функции мозга; и точка зрения Э. В. Ильенкова [1991], у которого идеал возникает в качестве схемы практического действия людей, а затем существует в форме конкретно-всеобщего пред-

мета в сознании индивида; и утверждение М. А. Лившица [1984] об идеале как совершенном предмете природы, которым оперирует культура; и синтетический подход Д. В. Пивоварова [1986], в котором идеал выделяется в чувственно воспринимаемой среде и признается эталонным, репрезентативным, а затем в качестве знака скрытой сущности интериоризуется в сознание индивида в виде схемы действия с объектом и экстраполируется на реальность в виде признанного эталона.

В растительном и животном мире, зародившемся и эволюционирующем как относительная автономизация идеального, законы самодвижения и саморазвития реализуются в такой материальной форме, которая позволяет им осуществляться с большим ускорением, порождая за относительно малое время громадное множество вариантов. Дух как абсолют, как идеальное начало является изначально положенным на всех уровнях мироздания.

Абсолютный дух, воплощенный в материальной форме человеческого общества, обретает способность к еще более ускоренному развитию даже в сравнении с растительным и животным миром. И если в растительном и животном мире законы жизни как идеальное транслируются из поколения в поколение преимущественно с помощью материальных генов, тогда как среда придает этим законам некую особенную и единичную формы их проявления, реализации, то в человеческом обществе, наоборот, доминирующим типом кодирования и трансляции законов бытия людей становится средовое кодирование, в развитой своей форме реализуемое в виде знаковых образований культуры, тогда как генетическое кодирование сохраняется лишь в виде всеобщей основы, столь же безграничной, сколь и неопределенной относительно конкретных законов жизни отдельного человека и общества в целом на разных этапах их развития и функционирования.

Абсолютный дух как идеальное, существующее изначально как «положенное» в неорганическую природу, становится «представленным» в живой природе (в растительном мире «представленным» в виде особым образом осуществляющихся процессов жизнедеятельности в тканях и органах, а в животном мире — еще и в виде

отражения с помощью различных анализаторов нейтральных компонентов среды). Причем сначала такую идеальную представленность в материальном строении организма и его функционировании приобретает неорганическая природа, а позднее идеальную представленность получает и сам окружающий, теперь уже органический (растительный и животный) мир. Бытие как хаос оказывается в этом случае идеально представленным в строении и жизнедеятельности конкретного вида животных, оказывается упорядоченным, структурированным этим видом растений и животных относительно всего класса себе подобных. Окружающий мир «представлен» здесь идеально в строении органов и систем, в потребностях, присущих данному виду, в способах удовлетворения этих потребностей в виде различных актов жизнедеятельности. Адаптироваться к чему-либо — значит идеально воспроизвести в себе условия, в которых приходится жить, стать своеобразной копией, моделью этих условий. Поэтому вся эволюция живой природы — это возникновение все более сложных и совершенных вариантов выражения, идеальной «представленности» различных сторон и аспектов мироздания в материальных формах строения и функционирования особей конкретных видов растений и животных. Жизнь возникает как возможность идеального «представления» законов мироздания в материальной форме строения и функционирования растительных и животных организмов.

Таким образом, душа (не случайно древние говорили о растительной и животной душах, противопоставляя им душу разумную — душу человека) — это проявление и выражение, реализация интенций духа в формах материальной жизнедеятельности, идеально выражающей (в виде строения организма, потребностей, способов реагирования) разнообразные законы мироздания.

У отдельного человека с душой связаны потенциальные задатки. Задатки рассматриваются как морфологические и функциональные особенности мозга, отдельных анализаторов, двигательной системы, выступающие в качестве предпосылок развития способностей. Различают следующие задатки: всеобщечеловеческие, связанные с духом, потенциальные и актуальные [см. об этом:

Глотова, 2004, 22—30]. Что касается потенциальных задатков, то в зависимости от уровня развития общества одни варианты анатомо-физиологической организации как материальной формы позволяют максимально развернуть, реализовать все потенции духа в той или иной сферах жизни общества (и тогда эта анатомо-физиологическая организация выступает как конкретно-историческая норма), а другие — при данном уровне развития общества — не позволяют этого сделать хотя бы в какой-то одной сфере жизни общества, и тогда такие варианты анатомо-физиологической организации выступают как парциальная (обуславливающая невозможность реализации потенций духа только в какой-то одной или нескольких сферах жизни общества при сохранении возможности сделать это в других сферах) или глобальная (невозможность реализовать потенции духа во всех без исключения сферах жизни общества) конкретно-историческая патология. При переходе к другим уровням развития общества соотношение конкретно-исторической нормы и патологии будет меняться, часть вариантов патологии будет переходить в разряд вариантов нормы.

Таким образом, душа реализует потенции духа посредством потребностно-мотивационной и эмоциональной сфер, порождающих направленную на реалии жизни активность, формирующих отношение к этим реалиям и различные способы осуществления активности как в содержательном (деятельность), так и более формальном (характер, темперамент) планах. Душа придает потенциям духа конкретные формы реализации активности, самодвижения и саморазвития.

Абсолютный дух как идеальное, как сила находит свое определенное, своеобразное воплощение в форме души, где душа начинает существовать как духовное стремление и влечение к абсолюту, предельным основаниям мира. С. Л. Франк [1917] видел освобождение души от своевольности субъективизма в погружении ее в глубины духа как завершение души и придание ей высшего смысла. В этом отношении дух связан с человеческим существованием, он порождает способности человека к специфическим условиям человеческого существования — культуре, религии, на-

уке. Способности, поиск своего призвания в мире выступают проявлением духа. Дух как идеальное получает свое воплощение в жизни человека и человечества, где идеальное содержание в виде задатков «упаковано» в момент рождения в относительно мизерную материальную форму, а потом начинает разворачиваться или разворачивать свою идеальную сущность, в определенном смысле подчиняя себе эту материальную форму. С появлением человеческого общества идеальное начинает ускоренно развиваться в обществе в формах производства, мысли, культуры, религии, искусства, оказывая обратное влияние на материю, природу. В этом смысле человек как идеальное понимается как творческое, реализующееся через материю и посредством ее существо. В человеке положены законы всего окружающего мира (физического, химического, биологического — неорганического и органического), а развитие человека (или всего человечества через каждого индивида) осуществляется через представление всех этих положенных в каждого человека законов в психической форме образов и в форме усиления и удлинения этого представления посредством других предметов. Усиление и удлинение представления есть опредмечивание того, что было в положенном «вскрыто», понято, освоено человеком. Признанное же — это присвоенное, распределенное и в силу этого ставшее положенным.

Отдельный человек является идеальным существом и развивается в своей идеальности только будучи включенным в человечество уже фактом своего рождения. Идеально положенное содержание человек «обнаруживает» и осознанно, и бессознательно. Когда и если человек сталкивается с собой, чувствует или предчувствует в своей душе некое идеально положенное содержание как способности, влечения, переживания чувства слитности с миром, которое не может быть выражено, представлено (т. е. поставлено перед собой в той или иной форме) с помощью ощущений и восприятий, то ему приходится представлять это с помощью неких схем построения реальности, моделей, обладающих чувственной достоверностью и выражающих некое идеальное, положенное содержание. В данном отношении религия выражает глубоко

положенный в человека образ Бога, Абсолюта, Природы и т. д. С помощью религиозного переживания происходит экстравертация религиозной составляющей человеческого опыта. А с помощью модели психоанализа происходит экстравертация сексуальной составляющей человеческой природы, и т. п.

Как и в случае с духом, можно говорить об индивидуальной душе и душе народа, этноса, группы, общества в целом, понимая под душой потребности и интересы разных групп и этносов, способы эмоционального реагирования на те или иные социальные катаклизмы, способы их эмоциональной оценки, национальный характер и национальный темперамент, эмоциональные состояния, доминирующие в обществе в тот или иной исторический период (растерянность, апатия, энтузиазм), и т. д.

Благодаря душе действительность отражается, т. е. идеально презентуется прямо и непосредственно в своих наиболее существенных свойствах и закономерностях. На этом уровне ребенок непосредственно отражает мир своими синяками и шишками, а вином черпий выпивает отравленное вино, непосредственно отражая фактом своей смерти наличие яда в вине.

Психика — это тоже уровень представленности идеального в человеке. Этот уровень идеального связан со взаимодействием живых организмов, а значит, и человека с разнообразными внешними, поверхностными неорганическими факторами, материальными проявлениями, которые отражаются как сигналы о значимых объектах и обеспечивают тем самым ориентировку в этих значимых объектах (А. Н. Леонтьев, П. Я. Гальперин, К. Э. Фабри). Этот уровень идеального зарождается у животных и заключается в том, что разнообразные внешние поверхностные свойства предметов получают свою идеальную «представленность» в особенностях строения формирующихся в эволюции разных видов животных анализаторов, в своем строении и функционировании идеально воспроизводящих закономерности электромагнитных, механических колебаний и т. д. Уровень психики — это уровень актуальных задатков человека, непосредственно связанный с конкретными воздействиями на человека начиная с момента его рождения благодаря активности его анализаторных систем.

Интровертированность и экстравертация идеального

Идеальное как положенное в форме психики, души и духа первоначально у отдельного человека существует в интровертированной форме. У новорожденного оно существует в бессознательной форме, в форме изначально «положенного» абсолютом, жизнью, социумом, т. е. идеально положенное в человеке изначально природно, органично и социально. В этом «положенном» глубинный уровень: это уровень духа, зафиксированный У. Джеймсом в понятии «чистого “я”», А. Адлером — в понятии «творческого “я”», К. Юнгом — в понятии «самости». Вторым уровнем является уровень души, третьим — уровень психики. При этом первоначально, у новорожденного, эти три уровня обращены внутрь, и н т р о в е р т и р о в а н ы, не направлены на внешний мир, т. е. пребывают в бессознательном состоянии. Затем, в процессе развития ребенка, начинается экстравертация, обращение вовне внутренних механизмов психики, души, духа. Эта экстравертация связана со становлением сознания (экстравертация идеального приводит к формированию сознания и самосознания). Сознание — это экстравертированная, т. е. обращенная на внешний мир и отнесенная к внешнему миру, психика. Самосознание — это экстравертированные, обращенные на внешний мир, на других людей, на общество душа и дух. Посредством экстравертированности психики начинается интериоризация выработанных человечеством способов представления форм, связей, процессов; посредством экстравертированности души начинается интериоризация языка, потребностей, мотивов; посредством экстравертации духа начинается интериоризация выработанных человечеством способностей, ценностей в сфере науки, искусства, религии, политики, экономики и т. д. Интериоризация делает цели, способности, стремления освоенным и положенным, хотя многое остается неосознаваемым, бессознательным. Это приводит к «запуску» теперь процесса экстериоризации, и снова начинается процесс представления положенного. И вновь происходит процесс экстериоризации, поскольку положенным оказывается многое и разное. В ходе большого количества интериоризаций положенное может комбинироваться,

делая положенным и что-то такое, что ранее не было таковым, в разных ситуациях содержание положенного становится требующим новой и новой экстерииоризации. Процесс экстерииоризации не является пассивным, это процесс, где субъект выступает активным и творческим. Субъект переносит себя в прошлое или будущее, строит фантастические миры, проникает в скрытые реалии, знает о своем незнании, создает абстракции. Дух как творец и человек как творческий субъект соединяются в способности к творчеству. В психологии процесс экстравертации (и экстерииоризации как ее разновидности) всегда описывается и понимается как творческий процесс, побуждаемый проявлением неистребимого импульса к саморазвитию, присущей абсолюту интенции. Эта интенция есть во всем: в природе, в обществе, в отдельном человеке. Это то, что нельзя представить, вернее, нельзя представить с помощью ощущений и восприятий, но можно с помощью умозрительных моделей или репрезентантов — слов, маркеров, жестов, рисунков и т. д.

Можно, конечно, рассматривать неорганическую и органическую природу, общество как «ступени» развития, как интенцию, переходящую из одной формы природы в другую, но существует и иная тенденция: от идеального к природному, где природное (в том числе и человек) только и существует, «наполняясь» интенцией идеального, интенцией творческого импульса. Как подчеркивал Л. С. Выготский, до того, как человек начинает оперировать словами, у него уже имеется доречевое психическое содержание как некое положенное, связанное с «материалом», полученным от более ранних уровней психического развития (элементарных функций). Специфика человеческого организма заключается в том, что в его состояниях может быть идеально положенным все, что человека окружает. И тогда то, что положено, начинает еще и внутри человека в своей идеальной представленности развиваться в связи с присущей идеальному интенцией саморазвития. Законы природы и общества, будучи положенными внутри человека, развиваются в специфически человеческой форме представления: в деятельности, в созидании мира и самого себя. Возникают высшие психические функции, а с ними вступают в действие законы раз-

вития культуры, духа, т. е. начинается качественно иное развитие психического.

При выделении психологии как науки из философии первым предметом изучения стало именно сознание как экстравертированный уровень психики. Ни на изучение того, что находится в бессознательном (бессознательные, интровертированные психика, душа, дух), ни на изучение самосознания как экстравертированных души и духа тогдашняя психология и не претендовала (причем не только не претендовала, но даже и не догадывалась об их существовании, оставив тем самым данные аспекты идеального для дальнейшей разработки в рамках философии, религии, искусства, морали и т. д., использующих для этой цели свои, особые средства).

В психологии существует свой язык описания процесса принятия мира человеком и адаптации человека в мире. Можно вспомнить, как этот процесс описывал Ж. Пиаже. В процессе развития происходит адаптация организма к окружающей среде как единство ассимиляции и аккомодации схем. Сначала (процесс экстравертации) схема накладывается на неподходящий объект, и возникает его нечеткое, искаженное изображение, потом «включается» деятельность как некое идеальное, как моделирование и познание предмета. Пиаже приходит к выводу, что психическое развитие связано с тем, что внешние, сенсомоторные операции впоследствии переходят во внутренний план, превращаясь в мыслительные схемы. Причем Ж. Пиаже подчеркивал влияние соучастия с другими в восприятии мира и воздействии на него, что «с точки зрения генетической психологии эти межиндивидуальные, или социальные (т. е. ненаследуемые), регулятивы являются новым фактом по отношению к индивидуальной мысли, которая без них подвержена всякого рода эгоцентрическим деформациям. Эти регуляторы — необходимое условие формирования эпистемологически децентрированного субъекта» [цит. по: Шихирев, 1999, 405]. Схема деятельности (сама деятельность) и является тем идеальным, которое в чистом виде воспроизводит законы мира. В этом смысле аккомодация схем у Пиаже в определенном отношении соответствует интериоризации Л. С. Выготского. Деятельностный подход под-

черкивает активность субъекта в процессе представления и признанности. В этом смысле единичная форма идеального связана с относительной автономизацией умственного и физического усилий, в которой умственная деятельность в еще более очищенной от конкретизации форме воссоздает законы мира.

На всех уровнях существования природы и общества всеобщее существует в форме индивидуального, при этом всеобщее представлено в индивидуальном и через него, представлено исходно, имплицитно. Как в строении организма отдельного человека, так и всех людей есть всеобщие компоненты (сердце, желудок, мозг и т. д.), есть особенные компоненты, обусловленные «интериоризацией» условий жизни на стадии антропогенеза (цвет кожи, форма глаз, губ, строение волос и т. д.), есть индивидуальные компоненты, сложившиеся в результате «интериоризации» социальных условий жизни (мозговой субстрат психики, души, духа). Точно так же в человеке представлены как общечеловеческие, изначально характерные для абсолютно любого человека, так и «интериоризированные» общегрупповые (родовые, этнические, конфессиональные и т. д.) компоненты, причем как в формально динамическом, так и в содержательном аспектах. Таким образом, возникает проблема единства и множественности мира. Каким образом общий закон реализуется через множество особенных случаев и каков психологический механизм этой реализации в психике и душе человека?

В данной связи хотелось бы вспомнить о том, что С. Л. Франк [1956] называл душой и душевной жизнью. Душа, по Франку, позволяет интуитивно быть понятой и связать воедино прошлое и будущее, она промежуточное состояние, начало между временным потоком эмпирического телесно-предметного мира и актуальной сверхвременностью духовного бытия. Понятие же душевной жизни отличается от понятия души, ибо содержанием душевной жизни является слепая, хаотичная, иррациональная стихия бессознательного. И в этом смысле представления С. Л. Франка перекликаются с психоанализом. Анализ психики и души с необходимостью должен быть проведен не только на уровне сознания, но и прежде всего на уровне бессознательного. Переходя к анализу душевных

явлений, разум имеет дело с явлениями, которые проистекают из себя, но в большей степени — с явлениями, происходящими из бессознательного элемента души, того, что С. Франк называл «душевной жизнью». В бессознательном слитны все составляющие, которые разум стремится разделить и понять. Представление бессознательного, «переход» его в сознание не является прямым и непосредственным, а обязательно опосредованным через репрезентант, которым выступает другое или другой.

Мы задумываемся над вопросами: чем являются наши сны — внутренним или внешним способом представления? что представляет из себя мир аутичного ребенка? в чем специфика его способов представления и признанности положенного? что случается с пациентом, находящимся под наркозом? как понимать содержание галлюцинаций? Список вопросов можно продолжить, суть не в этом. Дело в том, что психика и душа по-разному экстравертируют содержание положенного. Существует два способа психической экстравертации — внешний и внутренний. К внешнему способу психической экстравертации относятся телесные паттерны, преобразования состояний тела. Внутренняя экстравертированность возможна в состоянии клинической смерти, галлюцинаций; различные физико-химические процессы в разных органах человека по-разному отражаются в процессе внутренней экстравертации.

Экстравертация того, что «положено», — единственный путь к осознанию этого «положенного», будь то психика, душа или дух. Экстравертация осуществляется в форме представления, проецирования своих исходно интровертированных психических явлений на внешний материальный мир, на внешние предметы и явления. Эта экстравертация возможна на всех уровнях только через «другое» (другой предмет, другого человека). Собственные изначально диффузные и интровертированные ощущения «извлекаются» посредством пока еще действующих из бессознательного души и духа и ставятся перед собой — представляются — в качестве свойств предметов («красный», «сладкий» и т. д.), что позволяет столкнуться с собственной психикой, первоначально бывшей глубоко внутри, бывшей интровертированной и бессознательной, как с «другим» — внешним предметом, явлением, человеком.

Собственная психика становится здесь репрезентированной (представленной) человеку посредством разнообразных свойств, параметров, характеристик окружающих предметов. Именно эту представленную психику, отнесенную к внешним предметам, спроецированную на них, и стала изучать психология, сделав своим предметом сознание. Можно сказать, что сознание — это экстравертированная, «представленная», спроецированная на внешний мир психика. Таким образом, психика может быть бессознательной, интровертированной, и может быть сознательной, экстравертированной.

Экстравертация психики дает возможность в дальнейшем экстравертироваться духу. И экстравертация души, и экстравертация духа, первоначально интровертированных и бессознательных, также реализуется через «представление», через отнесение к внешнему, к «другому», в данном случае — другому человеку, своих особенностей, потенций, свойств, связанных с душой и духом. Через это «представление» души, а затем и духа формируется самосознание.

Что же касается экстравертированности души, то речь может идти в большей степени о внешних способах, чем о внутренних. Вопрос о внутренней экстравертированности души как пронизанности души духом возможен в форме религиозного экстаза, переживания слитности с миром, доверия предчувствию и т. п. Внешняя экстравертированность души выступает как представление отношения души через «другого», в этом отношении можно обратить внимание на идею альфа-функции в психоанализе. В классическом психоанализе З. Фрейда символы (лестница, дом, нож и т. п.) в конечном счете выступают в определенном смысле результатом механизма экстравертации генетически транслируемых глубин психики. Хотя скорее всего речь может идти о результате экстернизации, т. е. об индивидуально освоенных механизмах в процессе развития человека. У Фрейда, возможно, то, что относится к «ид», связано первоначально с интровертированной, изначально «положенной» в бессознательное конкретного человека душой; то, что относится к «супер-эго», связано с «положенным»

в бессознательном (изначально, а затем прижизненно) Духом, а то, что относится к «эго», — с осознанием психики, души, духа. При этом «сила “я”» зависит от того, насколько эти пласты идеального в человеке экстравертировались. При «слабом “я”» в достаточной мере экстравертирована психика и слабо экстравертированы душа и дух, при «сильном “я”» хорошо экстравертированы и психика, и душа, и дух (недаром же говорят: «сильные духом»).

Человеческое в себе, свое идеальное человек сначала представляет, «видит» в другом человеке и только потом относит это к себе. А отнесение к себе есть признание. Принятие того, что было спроецировано на другого, есть признание тех или иных особенностей собственной психики, собственной души, духа, т. е. того содержания, которое находится «при знании», становясь первым шагом к принятию себя или поиску оправданий себя и отказу от того, что действительно присуще человеку.

Таким образом, соприкоснуться с идеальным в себе, познать собственную психику, душу, дух можно только через некоторую материальную форму — другой предмет, другого человека, себя как другого (своего тела, своих внутренних органов, своих потребностей и процессов в организме как «других», отличных от своей идеальной, духовной сущности). При этом на этапе первичной экстравертации психики другой человек — это сначала просто другой предмет, испускающий электромагнитные или механические колебания, молекулы химических веществ. И только на стадии экстравертации души, а затем и духа другой человек предстает во всей своей человеческой идеальности.

Выработанные в философии понятия «опредмечивание» и «распредмечивание» позволяют уточнить суть происходящих преобразований. На достаточно развитых уровнях общественной жизни ребенок в процессе первичной экстравертации своей психики, а затем и своей души, и своего духа проецирует их как на предметы, так и на людей, уже значительно преобразованных в ходе предшествующих этапов развития общества. В результате то, что извлечено изнутри и «представлено» в проекции на другое — на другой предмет, на другого человека, — претерпевает в этом процессе трансформацию, т. е. происходит распредмечивание того идеаль-

ного, что было заложено в этом предмете, в этом человеке предшествующими поколениями людей.

Вопрос о способах представления душевных состояний рассматривается и А. Адлером (стремление к превосходству, комплекс неполноценности, чувство общности и т. д.), и В. Райхом (телесная экспрессия, характерологический панцирь), и Л. Зонди (родовая предопределенность, радикалы судьбы), и Ж. Лаканом (язык, слово), и К. Юнгом. Вопрос о способах представления архетипов у Юнга дается через два механизма: через экстериоризацию видовых механизмов — коллективное бессознательное, где эти механизмы универсальны и не требуют научения; через экстравертацию индивидуальную, где ее механизмы формируются как системы установок в процессе жизни человека и накопления им внутреннего опыта осознания мира как его интерсубъективного содержания.

Признание чего-то споецированного в «представлении» на другое из себя, изнутри есть еще и распрямечивание внесенного другими, интериоризация опыта (внешнего и внутреннего) других людей. Это то, что Л. С. Выготский, А. Н. Леонтьев, П. Я. Гальперин рассматривали как переход извне вовнутрь, от внешней практической деятельности к внутренней умственной деятельности, то, что А. Н. Леонтьев называл присвоением («при-своить») выработанных предшествующими поколениями людей механизмов жизнедеятельности, механизмов способностей.

Установка как инструмент экстравертации

Экстравертация содержания психики и души человека может осуществляться через различные процедуры. Например, К. А. Абульханова-Славская выделяет такие, как проблематизация, интерпретация, презентация и категоризация [Абульханова-Славская, 1994], каждая из которых может быть интерпретирована на уровнях положенного, представленного и признанного. В связи с этим особое значение приобретает проблема у с т а н о в к и — одного из ин-

струментов реализации процесса экстравертации. Установка — это бессознательное проявление положенного, поскольку даже если установка сформировалась под влиянием вполне осознаваемой инструкции, то осознается именно сама инструкция, а не установка. Установка активизируется в проблемной для субъекта ситуации; установочная реакция требует когнитивной и эмоциональной интерпретации; установка презентуется в ситуации, принимаясь субъектом, становясь признанным для него; установка категоризуется, т. е. становится «положенным», освоенным опытом, переработанным и определяющим дальнейшее состояние и поведение человека.

Известно, что исследование понятия установки имеет довольно длительную историю, традиция рассмотрения понятия установки имеется и в психофизике, и в общей психологии (установка восприятия, *set* и т. д.), и в социальной психологии (*attitude*), где аттитюд функционирует одновременно и как элемент психологической структуры личности, и как элемент социальной структуры. При этом следует заметить, что природа установки трактуется по-разному в различных психологических концепциях. Причем история исследования установок знала как открытия, так и спад интереса к ним, связанный с затруднениями и тупиковыми позициями.

На наш взгляд, именно понятие установки позволяет не только связать внешнее воздействие и внутренний опыт переживания в ситуации, но и исследовать механизм перехода от интровертированности к экстравертированности. Через установку можно понять поведение человека, обусловленное влиянием объективных и субъективных факторов реальной жизни. При этом установка детерминирована как социальными закономерностями общества, так и духовными устремлениями человека. Субъективные факторы установки выступают как сложный комплекс, включающий в себя потребности, предположения и оценки этих предположений возможных действий, чувств и переживаний по поводу того, что должно делаться, что считается должным, социально приемлемым в обществе и т. п. Отсюда возникает понимание установки как положенного (потребности) и как процесса экстравертирова-

ния — как признанного, т. е. того содержания, которое связано с ценностными ориентациями человека, направляющими развертывание деятельности под влиянием установки.

Общепринятое содержание установки связано с пониманием ее как состояния готовности к деятельности, латентного, происходящего из опыта, имеющего предваряющее и регулятивное действие. В отечественной психологии классические исследования операциональных установок проводились Д. Н. Узнадзе, в работах которого установка рассматривается:

1) как готовность или отношение готовности к той или иной деятельности (как проявление положенного);

2) установка — это первичная реакция субъекта на ситуацию в форме первичного отражения этой ситуации (как процесс экстравертации души);

3) установка не является врожденным психическим феноменом или приобретенным, подобно навыку, на основе опыта; это проявление активности субъекта;

4) существует два уровня регуляции поведения, определяемых установкой: первый уровень связан с актуальной установкой, регулирующей импульсивное поведение, которое благодаря установке приобретает целенаправленный характер; в результате повторного воздействия ситуации вырабатывается соответствующая условиям установка, которая закрепляется, фиксируется — формируется второй уровень регуляции, т. е. фиксированная установка;

5) установка — это фактор, организующий, направляющий и регулирующий поведение личности;

6) в генетическом плане психическая установка занимает промежуточное место между физиологическими и психическими формами активности, она рассматривается как состояние, предшествующее сознанию («Обычно, — писал Д. Н. Узнадзе, — установки эти не осознаются» [Узнадзе, 1961, 201]. Однако ученый не относил установки полностью к области бессознательного. Наряду с бессознательными он выделял и осознанные установки. Процесс актуализации их происходит, по его мнению, благодаря воле [см.: Там же, 202—203]. Именно на этот момент указывает Ф. В. Бас-

син, отрицая полную неосознаваемость установок: «Может ли волевое усилие... быть направлено на нечто неосознаваемое? И если сама актуализация установки зависит от воли, то разве это не говорит о том, что речь идет об установке, которая еще до ее актуализации стала объектом сознания?» [Психологические исследования, 1973, 47]). Операциональные установки как бессознательные установки на целевой признак могут быть и бессознательными, и осознаваемыми. Дialeктика неосознаваемого и сознательного в установке достаточно сложна и связана с процессом представления, признания содержания своих интенций, степени понимания своих желаний, потребностей, сделавшихся «положенным» знанием или опытом, процессом, постоянно продолжающимся и корректирующим установки;

7) установка выступает как целостное состояние человека, как динамическая организация свойств и особенностей субъекта.

Д. Н. Узнадзе относит эти фиксированные установки к установкам на целевой признак, которые лежат в основе осознанных действий. Установки на целевой признак возникают вследствие автоматизации действий, многократного повторения действий, выработки навыков. Содержание цели деятельности, вначале осознаваемое человеком — п р е д с т а в л е н н о е, занимает в структуре другого, более сложного действия место условия его выполнения — п о л о ж е н н о е; происходит сдвиг цели на условие при автоматизации действия. Установки на целевой признак, согласно Д. Н. Узнадзе, потенциально контролируемы — п р и з н а н н о е, и вторичное их осознание происходит в случае затрудненности их выполнения.

Операциональные же установки на неосознаваемый признак имеют другую природу. Именно они выступают стереотипами, так как возникают в процессе непроизвольного подражания, приспособления к условиям среды. Они носят непроизвольный характер, изначально неосознаваемы, ригидны и косны. Они более устойчивы, так как установочный эффект в такого рода феноменах продолжительнее и сильнее, чем в установках на целевой признак. Такие установки характеризуют уровень психики.

Любой поведенческий акт (действие субъекта) представляет собой реализацию некой установки, выступающей определенным алгоритмом поведения. Установка определяет первичную форму субъективного целостного отражения и переживания ситуации, благодаря которой поведение приобретает целенаправленный характер. Если фактор, приводящий к актуализации установки, осознается человеком, то установка выражает в деятельности это содержание. Если этого осознания не происходит, то начинается процесс вытеснения субъектом личностного смысла происходящих событий. Сложившиеся у человека установки и представления обладают определенной устойчивостью. Нередко человек попадает в такую социальную ситуацию, которая противоречит сложившимся у него установкам, интенциям. Естественно, что тогда установка не может быть реализована в подобной ситуации. Находясь в данной среде, в такой ситуации и будучи не в силах ее изменить, человек бывает не в состоянии изменить ни свои убеждения, ни установки. В такой ситуации человек испытывает психологическое напряжение, возникает ситуация расходящегося поведения, несоответствия между намерениями и реальным поведением субъекта, сохраняющего мотивацию того поведения, которое установка потенциально обеспечивала, особенно в ситуации, касающейся основных, главных принципов человека.

Осознание установки, ее представление, т. е. ее выражение в знаковой (вербальной) форме, способствует ее широкому распространению в социальной среде, формируя типическое отношение к объекту установки. За психологической установкой открывается установка души, характеризующая отношение к отношению. Социальная установка, выраженная в знаковой форме, выступает как отношение к отношению, фиксируя отношение человека к признанному — отношениям, господствующим в группе.

Установка не просто показывает соотношение влияния внешнего опыта и его переработки и обратного влияния внутреннего опыта, демонстрирует трансформацию внутреннего опыта, достаточно долгая невозможность реализации установок ведет к постепенной трансформации потребностей и ценностей. Трансформация внешнего, т. е. отсутствие условий реализации установки,

приводит к активизации импульса бессознательного, импульса духа, приводящего либо к неприятию среды обитания, желанию и невозможности изменить ее, что в результате может дать толчок к депрессивным состояниям либо к страстному желанию «переделать» свою среду обитания, вызывающим активные действия: отъезд, а тем самым избавление от неблагоприятной среды; организация или вступление в социальные движения, — т. е. является стремлением к изменению. В дальнейшем при анализе бессознательного мы остановимся на формах проявления установок в связи с душевными и духовными устремлениями человека.

В ходе интериоризации установки происходит осознание некоторых компонентов своего представленного и преобразованного идеального, однако в этом процессе образуется и новый уровень положенного (уровень «прижизненно положенного» в отличие от «изначально положенного»), которое, как и любое другое положенное, не осознается, остается бессознательным до тех пор, пока не будет, в свою очередь, также представлено, поставлено перед собой посредством другого и, в силу этого, осознано и признано.

Таким образом, основные уровни идеального — дух, душа и психика — в своей всеобщей форме, обеспечивающей потенциальную возможность безграничного развития, связывают отдельного человека со всем человечеством. Это первая ипостась intersубъективности идеального в человеке.

Вторая ипостась intersубъективности идеального заключается в том, что перейти от собственной интровертированной и бессознательной идеальности к экстравертированной сознательной идеальности можно только через «другое» (а за всяким другим предметом, явлением в человеческом обществе скрывается другой — человек, люди, человечество). «Другое» в широком, собственно человеческом смысле — это то, что древние греки называли Логосом — как упорядоченным человеком и относительно человеческого представления бытием, в отличие от бытия как хаоса, как воплощением смысла через бытие человека.

В силу отсутствия в советской психологии понятия логоса, она пришла к использованию понятия смысла, противопоставив его

при этом понятию «значение» в качестве «для-меня-значения» (А. Н. Леонтьев). Используя же понятие логоса, можно сказать, что леонтьевский «смысл» — это «представленная» и «признанная» конкретным человеком часть Логоса как смысла бытия человека, извлеченного человеком из бытия.

Третья ипостась интересубъективности связана с интериоризацией, «присвоением» и «признанием» своим того, что было достигнуто и опредмечено другими, поколениями людей. Так, положенная в новорожденном ребенке возможность быть «оречевленным» сначала является интровертированной и бессознательной, потом начинается ее «представление» в виде самостоятельно изобретаемых ребенком слов, относимых им к разным предметам (ребенок творчески создает свой язык, считают Д. Слобин и Р. Грин [1976]), а в ответ на свои бессознательные творческие речевые усилия ребенок получает нормы лексики и грамматики родного языка. Отметим, что значительная часть этих норм (особенно нормы грамматики) интериоризуется бессознательно, постоянно используется, но начинает подвергаться «представлению» только под влиянием организованного обучения и в силу этого становится признанной, а значит, понятой.

Таким образом, интересубъективность человеческого идеального (идеального как представленности законов мироздания в законах бытия человека и общества) характеризуется следующими основными особенностями.

Отдельный человек является единичной формой реализации человеческого способа бытия-в-мире. В нем, как и во всех людях, изначально положенными являются дух, душа и психика, обладающие в своей идеальности безграничными возможностями для развития. При этом только благодаря существованию и развитию духа, души и психологии (как массовидного эквивалента, аналога индивидуальной психики) общества в целом, этноса, рода и т. д. существуют и развиваются дух, душа и психика отдельного человека.

Информация, «положенная» в отдельного человека, может быть осознана только благодаря ее «представленности» на «другое», где

за «другим» скрывается человек или объекты его деятельности. Вне связи с другими людьми, природой дух, душа, психика отдельного человека не смогут перейти из своего интровертированного бессознательного состояния в экстравертированное осознанное состояние.

В процессе представления «представленное» приходит в соприкосновение с «опредмеченным» и, трансформируясь под влиянием опредмеченного содержания, «признается», т. е. происходит распредмечивание, интериоризация содержания, приводящие тем самым к формированию в идеальном человека нового уровня «положенного» — «прижизненно положенного».

«Прижизненно положенное», интериоризованное при этом не остается внутри отдельного человека в своем первозданном виде. То, что было интериоризовано разными путями, в разное время, благодаря разным «другим», приходит в соприкосновение, начинает взаимодействовать во внутреннем мире, объединяться и разъединяться, приводя к формированию таких новообразований «положенного», которые не были прямым результатом того или иного акта интериоризации.

Чтобы осознать, что за изменения произошли во внутреннем мире человека, что за новообразования там возникли, необходимо вновь осуществить «представление» через «другого» (речь, текст, модель или человек, группа, этнос), которому мы все это сокровенное представляем. В данном случае это представление прижизненно положенного приобретает форму экстериоризации, т. е. тех вкладов, которые вносит человек в окружающий мир и других людей. Это тоже ипостась интересубъективности идеального, только в ином аспекте — в аспекте ответственности за развитие других людей и общества в целом.

Человек интересубъективен и в материальном, и в идеальном отношении: он рожден другими людьми и, став половозрелым, дает жизнь другим людям; он развивает потенции духа, души, психики, распредмечивая знаковые образования культуры, созданные другими людьми, и то, что он развил в себе, вновь возвращается в культуру — для других, для признания другими. «Признание»

требует обязательного участия другого человека. Только если другой признает спроецированное нами, признаем его и мы сами.

Возникает вопрос: может ли человек познавать свой внутренний мир, свое идеальное — дух, душу, психику, не обращаясь к «другому», без «другого»? Это возможно только на этапе интериоризации, когда «другой» уже идеально присутствует внутри данного человека, «положен» в нем, что и позволяет относиться к себе как к другому. В сфере духа это внутреннее признание (или непризнание) представленного проявляется в форме совести, вины, стыда, раскаяния через ощущение сопричастности миру, другим людям, универсальной предопределенности человека.

Глава 2

ФОРМИРОВАНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ПСИХИКЕ И ДУШЕ

Развитие идей о психике и душе в античных и средневековых учениях

Обращаясь к изучению различных отраслей психологического знания, рассмотрим смысл, значение самого названия предмета «психология». Обычно это слово переводится на русский язык как «наука о душе», корни этого сложного слова связывают с греческими словами $\psi\upsilon\chi\eta$ («душа») и $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ («логос»). Тем не менее толкование слова «психология» обусловлено отнюдь не прямым переводом с греческого. Перевод второй части слова (логос) как учения или науки связан с тем, что это слово появляется впервые в XVIII в. — веке Просвещения — в работах немецкого философа Христиана Вольфа. И именно толкование слова «логос», сложившееся в XVIII в., начинает использоваться позднее, т. е. «логос» как наука или учение.

Поскольку понятия и «психе», и «логос» были порождены греческой мыслью, то нам представляется важным и интересным обратиться к пониманию логоса в древнегреческой мысли. Если обратиться к толкованию понятия логоса греками, то можно считать психологию не только сводом знаний, а наукой, изучающей проявления и явления души в общем законе бытия, в неделимом существующем мире.

Греческое слово $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ понимается сегодня достаточно многозначно. Первичный же смысл этого слова, вкладываемый греками, — это понимание логоса как некоего горизонта существования мира, о котором говорится, о котором известно, который определяет существование и деятельность человека. Например, М. К. Мамардашвили подчеркивает: «Первичный смысл Логоса — собрания всего того, что, знаем мы или не знаем, относится к делу» [Ма-

мардашвили, 1997, 61]. Таким образом, логос — это нечто собранное, сочлененное, выделенное из всего существующего, но тем не менее не сводимое к отдельному существующему явлению или человеку, некая сущность, отличная от его отдельных частей, то, что определяет существование мира. Логос — это «правило нашего перечисления», нашего знания. Он обладает своим собственным содержанием и соединением всего сущего, своей логикой существования. Такое понимание мы находим у Парменида и Гераклита.

Позднее у Аристотеля смысл этого понятия существенно изменяется: под логосом начинает пониматься логика, логические способности, свойства человеческого языка и мышления.

Первоначально же логос сливается с бытием, он и есть бытие, но бытие, требующее своего понимания, своего осмысления, своего «перечисления», о котором говорят, именно через осмысление бытия и возможна реализация бытия как становление и преодоление окружающего хаоса. Это бытие не вещественное, это не отдельные вещи, а «бытие существующего» [Мамардашвили, 1997, 64], самореализация которого происходит через человеческое понимание. Таким образом, логос — это бытие, пронизанное человеческим осмыслением, пониманием, но не существующее как пустое, «равнодушное» и явленное. Это бытие не существует как пустое пространство, оно не сценическое пространство, на котором играется пьеса. Бытие, пронизанное Логосом, проявляется как осмысление существования человека, как реализация мира в качестве сочленного со-бытия мира и человека. Это бытие, где смысл, горизонт известного позволяют через осмысление и определение мира переосмыслить и оформить явления существования феноменов мира в некий целостный мир. Логос позволяет понять мир как некую целостность, как мир события, в котором через осмысленное выражение логоса человек осуществляет свою жизнь и самого себя. Именно целостность «мир — человек» и позволяет разрушить хаос рядоположенного существования феноменов, превращает хаос в некую систему мира, упорядочивает существование человека. Тем самым логос проявляется в существовании человека как целеполагание, хотя и не всегда явное, интуитивно чувству-

емое, требующее осмысления и переживания, воплощения в жизненном мире человека, в его душевных муках.

На наш взгляд, исследование бытия как проявления логоса в понимании греков крайне важно для современной психологии: понятие логоса позволяет выразить и понять некий неявно выраженный смысл бытия, который в нем заложен только тем, насколько человек осмысляет и «перечисляет» все существующее, а тем самым одновременно осуществляет поиск этого смысла. Введение понятия логоса как закона и проявления этого закона в бытийности позволяет понять человека не как изолированное существо с его качествами и свойствами, а как человека, вписанного в мир в его существовании, как «производителя» этого мира. Логос позволяет понимать процесс функционирования человека в его становлении, созидании самого себя и своей жизни, реальности как осмысления и себя, и мира, превращения хаоса в понимаемый и принимаемый (или не принимаемый) им мир. Созидание и себя, и мира является проявлением качеств и свойств человека, появляющихся в преодолении бытия как хаоса и создании человеком своего собственного мира, своей семьи, своей вселенной, поскольку каждый человек — это вселенная. Логос как некий смысл бытия, данный неявно, угадывается человеком, или, как подчеркивал Мак-Дугалл, интуитивно ощущается в качестве некой цели, влекущей человека к определенной деятельности, к освоению мира и созданию самого себя через те эмоции, которые человек переживает, каким-либо образом предчувствуя интуитивно воспринимаемые цели бытия. В современной психологии социального познания процесс воспроизводства чувственных закономерностей мира происходит через процесс категоризации.

Тем самым логос как закон бытия и одновременно осознание этого закона бытия не может быть постигнут только лишь разумом, он требует работы всей внутренней, душевной сферы человека. Носителем логоса как закономерности существования мира, а тем самым и самого человека является душа как внутренний опыт, который имеет совершенно иные свойства, чем опыт внешний. Душевное движение не рассмотришь в микроскоп, здесь требуются другие методы исследования.

Можно сказать, что задачей психологии выступает исследование существования души, внутреннего опыта жизни человека в качестве конкретного существующего носителя логоса не только как закона, проявляющегося в бытии существующего, в рамках деятельности человека как активного существа, но и в его поисках смысла сущего, наработки смысла.

Человек как «носитель» внутреннего мира души через логос (как горизонт или смысл собственного существования) только и получает свое существование в процессе становления и себя, и своего мира, а тем самым и человеческого общества.

Отсюда, на наш взгляд, психология должна быть не только наукой, которая являет собой перечень, накопление знаний о человеческих феноменах и их проявлениях, но одновременно и наукой, изучающей существование и развертывание конкретных человеческих качеств, существующих в проявлениях бытия как логоса, в котором заключено все бытие существующего в качестве закона, смысла существования. Человек в своем существовании реализует себя, а тем самым реализует свои представления, знания, чувства, идеи, а следовательно, реализует законы бытия. Иначе говоря, человек и есть проявление невидимого логоса. В этом смысле реальность как осмысленность и пронизанность логосом наделяет человека энергией, неся в себе силу, которая питает существование и деятельность человека.

Действительность существует как бесконечное разнообразие, тогда как разум отдельного человека односторонен и ограничен, он не может охватить все это многообразие. Только в совместности существования общества, в интересубъективности существования и деятельности человечество приближается к всеохватности реальности. Сознание свойственно не только индивидам, но также и социальным группам, и обществу в целом. Основные формы общественного сознания — это религия, право, мораль, философия и т. д. Общественное сознание — это не просто сумма отдельных индивидуальных сознаний, но особый эмерджент, рождающийся из кооперации уникальных личных сознаний. Оно не существует вне индивидуальных сознаний и тем не менее обладает относительной автономностью, а также способностью подчинять себе сознание индивидов.

Таким образом, психология как наука представляет собой не просто набор основных понятий, описывающих проявление деятельности человека, его качеств или свойств, а дает понимание того, каким образом среда существования в определенное историческое время проявляется и формируется в определенных свойствах и феноменах человеческой души, каков механизм осмысления человеком своих внутренних феноменов, проявленных им в определенном состоянии своего существования в историческом времени и в данной среде.

Сегодня существует множество подходов, описывающих человека с точки зрения бихевиоризма, психоанализа, когнитивной психологии и других направлений психологической мысли. Каждое направление использует и выделяет основные категории, с помощью которых дает свое представление о человеке, свое понимание закономерностей человеческой деятельности, его поведения, его взглядов. В определенном смысле, наличие множества образов человека, отражающихся в различных психологических теориях и представлениях, существующих иногда в одних и тех же исторических рамках, констатирует выявление и высвечивание разных свойств и качеств человека, которые «требуются» в определенные моменты его существования и переживаются им как картины душевной жизни. Тот или иной образ человека существует как один из возможных образов мира и человека в связи с особенностями его существования «здесь и сейчас». Осмысление мира и роли человека в мире, проявляющееся в форме тех или иных «образов человека», и высвечивает смысл бытия мира и смысл бытия самого человека как выбора жизненного пути, самопознания и формирования, оказывающего в дальнейшем влияние на жизненный путь потомков.

Определение психологии как науки о существовании человека в его смысловых образованиях как проявлениях логоса требует рассмотрения человека в интересубъективных связях, как сознательных, так и бессознательных; рассмотрения человека через призму коммуникационного взаимодействия с миром, в который он включается и который он воспроизводит, как осознанно, так и бессознательно. А тем самым психология выступает как наука о душе, как

наука, постигающая существование в разворачивании феноменов, проявлении системных свойств и качеств человека в бытии как реализации некой целеполагающей силы, созидающей жизнь и деятельность исходя из анализа душевных и духовных явлений.

Итак, душа существует и реализует себя как проявление логоса. Остановимся на том, что греки понимали под бытием и логосом. Парменид говорил: «...в бытии нет ни проявления, ни прехождения» / «на нем <бытие> примет очень много различных, / что нерожденным должно оно быть и не гибнущим также, / целым, единорожденным, бездрожным... и совершенным» [Парменид, 1983, 296].

Исчезают и появляются отдельные явления, реалии мира, которые для человека являются эмпирическими состояниями («я могу быть взволнованным, расстроенным, веселым» и т. д.), но все эти состояния преходящи, и по отношению к этим преходящим состояниям, переживаниям есть нечто неизменное, неподвижное. Бытие — основание всех преходящих настроений и состояний. Человек, сталкиваясь с чем-либо, совершая действие и чувствуя раскаяние или радость, получает собственный опыт, извлекает смысл из бытия. Тем самым бытие становится опытом-смыслом, и в этом отношении оно и есть всеобъемлемое, всеобщее и одновременно актуализированное и становящееся, происходящее и делающее неявное (Логос) явным. Внутренний опыт человека, элементы душевных явлений не могут быть разняты в действительности, они не поддаются внешнему действию. Они могут быть разняты лишь логически, порождая опыт и смысл как некое понимание, которое начинает через отличное понимание внешнего и внутреннего освещать бытие. Такое понимание греками логоса как бытия связано с представлением об особой, отличной от предметного существования неделимой, всеохватывающей, завершенной сфере, включающей в себя и прошлое, и настоящее, а через цели и полагание — будущее. Так, у Плотина мир возникает в результате отпадения от единой мировой души. В умопостигаемом вечном бытии «...была некоторая природа, беспокойно суетная и стремящаяся господствовать над самой собою и принадлежать самой себе. Она хотела обрести больше, чем у нее было, тем она

пришла в движение, а вместе с ней в движение пришло время, и мы стали двигаться к всегда-будущему и позднешему, то есть все время к иному, а не к тождественному...» [Плотин, 1994, 7]. Таким образом, по Плотину, чувственный мир возникает благодаря стремлению к самореализации мировой души. Единое, причастное многому не может быть высшим началом всего сущего. Для этого существования должно быть некое сверхчувственное начало — Логос или Мировая душа. Это сверхчувственное начало пронизывает существование отдельных существ, но никогда полностью не разделенных, ибо они связаны логосом в определенных отношениях. В греческой философии в качестве отдельного начала выделялись различные субстанции. Логос как положенное начинает получать различные варианты представленности. Начиная от апейрона Анаксимандра, который материален, веществен. Как подчеркивает А. Н. Чанышев, Анаксимандр «свое бесконечное сделал неопределенным, безразличным ко всем стихиям... Как генетическое начало апейрон должен быть беспредельным. Чтобы не иссякнуть. Как субстанциальное начало апейрон должен быть беспредельным, дабы он мог лежать в основе взаимопревращения стихий... Сам по себе апейрон вечен... Апейрон все из себя производит сам» [Чанышев, 1981, 129—130].

У Гераклита Логос выступает как объективный закон мироздания. Этот закон проявляется как принцип порядка и определяется как некая мера, он проникнут разумом. Гераклитовский «огнелогос» присущ не только всему мирозданию, но и человеку, пронизывая его душу. Душа имеет два аспекта: материальный и разумно-психический. Будучи проявлением Логоса, душа глубока и беспредельна: «Идя к пределам души, их не найдешь, даже если пройдешь весь путь: таким глубоким она обладает логосом» [цит. по: Там же, 135]. Эта идея о безразмерности пространства души выступает как гениальная догадка Гераклита. Телесная же жизнь ведет к умерщвлению души, но смерть тела вызывает к жизни душу. Душа в ее интровертированном, исходном виде действительно обладает безграничным логосом как безграничными возможностями. Идея науки в определенном смысле вытеснила понятие логоса, и у Аристотеля логос трансформируется в логику.

В связи с этими размышлениями греческих философов нам бы хотелось высказать несколько слов по поводу толкования бытия как проявления логоса в свете современной психологии. Можно сказать, что в действительности смысл бытия как бы заложен в самом бытии, но как некий неявный смысл, для греков — логос. Получить этот смысл бытия можно, если «присвоить» его. Что значит «присвоить»? Это означает: осмыслить мир, одновременно осмысляя самого себя. Но получить смысл бытия вообще, смысл и понимание мира человек может, только извлекая «свой» смысл из всеобщего бытия. В бытии есть все, но каждый понимает и «извлекает» свое понимание, свое чувство, свое предназначение, которое в то же время и всеобщее, ибо оно всегда существовало, существует и дает возможность осуществить его. Таким образом, всеобщее может быть понято лишь через извлечение, экстравертацию «своего» собственного понимания и чувствования смысла, через формирование своего собственного внутреннего, субъективного опыта жизни. Этот собственный внутренний, индивидуальный опыт души как в мозаике «складывается» и создает всеобщий опыт, который уже был заложен, — положенное, однако начинает существовать в момент его извлечения из проживания жизни. Человек получает некий внутренний опыт, сталкиваясь с внешним миром или со своим внутренним состоянием и переживанием. Этот полученный внутренний опыт «укладывается» в душе, если он принимается, признается, т. е. осмысливается, тем самым встраивается в существующие установки и представления человека.

Это извлечение смысла — смысла себя, смысла мира — и есть существование. Существование, которое становится из бытия и в то же время есть акт извлечения «представления», и «становит» это бытие.

Таким «механизмом» (если можно условно использовать этот термин) извлечения смысла, формирования опыта и знания и является для человека его душа. В современной психологии обращение к понятию души позволит рассмотреть человека в процессе осмысления, а тем самым — созидания своего бытия.

Душа человека понимается как некая связь между бытием и существованием. М. Мамардашвили считал: «Мы впадаем и как бы

выпадаем — в бытие и из бытия» [Мамардашвили, 1997, 47]. «Впадение» в бытие и есть понимание, чувствование и выражение сущности бытия (логоса), а «выпадение» понимается как эмпирическое существование, реальный мир жизни человека, мир, который он строит из содержания извлеченного опыта, сохраняющегося в его душе.

Итак, мы полагаем, что содержание слова «психология», имеющего греческое происхождение, не может быть сведено только к логосу, понимаемому как знание или наука, а необходимо должно включать смысл взаимосвязи бытия как сущего с существованием и эмпирическим проявлением деятельности человека, связанной с «вхождением» и «выходением» из бытия, как это вытекает из смысла логоса.

Отсюда возникает необходимость исследования в психологии пульсара жизнедеятельности и осмысления внутреннего опыта как овладения бытием, как изучения жизнедеятельности человека в свете бытия. Тем самым в психологии ставится задача изучения формообразования бытия как отдельного человека, так и этноса, общества в целом. Бытия, в котором формируются и существуют все закономерности жизни, актуализирующиеся через душу человека и душу народа. Эти представления, на наш взгляд, перекликаются с одной из задач психологии в XXI в., как ее сформулировал А. Г. Асмолов: «Психология тогда и только тогда станет наукой о человеке (подчеркнуто автором, разрядка наша. — *Авт.*), когда она вторгнется в мир и начнет понимать, подчеркиваю, понимать происходящее в этом мире» [Асмолов, 2002, 460].

Еще более сложную историю имеет первая часть слова «психология» — *ψυχή* («душа»). Произведем небольшой исторический экскурс, касающийся формирования и эволюции понятия души в истории науки, что немаловажно с точки зрения понимания человека современной психологией.

Вспомним, что происхождение слова *ψυχή* в мифологии связано с греческим мифом о Психее — красивой смертной девушке, в которую влюбился сын Афродиты Эрот. Афродита была крайне недовольна, что ее сын — небожитель — захотел связать свою судьбу со смертной женщиной, и заставила Психею пройти массу

тяжких испытаний. Огромное желание Психеи все преодолеть ради счастья с Эротом потрясло богов, и они помогли Психее выполнить все требования Афродиты. В свою очередь, Эроту удалось убедить Зевса сделать Психею бессмертной. С тех пор бессмертная «частичка» человека и получила название «психе» — душа. Психея, смертная женщина, обретшая бессмертие, стала символом души. Таким образом, уже в мифологической форме в греческом мышлении закладывались представления о душе человека как вечной бессмертной ценности. Но это бессмертие не дается человеку само собою: чтобы попасть в сонм богов, душа должна преодолеть массу препятствий, должна страстно стремиться к образцу (идее). Одной из высших форм реализации этого образца (идеи) является Эрот — Любовь, воплощение бытия, жажда вечной жизни и красоты. Как указывал Платон, то, что «рождено в красоте», есть воплощение сущего, идеи. Стремление к образцу как к красоте, высшей упорядоченности сущего выступает основой душевных сил человека у греков. Так, Платон в восхищении красотой видит начало роста души. Любовь к красоте, к прекрасному рассматривается не просто как томление, а как восхождение от незнания к знанию, приближение человека к сущему. Это страстное стремление и обеспечивает гармонию и упорядоченность мира вообще и внутреннего мира человека, т. е. его души.

В религии душу традиционно понимают как нематериальную сущность человека, сопряженную с его индивидуальностью, с его «я». Богословы толкуют душу как бессмертную часть индивида, связанную с Богом, а духовность души обычно сопрягают с ее способностью быть связанной с духом (прежде всего со Святым Духом) посредством особой веры и интуиции.

Такое понимание души прошло долгую историю своего формирования. В философии, психологии, да и в целом в культуре такие понятия, как душа, душевные явления, душевная жизнь, психика, психическое, внутренний мир, «я»-концепция, сознание и т. п., имеют свою терминологическую историю и традицию, свои смысловые оттенки.

Как пишет М. Мамардашвили, «история в норме есть Азия, а в аномалии, в мутации иногда — греки, иногда — Возрождение...» [Мамардашвили, 1997, 308], рассматривая существование

мира как хаоса, который он называет «Азией», хаоса, с которым боролись греки и который поглотил их. Греков захлестнуло варварское окружение, инерция истории. М. Мамардашвили отмечает: «...напряжение самой авантюры (имеется в виду греческая мысль. — *Авт.*) было таково, что даже тех немногих осколков, которые остались, нам хватает на то, чтобы питаться во многих поколениях этими вот всего-навсего осколками» [Мамардашвили, 1997, 308]. Эти «осколки» заложили дальнейшее развитие понятий, относящихся к проблематике души, психики, сознания. Кроме того, эта «осколочность», дошедшая до нас, стимулирует своей недосказанностью выявление новых граней понимания существующего, в том числе и понимания души.

Но прежде чем остановиться на учениях древнегреческих философов, хотелось бы напомнить те представления, которые сформировались о душе в первобытных культурах. Исследователь первобытной культуры Э. Б. Тайлор следующим образом описывает эти представления: «Душа есть тонкий, невещественный человеческий образ, по своей природе нечто вроде пара, воздуха или тени. Она составляет причину жизни и мысли в том существе, которое она одушевляет. Она независимо и нераздельно владеет личным сознанием и волей своего телесного обладателя в прошлом и настоящем. Она способна покидать тело и переноситься быстро с места на место. Большею частью неосязаемая и невидимая, она обнаруживает также физическую силу и является людям, спящим и бодрствующим, преимущественно как фантазм, как призрак, отделенный от тела, но сходный с ним. Она способна входить в тела других людей, животных и даже вещей, овладевать ими и влиять на них» [Тайлор, 1989, 213.]

Аналогичное представление о душе как тени, воздухе сложилось и у древних славян. Известный исследователь русского фольклора А. Афанасьев утверждает: «...душа понималась как существо воздушное, подобное дующему ветру. Язык сблизил оба эти понятия, что наглядно свидетельствуется следующими словами: *душа, дышать, воз(вз)дыхать, вд(ы)дыхать, дух (ветер), дуть, дунуть, духом — быстро, скоро, воздух, воз-дыхание, вз-дох*» [цит. по: Вулис, 1991, 80—81].

Э. Б. Тайлор, так же как А. Афанасьев, отмечает, что душа, по воззрениям древних, связана с «тенью», потеря которой гибельна для человека. В понятие души вкладываются атрибуты различных жизненных представлений. Понятия о жизни, сердце, дыхании, призраке сливаются в понятие душа. Тайлор подчеркивает: «Понятие о душе как дыхании может быть прослежено в семитической и арийской этимологии и доведено, таким образом, до главных источников мировой философии. У евреев “нефеш”, дыхание, употребляется для обозначения “жизни, души, ума животного”, тогда как “руах” и “нешама” представляют переходное от “дыхания” к “духу”. Этим выражениям соответствуют арабские “нефес” и “рух”. То же самое встречается в санскритских словах “атман” и “прана”, греческих “психе” и “пневма”, в латинских “анимус”, “анима”, “спиритус”» [Тайлор, 1989, 215].

Аналогичные представления лежат в основе анимизма — веры в скрытое, невидимое душевное начало, в существование невидимой души видимых вещей. Душа, будучи бессмертной, может странствовать и не только переходить от одного человека к другому, но также странствовать по телам животных и растений. Странствование души проявляется в представлениях о том, что человек, находящийся в бесчувственном или бессознательном состоянии, «остался без души». В буддистских учениях существуют представления о разумной душе и животной душе, и если разумная душа будет похищена злым демоном, то у человека остается лишь животная душа, его органы чувств и память слабеют, и он начинает хиреть. Аналогичные представления можно отметить и у древних славян, что находит свое проявление в современных поверьях и предрассудках. А. Афанасьев отмечает, что «...многие еще и теперь не решаются снять свой силуэт, основываясь на суеверной примете, по которой снявший с себя такое изображение должен умереть в течение года; другие запрещают детям смотреть на свою тень и на свое отражение в зеркале: иначе сон ребенка будет беспокоен и может легко приключиться какое-нибудь несчастье. Когда кто умрет в доме, то все зеркала занавешиваются, чтобы покойник не мог смотреться в их открытые стекла. Зеркало отражает образ человека — так же, как гладкая поверхность воды, а по серб-

скому поверью человек, смотрясь в воду, может увидеть в ней свой смертный час...» [цит. по: Вулис, 1991, 81].

В этих высказываниях — два в чем-то сходных, а в чем-то различных представления о душе: с одной стороны, душа равна отражению, тени, а с другой, душа существует как нечто внешнее по отношению к человеку и его судьбе, с помощью чего можно воздействовать на его судьбу.

В одном случае душа, равная тени, обладает особой энергией, силой, организующей тело изнутри. В другом случае душа, понимаемая как отражение, как некая внешняя сила по отношению к телу, обладающая предсказательной способностью, предопределяет развитие судьбы человека, чаще всего опасной для него. Так, Д. Фрезер в «Золотой ветви» отмечает: «Душа-отражение, будучи внешней по отношению к человеку, подвержена почти тем же опасностям, что и душа-тень. Зулус не станет смотреть в глубокую заводь, потому что, как ему чудится, в ней скрывается чудище, которое может унести его отражение, и тогда он пропал. Басуто утверждают, что крокодилы обладают способностью умерщвлять человека, увлекая под воду его отражение. Когда кто-то из басутов скоропостижно и без видимой причины умирает, его родственники заявляют, что это, должно быть, крокодил взял его отражение, когда он переходил через реку... <...> ...в Древней Греции существовало правило не смотреть на свое отражение в воде... если человек увидел во сне свое отражение, греки считали это предзнаменованием смерти... Они боялись, что водяные духи утащат отражение или душу под воду, оставив человека погибать. Таково же, возможно, было происхождение классического мифа о прекрасном Нарциссе, который зачах и умер из-за того, что увидел в воде свое отражение» [Фрезер, 1980, 219—220].

На наш взгляд, следует обратить внимание на эти представления о душе, которые характерны не только для первобытных народов, но и проявляются в современной культуре. Мы уже ссылались на предрассудки, однако можно привести в пример и литературные произведения, например повесть «Портрет» Н. В. Гоголя или «Портрет Дориана Грея» О. Уальда, в которых описана зависимость реальной судьбы героя от изображения его на полотне.

Портрет как отчужденное отражение, как отчуждение души приводит к гибели человека, становится дверью в неизвестное, таинственное и опасное для человека.

В терминах современной психологии такое двойственное представление о душе может быть истолковано как «системное свойство организма». Системное свойство виртуально, его нельзя найти и измерить, оно находится везде и нигде, т. е. существует в каждом элементе системы и в связях между элементами, в то же время не концентрируясь ни в одном определенном месте органического целого. При исчезновении системного свойства индивидуальное тело разрушается, но общие принципы устройства целого как-то сохраняются («положенное»).

Что же касается описания отчуждения души в терминах современной психологии, то оно может быть представлено как отказ от себя, потеря «я», ведущие к гибели индивида. Но это другого рода разрушение, это разрушение проявляется как распад целостности, ведущий к разрушению телесности, жизни индивида вообще. Такое содержание понятия души как некой отчужденной силы нам кажется весьма важным, и в дальнейшем мы обратимся к этим представлениям подробнее.

Учение о душе проистекает из воззрений на мир как на универсум, одушевленное целое, что связано, как мы уже говорили, с учением гилозоизма. Гилозоизм осмысливал природу, мир как единое целое, наделенное душой, как некий живой мировой порядок, составленный восходящими потоками, формами, идущими от низших одушевленных тел к высшим формам жизни. Сами формы жизни различались в соответствии с различием форм души. Выделялись минеральная, растительная, животная и человеческая души. В гилозоизме душа и жизнь приписываются не только людям и животным, но также явлениям и вещам — рекам, камням, деревьям и т. д. Формы жизни дифференцировались в соответствии с формами души.

Примитивная психология должна была признавать в животных те же характерные особенности, которые приписывались и человеческой душе: жизнь, смерть, волю, мышление. Э. Тайлор приводит немало свидетельств представлений примитивных народов

о душе животных как при жизни последних, так и после их смерти: «Североамериканские индейцы верили, что каждое животное имеет свою душу и каждая душа — будущую жизнь. Душа каждой собаки отправлялась, по убеждению туземцев, служить своему хозяину в другой мир. У племени сиу привилегия иметь четыре души не ограничивалась лишь человеком, но распространялась и на медведя, наиболее человеческого из животных. Гренландцы думали, что душу больного человека колдун может заменить свежей, здоровой душой зайца, оленя или ребенка... Античные воззрения признают в животных только низший разряд души — “анима”, а не человеческой “анимус”. Так, Ювенал говорит: “При происхождении таковых общих творец дал им только души, а нам также и дух”» [Тайлор, 1989, 235].

Некий род души приписывается и растениям, поскольку они также живут, умирают, болеют, являются здоровыми и т. д.: «Души деревьев и растений следуют по особому и несколько неопределенному пути» [Там же, 252]. Так, учение о переселении человеческих душ предполагает переселение душ и в деревья, растения (можно вспомнить древесных духов — друидов, славянские божества или героев романа Айтматова «Пегий пес, бегущий берегом моря»).

Гилозоистские представления о душе в древнегреческой философии чаще всего связывают с именами Фалеса, Анаксимандра, Демокрита, Гераклита.

Нам представляется важной мысль гилозоизма о структурности души, т. е. существовании некой общей природы души, что признавалось и другими философскими и религиозными учениями, но воплощение, реализация этой природы души трактовались по-разному. Идея о структурности души очень важна для современной психологии, во-первых, как проблема научного исследования некоего общего основания, начала всего сущего, а во-вторых, структурность души может быть рассмотрена как ступени развития души, как освоение этих ступеней и развитие человека. В этой связи следует обратить внимание на идеи Н. О. Лосского, который рассматривал человека как существо идеально-реальное. Человек в своем конкретно-идеальном бытии у Лосского есть воплощение

идеальной субстанции, но не идентичен ей, поскольку является реальным существом, субстанциальным деятелем, обладающим самостоятельным бытием и душой.

Идея множественности и структурности души в современном понимании психики позволяет не просто констатировать сложность психической реальности человека, но и исследовать взаимодействие различных структур душевной жизни индивида и группы в их реальном воплощении.

Остановимся на развитии представлений о душе в греческой философии и религии, а также в христианстве. Древнегреческие учения дают многообразные представления о душе. Пифагор учил, что душа имеет Божественное происхождение, существуя до и после смерти. Бог же связывался им с числом «семь», существующим «как равное самому себе и отличное от всех других чисел» [цит. по: Реали, Антисери, 1994а, 33]. Душа же, по Пифагору, изменяется, мигрирует от тела к телу, меняя телесную оболочку, «соматос». Душа по причине первородного греха вынуждена воплощаться в «разные тела», и не только человеческие, ради искупления своей вины. Цель же жизни человека понимается как освобождение души от тела через ее очищение для жизни среди богов.

Идея структурности души как осуществленного бытия индивида появляется у Гераклита, который различает душу взрослого и душу ребенка. Согласно Гераклиту, по мере взросления душа становится все более «сухой и горячей»: «Степень влажности души влияет на ее познавательные способности: “сухое сияние — душа мудрейшая и наилучшая”», а потому ребенок, у которого более влажная душа, мыслит хуже, чем взрослый человек. Точно так же «пьяный шатается и не замечает, куда он идет, ибо душа у него влажная» [цит. по: Ярошевский, 1996, 27]. Сухой, огненный компонент души — это ее логос. Отсюда и понимание души, связанной с логосом, как имеющей в себе развивающее, творческое начало — «самовозрастающий логос». Гераклит различает и души взрослых людей в связи с полнотой их существования. Для него Логос является существующим бытием, что полностью актуально развернуто и поэтому позволяет понять и осуществить жизнь как

некоторую возможность для каждого отдельного человека. Выбор этих возможностей из положенного и предопределяет различие душ взрослых людей. Человек обладает некоторой полнотой существования как цельностью, но цельность существования всегда противоречива. Противоречивость существования выражается противоречием между пониманием и непониманием, между душой и телом, поэтому жизнь отдельного человека не является полной в силу его противоречивости и невозможности осуществить все грани своего бытия, все грани возможного. Такая возможность существует только для всего сообщества людей в целом и осуществляется в их коммуникативном взаимодействии и существовании.

Эта противоречивость существования, неполнота и невозможность абсолютно реализовать целостность и есть реальная полнота жизни. Различие между душой ребенка и душой взрослого, между душами взрослых людей объясняется тем, что каждый человек своеобразно в процессе своей жизни пытается достичь полноты исполнения своей жизни, но никогда этой полноты не достигает. По Гераклиту, Логос один, и все к нему приобщены, но никто не может войти дважды в одну и ту же воду, ибо само вхождение и есть бытие, и если мы совершили это вхождение, то все уже изменилось, и мы не можем ничего уже сделать иначе или сделать вид, что ничего не произошло. Входя в воду второй раз, мы омываемся всякий раз другой водой. Но мы и сами меняемся, в момент погружения мы уже другие, не те, что были.

Именно греки вводят в понятие души понятие времени как изменчивого начала в жизни человека, которое он лишь изредка констатирует и отражает. У Гераклита в сознательной жизни души как части бытия есть свои ритмы, которые не совпадают с обычным размером существования, с автоматизмом повседневности, и через них «прорывается» логос в виде неких измененных состояний души.

Пифагор положил в основу космоса число, в результате чего космос начинает пониматься как упорядоченное числом мироздание. Бог как «покровитель и господин всего остального» определяется как Вечное, равное себе самому и отличное от всего остального. Душа человека имеет Божественное происхождение.

Некоторые пифагорейцы понимали душу как «гармонию телесных элементов», что приводило к противоречию с пониманием души как чувствующей и стало основанием для понимания души Платоном на новой основе.

Открытие Платона — это открытие реальности сверхчувственного, надфизического пространства. Он постулирует существование некой последней причины, которая и есть подлинная причина, нечувственная, но умопостигаемая. В диалоге «Софист» Платон подчеркивает: «...истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи» [Платон, 1971, 246]. Таковой причиной всего сущего является идея, чистая форма, красота-в-себе. Умопостигаемая реальность обозначается им в терминах «идея», «эйдос», «форма» и является сущностью, целостностью. Эта умопостигаемая реальность не меняется, ибо иначе она не может быть предельным основанием и высшим смыслом.

Мир идей как общее основание для многих предметов не может открыться чувствам. По отношению к чувственным вещам их «виды» («идеи») выступают одновременно как их причины и образцы, по которым они были созданы, и как цели, к которым они стремятся, и как понятие об их общей основе.

В силу этого идея у Платона выступает неким условием упорядочения мира, а не просто тем, что является единым и общим для ряда вещей, так как идея одновременно есть и цель, и причина, и стремление, прежде всего стремление к благу. Истинным бытием обладают эти бестелесные, нематериальные, умопостигаемые «виды» («идеи»), а материальный мир — это «небытие». Чувственный же мир у Платона, как подчеркивает В. Асмус, «есть “среднее” между миром бестелесных “видов” (“идей”) и миром “небытия”, или “материи”, дробящей единство “идей” во множество вещей, отдаленных друг от друга пространством» [Асмус, 1965, 16]. Идеи Платона, как подчеркивает М. Мамардашвили, выступают в виде некой упорядочивающей структуры, «абстракции порядков, которые сами существуют в виде порядков и порождают другие порядки» [Мамардашвили, 1997, 148]. Место пребывания идей — «занебесная область», как ее называет Платон. «Эту область занимает бесцветная, бесформенная, неосязаемая

сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души разуму» [Платон, 1965а, 247]. Все чувственные вещи, а в том числе и человек, есть не только небытие, но и бытие, ибо в них есть нечто от бытия — т. е. от идей. И таким началом в человеке, идущим от «бытия», и является его душа. Но так как человек порожден не только идеей, но и материей (или «небытием»), то он не имеет истинного существования. Его мир — это мир «бывания», а не «бытия». Бытие идей неоднородно, это целые области неодинаковой ценности и реальности. Как подчеркивают Д. Реали и Д. Антисери, «Платон понимает свой мир идей как иерархически организованную систему, в которой идеи нижнего яруса подчинены более высоким, и дальше, и выше, вплоть до Идеи на вершине иерархии, которая есть условие всех остальных и не обусловлена никакой другой (не обусловлена, значит, абсолютна)» [Реали, Антисери, 1994а, 106].

Формирование и развертывание понятия души в философии Платона связано с такими понятиями, как идея и форма — то, что есть в человеке и оформляется в качестве человека в человеке, отталкиваясь от некоей неизменной основы. Неизменной основой всего сущего является вселенская душа. В диалоге «Федр» Платон говорит: «...Вселенская душа бессмертна. Ведь вечнодвижущееся бессмертно. А у того, что сообщает движение другому и само приводится в движение другим, это движение возникает, то не может никак и уничтожиться... Значит, начало движения — это то, что движет само себя» [Платон, 1965а, 208—209]. Человек получает частичку этой вселенской души как свою неизменную основу. Эту вечную и неизменную основу человека Платон называет вечной бесконечной душой. Душа как нечто основополагающее в человеке есть проявление идеи, она существует, обладая чертами бытия и существования, понимается как некое целое, способное производить, рождать другое или быть причиной этого другого, т. е. человека в человеке. Далее в диалоге «Федр» Платон замечает: «...бессмертно все движущее само себя, — без колебания можно сказать то же самое о сущности и понятии души. Ведь каждое тело, получающее движение извне, — не одушевлено, а движимое изнутри, само по себе, — одушевлено, потому что такова природа

души. Раз дело обстоит так, раз то, что движет самое себя, есть не что иное, как душа, то, значит, и душа не может возникать и должна быть бессмертной» [Платон, 1965а, 209].

Эти рассуждения об идее как конструктивном начале в человеке, как кристаллизации структур бытия очень важны для понимания души в современной психологии. Душа как человеческое в человеке оформляется, например, у А. Адлера в понятие социального стремления, бессознательного основания социальной коммуникации человека, отсутствие которого является одной из причин невроза.

Платон говорит: «Беспредельное множество отдельных вещей и свойств, содержащихся в них, неизбежно делает беспредельной и бессмысленной твою мысль» [Платон, 1971, 19]. Беспредельность и множественность вещей, рождающих бессмысленность мысли, порождают хаос в душе человека. Но если человек «повернет глаза души», он сможет понимать предметы, мир, а значит, и самого себя. Это выражение «повернуть глаза души» означает не удвоение мира, а возможность, имея идею вещей, понять эти вещи, т. е. сформулировать законы их существования и развития и тем самым осмыслить этот мир, «получить» цель своего существования.

Есть «зримое и безвидное», как отмечает Платон в диалоге «Федон»:

— Что же мы скажем о душе? Можно ее видеть или нельзя?

— Нельзя.

— Значит, она безвидна?

— Да.

— Значит, в сравнении с телом душа ближе к безвидному, а тело в сравнении с душой — к зримому?

— Несомненно... [Платон, 1965б, 359].

Душа, согласно Платону, сталкивается с «вещами, беспрерывно изменяющимися, и от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство и головокружение... Когда же она ведет исследования сама по себе, она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно, и так как она

близка и сродна этому бытию, то всегда оказывается вместе с ним, как тело остается наедине с собою и не встречает препятствий. Здесь наступает конец ее блужданиям, и, в непрерывном соседстве и соприкосновениями с постоянным и неизменным, она и сама обнаруживает те же свойства» [Платон, 1965б, 360]. Мир идей, существующий как абсолютная, объективная реальность, может стать предметом ума независимо от опыта, но посредством опыта: для «воспоминания» идеи мы должны чувственно воспринимать некие вещи.

Душа у Платона сопричастна идее как некоему конструирующему началу, но она причастна и миру телесному, т. е. вещественному, чувственному. «...Она вся проникнута телесным: их срастили постоянное общение, и связь с телом, и долгие заботы о нем» [Там же, 362]. Способность «повернуть глаза души», чтобы получить знания и о мире, и о себе как едином, феноменальном мире, и есть трансценденция. Душа понимается как нечто независимое в нас, что проявляется через полагание нами законов логоса в мире. Поскольку душа соразмерна сущности «постоянства и неизменности», то она способна не только воспринимать преходящие вещи, но способна понимать мир в его полноте, «вспоминая», как пишет Платон, то, что уже знала. Единственная реальность, которая существует, это и есть реальность настоящего, «здесь и теперь», а душа выступает как элемент непреходящего вечного смысла или идеи, через нее — душу — этот вечный смысл прорывается в хаос существования, придавая реальности осмысление, смысл.

Что же упорядочивает душу, что может сделать ее гармоничной? По Платону, гармония души соразмерна гармонии неба, небесной сферы, чисел, гармонии музыки. Платон замечает, что, только «усвоив природную правильность» (т. е. логос, закон), человек может справиться с хаосом в своей душе, с хаосом чувственных впечатлений. Человек должен соотноситься с чем-то неизменным, вечным, т. е. с идеей идей — логосом, что может помочь «вспомнить» о знании, которое есть всегда, но не дается душе без усилий. Чтобы получить это знание, человек должен «повернуть глаза души» на само восприятие, на тот миг, в котором он живет, который содержит в себе весь мир. Эта идея воплотилась позднее

в философии экзистенциализма Кьеркегора, а затем и в психологии экзистенциализма.

Представление Платона о душе позволяет рассматривать ее становление и ее бытие не отличающимися друг от друга, так как становление и есть бытие. Идея сопряжения сущности и существования в экзистенциальной философии и психологии, выделение сущности из существования, идея упорядочения хаоса впечатлений бытия некими существующими константами порождается и перекликается с пониманием категорий «идея» и «бытие» в философии Платона.

Рассматривая соотношение души и тела, Платон вводит оппозицию между ними как между сверхчувственным (душа) и чувственным (тело). По этой причине тело воспринимается не просто как пристанище души, но как склеп или тюрьма, в которой душа томится. В «Горгии» он пишет: «...Я слышал от мудрецов, что мертвы мы, и тело наше — могила наша» [цит. по: Реали, Антисери, 1994а, 118]. Тело рассматривается как источник зла, неприятностей, просто безумия. Смерть тела — это жизнь, ибо душа освобождается от тела, от его плена. В душе происходит борьба разумного ее начала с низменными желаниями. И если душа не может, не в силах сопутствовать Богу, она «исполняется забвения и зла и отяжелеет, а отяжелев, утратит крылья и падет на землю» [Платон, 1965а, 212]. Вселение душ в телесную форму, падение их на землю приводят к обреченности на искупительное перевоплощение. Отсюда у Платона мысль о переселении душ, которые могут вселяться как в тела людей, так и в тела животных или в растения в зависимости от того, насколько душе удалось приблизиться к благу.

Благо объявляется не только верховной причиной бытия, но и целью всякой души. Как отмечает В. Асмус, у Платона «...идея блага, по своей природе, выходит за пределы лишь познания: она сообщает предметам не только способность быть познаваемыми, но и способность *существовать и получать от нее сущность*» [Асмус, 1965, 16]. Таким образом, идея блага определяет не только познание мира, но и поведение, этические основания человека. Что должен делать человек, к чему стремиться? Платон, вслед за Сократом, основной заботой человека считал попечительство

последнего о душе, «забота о душе» означает ее очищение. Метемпсихоз как теория переселения душ у Платона связан с образом жизни души, с тем, насколько тесно душа была связана с телом. Если душа вела образ жизни, исключительно связанный с телесными страстями, вожделениями, то она настолько срослась с телом, что не сможет отделиться от телесного, ей уготована участь вновь соединиться с телом человека или животного. Душа, жившая по законам добродетели, воплощается в телах кротких животных или людей. И только «душа философа решительно презирает тело и бежит от него, стараясь остаться наедине с собой» [Платон, 1965б, 337]. «Философ» Платона — это не просто исследователь истины, а некий избранник, лучшим образом подготовленный и воспитанный, нацеленный на созерцание прекрасного, которое не является ни полезным, ни подходящим. Прекрасное безусловно и безотнositельно, оно запредельно по отношению ко всему чувственному, это сверхчувственное бытие, постигаемое не чувствами, но разумом. Человек, причастный и к бытию, и к небытию, может своими действиями усиливать в себе ту или иную сторону. Причастность к прекрасному, к бытию возвышает человека до истинно сущего. Если же человек уступает чувственности, он «тяжелеет», «теряет крылья души», подавляет в себе начала разума. Страсти чувственного мира только засыпают, как песком, навсегда приобретаемые знания души, но не могут их полностью уничтожить. Хотя эта неуничтожаемая возможность знания в душе существует, тем не менее, согласно Платону, необходим долгий и трудный путь воспитания души. Самый действенный способ воспитания — последовательное созерцание прекрасного.

По Платону, душа, познавая себя, должна отвлечься от всего, «остаться одна». Отсюда возникает возможность рассматривать понятие души как многоуровневое образование не только в ее существовании (как в гилозоизме), но и в познании.

Но как существование фиксируется в мышлении, как оно осознается (или не осознается) человеком? Осознается особым методом, согласно Платону — через «поворот глаз души», т. е. через конструирование и упорядочение феноменов души, и этого дос-

таточно для познания мира, ибо устройство души равнозначно устройству космоса, а также и устройству общества — полиса у греков (т. е. некой сотворенной человеком социальной материи). Таким образом, человек пластичен, он содержит в себе массу возможностей, которые существуют в бытии, но выбирает что-то одно — один путь, одну возможность из множества — чаще всего бессознательно, в зависимости от условий жизни, его принадлежности к этническим, культурным сообществам в то или иное историческое время.

Такой механизм познания Платон называет «припоминанием». Мир идей — абсолютная, объективная реальность, интеллект ее не производит, но собирает и сортирует идеи независимым от опыта способом: душа «вспоминает», ибо она хранит истинное знание в себе. Открытие «умопостигаемых» явлений уместно рассматривать как открытие априорного знания в философии. Если же устройство души равно устройству космоса, то и в душе всякий раз, когда она обращается к себе, есть и заключено всякое знание, которое можно понять благодаря существованию некоего органа узнавания, который можно назвать интуицией, или нравственной составляющей развитости личности. Это то, что И. Кант именует категорическим императивом.

Развертывание картин жизни и существования человека в таком сцеплении с миром идей и миром чувственных вещей описывается как жизнь души человека. Душа в данном отношении выступает как выражение многоаспектности и многомерности человека. Греки, в частности Платон, открыли особую ненаблюдаемую реальность, что дало мощный толчок к пониманию человека в его взаимоотношении с миром и обществом. В современной психологии понятие души должно включать в себя возможность описания внутренних событий жизни человека в их протекании, а не только в качестве картин переживаний отдельного человека, организацию этих личностных переживаний, возникающих под влиянием бессознательного, позволять описывать осмысление и упорядочение хаоса впечатлений, получаемых человеком в процессе познания, деятельности и коммуникации как некоего механизма освоения им мира. Фактически речь идет о положенном как механизме понимания мира через представленное и признанное.

Согласно воззрениям Платона, душа человека состоит из трех частей — разумной, аффективной, вожделеющей. М. К. Мамардашвили, описывая структурность души человека у Платона, отмечает: «...Есть у него [человека] чувственность, страсти, наслаждения, аффективная природа. И есть разум. Платон же сравнивает это с двумя конями. Есть пылкий конь, который стремится вперед, не стоит на месте, он быстр. А есть конь — разум, который рассчитывает. Значит, разум, скажем, в голове, а чувственность — это живот. Это чисто символические, условные обозначения. А есть еще и третье. Оно называется мужеством. Иногда у Платона это мужество олицетворяется в образе возничего, который управляет конями. Это не разум управляет конями, а мужество, заимствуя что-то от разума и что-то от чувственности» [Мамардашвили, 1997, 306]. Таким образом, нельзя полагаться только на ум, или только на мужество, или только на страсти. Душа не равна разуму, она понимается как взаимодействие, направленное вождением, желанием.

Эти размышления в какой-то мере перекликаются с размышлениями апостола Павла, который выделял в структуре человеческой души: 1) дух, 2) сознательную душу, 3) подсознательную чувственно-пожелательную сферу («плотские помышления») — то, что Платон называет вождением, 4) тело («плоть»). Как отмечает Б. П. Вышеславцев, «чувственно-пожелательная природа человека... связана с физическим телом и лежит, так сказать, между “телом” и “душой” ... 1) плоть как чувственно-пожелательная сфера подсознания, стоящая в предельной и таинственной близости к телу, и 2) плоть как тело, организм, изучаемый биологией» [Вышеславцев, 1994, 43].

Таким образом, идея сложности души, взаимоотношения ее структур, представленных у Платона, давала толчок к развитию представлений о душе. Как отмечают Дж. Реали и Д. Антисери, «...открытие Платоном двух измерений человеческого бытия стало настолько необратимым, что при последующих попытках отрицать одно из этих измерений, оставляя физическую природу человека как единственную, игнорируя духовную, смысл этого единственного начала обретал решительно иное содержание, чем прежде» [Реали, Антисери, 1994а, 120].

Идеи Платона о душе и психике служили и служат источниками новых тенденций и размышлений о природе человека не только в философии, но и в психологии, особенно современной, в частности социальной психологии, а также в психоаналитической традиции. Говоря о перспективах развития социальной психологии, П. Н. Шихирев, подчеркивает: «...перспектива заключается не просто в большем внимании к нравственному опыту вообще, деонтическим представлениям, нравственным чувствам, роли морали в обществе и т. п., но в переходе к исследованию психологического переживания, встроенного в такую систему переживаний, где системообразующим является установка к трансцендированию. И следовательно, речь идет не просто о развитии или трансформации традиции “понимания”, но о качественно новом повороте к сути природы человека, новой его модели как существа духовного в этом смысле» [Шихирев, 1999, 381].

Безусловно, существенное влияние на понимание души, связи души и тела, особенно в европейской философии и психологии, оказали воззрения Аристотеля. Мы не ставим своей задачей характеристики всех аспектов учения Аристотеля, нас прежде всего интересует развитие Аристотелем идеи Платона о предмете души и ее связи с бытием. Бытие, по Аристотелю, имеет не одно, а много смыслов. Все, что не есть чистое ничто, входит в сферу бытия — как чувственное, так и умопостигаемое. Бытие выступает либо как субстанция, либо как ее аффект, либо как активность субстанции. Высшие виды бытия, выделяемые Аристотелем, — это субстанция, качество, количество, отношение, действие, страдание, место, время, а также такие категории, как «иметь», «покоиться». Другая группа значений бытия — это бытие как акт и потенция, которые изначальны и существуют только взаимообразно. Бытие акциденций — это бытие случайное и непредвиденное, чистая случайность, тип бытия, который не связан с другим бытием существенным образом. Бытие как истина — это тип бытия собственно человеческого интеллекта, рассматривающего вещь как соответствующую либо не соответствующую реальности.

Большинство исследователей с именем Аристотеля связывают понимание души как предмета психологического зна-

ни я. Душа занимает одно из центральных мест в философии Аристотеля. Душа понимается им как нечто сущее, нетелесное, не-протяженное: «Прежде всего неправильно утверждать, что душа есть пространственная величина» [Аристотель, 1975, 407]. Душой может обладать только естественное тело, обладающее возможностью бытия. Энтелехия (осуществление) этой возможности и является душой. В трактате «О душе» Аристотель пишет: «...Душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же есть энтелехия: стало быть, душа есть энтелехия такого тела» [Там же, 394]. Душа понимается как суть бытия, форма Логоса, некая активность, возможность жизни. Материальная оболочка (тело) есть лишь форма, потенциал, акт которого есть душа. Поскольку различаются феномены жизни, то различаются и формы души. Аристотель вводит разделение души на вегетативную, чувственную, рациональную. Вегетативная душа — как начало жизни, управляющее и регулирующее биологическую активность, в том числе репродукцию, выступающую целью любой формы жизни. Такой формой души обладают растения. Животные обладают и вегетативной, и чувственной душой. Чувственная душа обладает ощущениями, из которых рождаются память, фантазии и опыт. Способность желать — единственный мотор для движения живых существ.

Чтобы обладать рациональной душой, человек должен иметь две другие — вегетативную и чувственную. Рациональная душа — это мысль и операции с нею. Рациональный акт аналогичен чувственному, поскольку он состоит в принятии «интеллигибельных» форм, но и существенно отличен от него, ибо в нем отсутствует смешение с телом. Интеллект в своем высшем проявлении отличен от тела, считал Аристотель. Интеллект дан человеку извне, он связан с Богом и остается в душе человека в течение всей его жизни. Интеллект не может быть сводим к телу, он трансцендентен по отношению к чувственному. Сверхчувственное в нас и есть Божественное. «Интеллект есть субстанциональная реальность и не подлежит порче. В самом деле, если бы он разрушался, то слабел бы, как дряхлеют старики. Случается, напротив, то же, что случается и с органами чувств. Если бы старик обрел здоровые

глаза, то видел бы как молодой человек. Старостью мы обязаны не душе, но субъекту, телу, в котором она находится, как это имеет место в случае опьянения или другой болезни. Мыслительная активность ослабевает, когда какая-либо внутренняя часть тела ослабевает или разрушается, но сама по себе она бесстрастна. Рассуждать, любить или ненавидеть суть аффекты не интеллекта, но субъекта, обладающего интеллектом, поскольку он им обладает. Поэтому человек умирающий не помнит и не любит. Помнить и любить — не собственные функции интеллекта, но субстрата, подверженного разрушению, интеллект же — нечто определенно наиболее Божественное и невозмутимое» [цит. по: Реали, Антисери, 1994а, 155]. Образ человека как существа прежде всего рационального — это один из первых и наиболее устойчивых образов человека в философии и психологии.

По Аристотелю, одновременно и душа связана с телом. Человеку как телесному существу присуща душа, она выступает как активная форма тела (энтелехия). «Невозможно, — пишет Аристотель, — чтобы бесконечное, существуя само по себе как нечто бесконечное, было отделимо от чувственных [предметов]» [Аристотель, 1981, 112].

Аристотель, вслед за Платоном, мыслит душу как способ организации тела через целесообразность. Способ организации Аристотель называет формой. «Душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью» [Аристотель, 1975, 412].

Понятия формы, энтелехии, актуальности, применяемые Аристотелем, описывают душу как упорядоченность, как «вечный двигатель», который предопределяет становление души. Например, душа ребенка имеет потенциальную способность стать взрослым, т. е. принять более совершенную форму. Взрослый и есть форма данного вида, форма как таковая, актуализированная форма, и в этом смысле она первична. Первичность актуальности в этой связи рассматривается как некая интеллигибельная связь и понимание того, что все явления души даны в умозрительной последовательности. Форма и выступает «вечным двигателем» развертывания умопостиганий реальности всех вещей, в том числе и души. При этом

рациональная часть души (нус) является вечной, бессмертной, ибо Аристотель понимает «нус» не как формально-логическое мышление, а как непосредственно данное, как схватывание реальности, так как предмет (бытие) и «нус» совпадают в своей сущности.

Особо следует подчеркнуть мысль о том, что, хотя душа есть некая неизменность, именно она придает определенность телу, отличая одно тело (индивида) от другого. Это и есть развертывание души, «жизнь» души. И это развертывание, эта жизнь души есть усвоение и устройство хаоса существования и стабилизация этого существования через введение в него «сущего» как понимания, как логики, как интеллектуальной деятельности. Мышление как бы стягивает формы, содержащиеся в чувственных образах, актуализируя их в виде понятий. Вот здесь-то, при стабилизации хаоса бытия, бесконечной вереницы чувственных впечатлений, и необходимо то, что Платон называл «мужеством души». Не всякая душа способна к стабилизирующему воздействию на бытие, а только мужественная.

М. Мамардашвили отмечает, что Аристотель обратил внимание на следующее: «есть вещи, которые не могут быть объяснены никаким взаимодействием частей и элементов, которые предполагаются существующими; они частично вступают в какие-то связи, соединяются, распадаются, и вот этим описанием распада и соединений (в разных комбинациях) можно объяснить наблюдаемое явление. ...Основная мысль Аристотеля... состоит в том, что мы называем бытием и к чему термин “бытие” прилагается, это нечто — индивидуальное, далее неразложимый лик» [Мамардашвили, 1997, 191].

Отсюда возникает понимание познания как чувственной способности души запечатлевать форму предметов. Это запечатлевание, существующее как уподобление, возможно потому, что все формы есть «мысль мысли» и определяются через такие качества, как движение, величина, фигура и т. п. Таким образом, человек может познавать мир, предметы через самого себя, ибо в нем и в вещах есть общее — сущность, форма, т. е. через абсолютные или универсальные сущности. А поскольку, по Аристотелю, актуальное реальнее потенциального, то мышление может быть толь-

ко о существующем, но не о возможном. Если мысль может существовать об актуальном, о реальности, о бытии, значит, мысль и рождается этим бытием. Итак, разум как неизменная часть души выступает как носитель организации и существенного порядка. Человек, понимаемый только как отдельное материальное существо, ничего не стоит, поскольку лишь понятие логоса (или формы) упорядочивает человека, вводит его в этот логос, и только вслушивание в логос с помощью разума может помочь человеку структурировать себя и социальную ткань жизни. Кроме того, общее (сущность), которое, по Аристотелю, заложено в нашей душе и является ее частью, в силу этого выступает условием и возможностью знания.

Подобные воззрения требуют в современной психологии развертывания картины живой жизни души реального, отдельного человека. Понятие души у Аристотеля, безусловно, позволяет преодолеть изолированность отдельного человека от мира, хотя душа для него в большей степени выступает не как особая живая реальность, а как способ организации человека как некой системы. Кроме того, представление Аристотеля о внутренней и бессознательной целесообразности природы души так или иначе является развитием представлений гилозоизма о структурности души. Понятие о структурности души, выделение ее отдельных пластов существования — эта плодотворная идея гилозоизма в той или иной мере возрождается сегодня и нуждается в обсуждении и дальнейшей проработке.

Учение Аристотеля о душе продолжается в его учении об этике. Деление души на три части — вегетативную, чувственную, рациональную — предполагает противоречивые стремления и интересы человека, противоречивые тенденции в его поведении. Вегетативная часть души никак не участвует в разуме, а следовательно, в ней нет ни пороков, ни добродетелей. Аристотель отмечает, что в душе человека есть нечто чуждое разуму, противоречащее и сопротивляющееся ему — страстная, аффективная сторона души: страсти, аппетит, которые заставляют человека прислушиваться к себе, могут править его поведением. Только разумная часть души способна вписывать вождения в рамки здравого смысла.

У Аристотеля душа имеет множество природных, как сказали бы сегодня — бессознательных, импульсов, которые разум призван ограничивать, вводя «точную меру», согласовывая импульсы и страсти с разумными добродетелями. Это согласование («средняя мера») поведения человека рассматривается как победа разума над страстями и инстинктами. Эта проблема соотношения разума, разумных добродетелей и неконтролируемых разумом инстинктов души и сегодня является весьма актуальной для современной психологии, в том числе практической: в практике консультирования, в работе со стрессовыми состояниями человека.

Высшая добродетель для Аристотеля — это справедливость, лишь она может определить меру всем благам. Сама рациональная душа человека у Аристотеля имеет два начала, так как связана с двумя сферами — реальностью, которая постоянно изменчива (в духе Гераклита), и с неизменными принципами. Отсюда две добродетели души — рассудительность и мудрость. Рассудительность определяет практическую мудрость и поведение человека, дает понимание, что есть добро или зло для него. София же — как высшая мудрость — направлена на созерцание неизменных принципов бытия. Эта созерцательная активность человека позволяет достичь высшего счастья, ибо мудрость выше практичности. Интеллектуальная активность не имеет никакой другой цели, кроме себя самой, она создает наслаждение в интенсификации этой активности. Как отмечают Дж. Реали и Д. Антисери, человеку, по мысли Аристотеля, «следует измерять себя с тем, что бессмертно, делая все доступное в нас наименьшей, возможно, по размерам, но наивысшей по силе и превосходящей все прочие. Животные непричастны к понятию счастья, ибо они лишены этой способности. Боги в блаженной жизни счастливы постоянно. Лишь человек имеет счастье в той мере, в какой способен достичь подобной активности созерцания» [цит. по: Реали, Антисери, 1994а, 158]. Однако механизм выбора человеком своего поведения остается у Аристотеля нерешенным.

В греческой философии возникает проблема, решение которой для психологии актуально и сегодня, — проблема связи души и духа.

Одним из великих неоплатоников, который поставил эту проблему, был Плотин. С его именем связано понимание «единого» как абсолютного начала, первоосновы, производящей самое себя. Плотин рассматривал «единое» как предшествующее всякому бытию и всякой действительности. Единое и есть начало всякого определения, всякого предела и границы.

Действительно, если у Платона душа сопрягалась с бытием и являлась онтологией бытия, то у Плотина возникает другой полюс существования и функционирования души: это прежде всего связь «дух — душа». У Плотина появляется понятие Мировой души, при этом Мировая душа существует у Плотина не как логос или упорядочивание хаоса по Платону, а как некая самостоятельная сущность. Мировая душа есть некий абсолют (*Absolutum* означает «отвязанное», «отпущенное», «отдельное», нечто находящееся на своем первоначальном месте) «Сама душа, имеющая Божественную природу, всегда остается в покое и пребывает в самой себе» [Плотин, 1994, 15]. Мировая душа, или «единое», находится на вершине идеального мира. Единое бесконечно и невыразимо. «Любое слово, что ты произносишь, уже выражает нечто... единственное выражение — “по ту сторону всего” — отвечает истинному смыслу» [цит. по: Реали, Антисери, 1994а, 244]. Единое несет в себе все основания любого бытия, является «потенцией всех вещей». Плотин задается вопросом о причине «единого». «Это — самопродуцированная активность», благо, которое само себя творит. Как же рождается мир вещей при покоящемся «едином»? Плотин выделяет два вида активности, два вида силы Мировой души: одна заключена в бытии, а другая изливается из обособленного бытия каждой вещи. Как подчеркивают итальянские исследователи, есть: «а) активность Единого, благодаря которой Единое есть и остается Единым, и б) активность, исходящая из Единого, благодаря которой из него проистекает все прочее» [Там же, 245]. Если единое есть потенция всех вещей, то дух становится всем, обнимая все идеальным образом. Таким образом, возникающая проблема соотношения между индивидуальной и Мировой душой приводит к вопросу приобщения индивидуальной души

к Мировой, индивидуальная душа оказывается как бы посредником между бытием и Мировой душой. Суть духа — чистое мышление, тогда как природа души заключается в даровании жизни всему чувственному, в упорядоченности, управлении им. Давая жизнь, душа остается сама движением, будучи началом этого движения, через душу дух пробивается в мир, сотворяя его.

При этом душа, в связи с ее сопричастностью Мировой душе, может познавать себя через обращение к самой себе. Она обращена на себя, на свои собственные проявления и действия. Взирая на себя, она себя хранит. Это «наблюдение» понимается как особая, не сводимая к другим деятельность. Впоследствии эта деятельность души получила обозначение рефлексии. Способность к самопознанию связана с тем, что «душа, принадлежавшая сверхчувственному миру», сливается своим бытием со всей целостностью бытия [см.: Плотин, 1994, /6]. Плотин выделяет разные виды души: 1) душа как чистая ипостась, остающаяся в тесном союзе с духом, — это «высшая душа»; 2) «душа всего» — как создающая, креативная сила, созидаящая космос; 3) наконец, душа, которая оживляет и создает отдельные тела. Все эти души берут начало и связаны с одной Мировой душой. Только душа в различных своих проявлениях наделяет материю, тело активностью, поскольку материя нуждается в душе, ибо только последняя и связывает материю с бытием. Активность человека зависит от его души, все ощущения и восприятия являются актами души. Любое восприятие для души, по Плотину, является формой созерцания интеллигибельного в чувственном. А значит, тело есть продукт логоса, т. е. Мировой души. Чувственная душа связана с более высокой формой души, которая способна воспринимать идеи, исходящие из высшей — Мировой души. Отсюда — необходимость рассмотрения индивидуальной души только через связь с неким «единым», которое впоследствии стало называться коллективной душой, коллективными представлениями и т. д. Свобода же души для Платона находится во влечении к благу посредством духа.

Таким образом, в античной философии были разные классификации видов и типов души, прежде всего в идеях Платона

и Плотина. Греками же были высказаны и догадки о сложной, противоречивой связи родового и видового в душе.

Христианская философия наследует античные представления о душе, рассматривая ее как нечто истинное, как мотивирующее начало телесности и поведения. Ф. Аквинский пишет: «Душа не действует, но человек действует посредством своей души». Св. Августин считал душу животворящим началом. Душа рассматривалась как некий «внутренний человек», как источник, мотивирующий и телесное, и волевое начало. Само же волевое начало воплощалось в памяти человека, заставляя его душу обращать внимание на самое себя, свои желания, свой выбор. Именно из этих рассуждений впоследствии формируется образ особого качества души, которое не сводимо ни к каким ее свойствам, — свободная воля.

Проблема структурности души становится еще более важной, возникает необходимость осмысления связи души не только с бытием и воплощением этой связи в собственном существовании, но и осмысления связи души и духа, в первую очередь, возможно, как принятие, понимание и следование этическим и моральным императивам.

Прежде чем остановиться на дальнейшем развитии представлений о душе, обратимся к тем теориям о душе, которые сложились в традиционных религиозно-философских учениях о душе и духе. Краткое обращение к такого рода знанию кажется нам важным, поскольку развитие представлений о человеке в психологии требует включения в научный оборот религиозного опыта и религиозных представлений, ибо они дают возможность нового осмысления таких «старых» понятий, как душа, например, и более полного осмысления существования человека. Тем более сегодня, когда все больше внимания в обществе уделяется месту и роли религии в жизни человека.

В первую очередь следует обратить внимание на различие понятий «дух» и «душа». Дух изначально понимался как свободное творящее начало всего существующего, всякой определенной вещи. Гегель в трактате «Философия духа» определяет Мировой

дух как свободную активность субстанции. «Субстанция духа есть свобода, т. е. независимость от некоего другого, отношение к самому себе. Дух есть само-для-себя сущее, имеющее себя своим предметом, осуществленное понятие» [Гегель, 1992, 25]. Душа же всегда связана с конкретным телом. Сегодня вновь актуальны проблема строения души и вопрос о количестве функций души человека. Суть проблемы: проста или сложна душа? Либо душа проста, и тогда она неспособна совершенствоваться, а человек не способен к изменению и развитию в своем существовании. Либо душа совершенствуется, в силу того что изначально непроста, что и заставляет человека стремиться к совершенствованию и развитию.

На наш взгляд, решение этой проблемы очень важно для понимания таких вопросов в психологии, как развитие души ребенка, описание картин душевной жизни человека или переживаний в душе человека в стрессовых ситуациях и т. п. Безусловно, представляет интерес для психологов рассмотрение взаимодействия души и духа в процессе развития человека, как это понимается в различных религиозных представлениях.

Дух, или Абсолют, понимается либо как личностный Бог, либо как персонифицированное бытие в качестве источника существования всего сущего, либо как внутренне присущий каждому человеку абсолют, как Святой Дух, просвещенный разум и т. д.

В Библии говорится о творении мира из ничего. «В начале Бог создал небо и землю». Создал через «слово». Так же создал Бог и человека. «И сказал Бог: сотворим человека...». Однако все сотворенное неравнозначно. Сотворенный человек — не просто одно из существ или объектов космоса. «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, подобию Нашему: да и владычествует он над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт. 1, 6), «...и тогда Яхве, Бог, создал человека из праха земного, и вдунул в ноздри его дыхание жизни...» (Быт. 2, 7). Дух Божий есть сила, которая творит, пробуждает человека. Дух сотворяет человека, вдохнув в него свою частичку и создав душу. Отсюда дух — это бытие, а душа — экзистенция, в силу чего душа

связана с телом, сохраняет форму своего тела. Но душа имеет общую природу с духом и сохраняет его черты, хотя несовершенна и ограничена.

В отличие от греков, в христианстве уподобление Богу связано не с интеллектом, а с исполнением воли Бога. Именно эта способность и возвышает человека над другими созданиями. Соппротивление же воле Бога лежит как первородный грех на человеке, с этим связаны страдания человека в земной жизни, чувство вины, искупление же этой вины невозможно, как считали греки, интеллектуальным путем или другой природной силой человека. Для спасения души необходимы содействие Бога, создавшего человека, участие в страданиях Христа и вера.

Человек в религиозных представлениях выступает как существо, наделенное не двумя измерениями (тело и душа), а тремя: тело, душа, дух. При этом душевное начало не равно духовному. Дух — это причастность к Божественному посредством веры, открытость Божественному слову, Божественной мудрости, Божественной воле, что и придает душе силу. Так, Филон Александрийский, во взглядах которого доминирует библейский компонент, полагал, что человек состоит из тела, души-интеллекта и Духа, который исходит от Бога. Душа обретает значимость после того, как Бог вдохнул в нее свой дух — «пневму». Момент, показывающий и реализующий сцепление человека с Богом, не интеллект, как у греков, а Дух, исходящий от Бога. Отсюда у Филона и три измерения человеческой жизни: 1) физическое — тело, 2) рациональное — душа-интеллект, 3) восхождение к Духу. Душа сама по себе смертна, она может стать бессмертной в той мере, в какой способна жить по Духу. Следовательно, мораль становится неотделимой от веры. А от познания космоса человек должен перейти к познанию самого себя, причем в момент познания, выходя за пределы себя, человек понимает, что то, чем он обладает, — это не его. То, чем человек одарен, дано Богом, и в момент познания человек возвращает это знание тому, кто его им одарил. Филон отмечает: «Необычайно высокая слава души в том, чтобы преодолеть свою тварность, свои пределы, связав себя только с нетвар-

ным, согласно Священным Писаниям, кои обязывают посвятить себя Ему. Потому-то тем, кто связал себя с Ним и служит Ему непрерывно, в наследство Он дарует сам себя» [цит. по: Реали, Антисери, 1994б, 30]. Христианство открывает мощные глубинные пласты человека, структуры его души, то, что присуще человеку, является его сущностью.

Сошлемся на работу Д. В. Пивоварова «Душа и вера», в которой он отмечает: «Существуют три основные религиозно-философские модели человека — одномерная, двухмерная и трехмерная. Одномерная модель очень проста: человек состоит либо из духа (спиритуализм), и тогда все остальное в нем чистая видимость, либо из материи (материализм), и тогда его психика — одна из функций материального мозга. Согласно дуальной модели, в человеке совмещены два начала, не выводимые друг из друга, а именно душа и плоть; душа — принцип тела, плоть — материя тела. Совместно действуя, душа и плоть образуют целое, тело. Что же касается духа, то он в дуальной модели описывается как один из моментов души: дух — разумная душа, высшая часть души. Триадичная модель человека четко разводит три начала — душа, дух и плоть, противопоставляет понятия душевного и духовного человека. Сторонники дуальной модели понимают под духовностью максимальное развитие всех свойств души, зачисляя в разряд этих свойств эмоции, чувства, волю, разум, интуицию и веру. Сторонники же триадной модели вводят в структуру души внешние чувства, волю и интеллект, а дух раскрывают как единство веры, интуиции и совести (мистического соприсутствия в сущностях)» [Пивоваров, 2003, 46]. Описываемые модели требуют своего отражения в психологическом осмыслении через введение в научный оборот понятия «душа» для понимания взаимоотношения тела духовного и тела плоти как соотношения духа и души, соотношения духовного и душевного в человеке, как описания разных человеческих типов, отражения взаимосвязи социального (общего) и индивидуального в человеке. Последнее положение более близко нашим представлениям и интересам, на чем мы в дальнейшем и остановимся.

«В сознании эллина, — пишет Д. Пивоваров, — тело не столь уж существенно для личности, поскольку душа стремится разлучиться с телом, а тело — как принцип индивидуации — скорее разъединяет людей, нежели объединяет; душа — бессмертное существо, способное жить вне смертного тела. Напротив, согласно Ветхому Завету, душа (нефеш) полноценно живет только в крови и сама мало чем от крови отличается; во время физической смерти человека душа просто вытекает наружу, например, с кровью, опустошается и, подобно тени, становится слабейшей формой жизни. Что же касается плоти, то она, скорее, связывает человека с другими людьми, народом, природой, нежели разъединяет его с ним. Поэтому по своему основному смыслу слово *basar* сопряжено с идеей социальной сущности человека» [Пивоваров, 2003, 53].

У греков «душа» — это бессмертная природа человека, в христианстве же душа и после смерти имеет нечто, и акцент перемещается с бессмертия на воскрешение, возвращение к жизни. Человек должен быть понят в его стремлениях и направленности, он сам должен понять, где он и куда зовет его история. В психологических исследованиях это вопрос о социальной направленности человека, о мере его ответственности в истории по исполнению воления судьбы, воления Бога, народа, его собственных предназначений.

В средневековой философии идея непосредственного присутствия Бога в человеке не требовала особых доказательств. Важнее было показать присутствие Бога в душе. Люди как сознательные существа способны войти в контакт с Богом благодаря тому, что они образ Божий, благодаря способности жить в Духе, благодаря памяти, пониманию и воле.

Эпоха Возрождения как эпоха реформаторства несла миссию очеловечивания посредством гуманистических идей, которые стремились дать человеку не только специальные знания, но знания, способствующие его общему развитию, развитию его духовной природы, и прежде всего через гуманистическую литературу, через произведения культуры. «Люди Возрождения... понимали собственную новаторскую миссию как миссию света, который разгоняет тьму, что вовсе не означает “исторически”, что сначала,

до этого света, была темнота, был скорее (если следовать метафоре) просто другой свет», — замечают итальянские исследователи истории философии Дж. Реали и Д. Антисери [1994б, 221].

Человек в воззрениях Н. Кузанского рассматривается как «микрокосм» на двух своих онтологических уровнях — на общем, так как он «связывает» все вещи, и специальном — уровне сознания, когда человек включает в себя образы всех вещей. Николай Кузанский отождествил противоположности — единое и бесконечное. Это отождествление противоположностей есть Божественное бытие, ибо «единое» не имеет противоположностей, ему «ничто не противоположно», замечает Н. Кузанский [1979, 51]. С. Л. Франк отмечал в этой связи: «Николай Кузанский, который абсолютное всеединство называет Богом, а систему частных определений — миром, именно в этом смысле говорит: лишь поскольку постигнуто единство Творца в Творце и творимом, постигнуто его подлинное единство, и наша мысль, преодолев “стену противоположностей”, вошла в “рай совпадения противоположностей”» [Франк, 1917, 320]. Человек свертывает в себе, сообразно природе своей определенности, все в мире. Человек есть бог, только не абсолютно, но человек есть и мир, но не конкретно, как вещи, он — микрокосм, или человеческий мир, т. е. внутри человеческой потенции есть по-своему все. Н. Кузанский пишет: «В человечности человеческим образом, как во Вселенной универсальным образом, развернуто все, раз она есть человеческий мир. В ней же человеческим образом и свернуто все, раз она есть человеческий Бог. Человечность есть... определенным образом единство, оно же и бесконечность, и если свойство единства — развертывать из себя сущее, поскольку единство есть бытие, свертывающее в своей простоте все сущее, то человек обладает силой развертывать из себя все в круге своей области, все производить из потенции своего центра. Но единству свойственно еще и ставить конечной целью своих развертываний самого себя, раз оно есть бесконечность» [Кузанский, 1979, 260]. Таким образом, Бог не является внешней, трансцендентной инстанцией по отношению к человеку, он глубоко имманентен ему. Это учение мистического пантеизма, опирающегося на внутреннюю жизнь человеческого «я» в процессе познания человеком самого себя.

Итак, подводя некоторые итоги нашим размышлениям о развитии понятий «душа» и «психика» в античных и средневековых учениях, можно выделить следующие основные моменты.

Понятием души мы во многом обязаны грекам. Греческая мысль формирует понятие души, с одной стороны, как особой самостоятельной сущности, сохраняющей связь с логосом, а с другой стороны — с телом, с миром материальных тел, с бытием. В греческой философии можно проследить эволюцию этого понятия. У Сократа душа рассматривается как сущность человека, Платон приводит рациональные доказательства бессмертия души, а у Плотина душа является одной из трех ипостасей: дух, креативная сила, оживляющая сила. Греки, признавая «психе» как сущность, основу человека, не мыслили самих себя вне понятий тела и души. Понятие души образно можно представить в виде некоего «моста», соединяющего в своей бытийности сущность и развертывание этой сущности в ее индивидуальной жизненной ситуации. Образ души в качестве «моста» как собственно субстанции и как некой взаимосвязи сущностей представляется нам весьма важным для понимания содержания понятия души в современной психологии. Введение категории «душа» в понятийную систему современной психологии позволит рассмотреть процесс индивидуального развертывания существования человека, индивидуальный выбор того или иного типа жизненного пути человека и построения его судьбы.

Древние открыли особую реальность психического и в метафоричной форме «н а м е к н у л и» на методы описания этой ненаблюдаемой реальности — души, при этом выделив ее особые атрибуты: невещественность и структурность. Были охарактеризованы основные типы души (Платон, Плотин и его рассуждения о Мировой душе, связи ее с индивидуальной душой).

Идея структурности души, идущая от гилозоизма, позволяет проанализировать всю сложность души и душевной жизни человека, подойти к пониманию души как эмерджента. В современной психологии идея структурности души развивается прежде всего в психоанализе — как соотношение сознательного и бессознательного.

С целью развития и перспектив исследования этапов формирования человека представляется плодотворной идея введения в содержание понятия души категории времени, и не только с точки зрения признания развития души как источника развития человека, т. е. изменения его душевных качеств во времени (душа ребенка — душа взрослого), но и с точки зрения понимания того, что человек, обращаясь к анализу бытия и самого себя, обращается тем самым к сотворению себя через временные константы, которые «врождены» или сформированы и усвоены, интиминизированы им в душе в то или иное социальное время. Эти временные константы могут быть поняты как временные ориентиры, которые фиксируются в таких выражениях, как *Новое время*, *Круговорот времени*, *Время, вперед*, как отождествление себя с временным промежутком истории, усвоение и использование стандартов времени — того, что Е. И. Головаха и А. А. Кроник именуют «концепцией времени личности в масштабах ее жизни» [Головаха, Кроник, 1984, 10].

Анализируя представления о душе в древнегреческой философии, мы обращали внимание на то, что душа человека структурировалась не только по отношению к всеобщему бытию, но и по отношению к полису. У Платона мир не удваивается, логос не обозначает чего-либо вне бытия, а человек, существуя в бытии, развивается и удваивается в нем. Полис — это социальная материя логоса, и человек, растворяясь в нем, становится человеком-гражданином, в отличие от раба. Дальнейшее развитие представлений о влиянии социальной общности на формирование и жизни, и души человека связано с анализом влияния больших социальных групп, что и породило в социальной психологии представления о «душе народа» у Вундта и «душе толпы» у Лебона, а затем и в современных представлениях, в частности в работах С. Московичи.

Следует подчеркнуть, что древние греки явно догадывались о сложном и противоречивом характере взаимодействия родового и видового в душе. Как мы отмечали, у Платона идея души есть родовое для видов душ. Любая индивидуальная душа отклоняет-

ся от совершенной идеи души. А у апостола Павла появляется трехмерная модель человека — описание трех типов людей (возможно, и типов народа).

У древнегреческих философов речь также шла о разных степенях осознанности мира душой как смутных и ясных переживаниях, что послужило основой для развертывания таких понятий, как сознательное и бессознательное в их связи и взаимодействии. Идущая от Платона идея о различных формах познания и самопознания души, а тем самым и бытия положила начало развитию в психологии понятий рефлексия и саморефлексия, а также анализу соотношения различных механизмов понимания и познания мира, теорий когнитивного соответствия.

Одной из важнейших характеристик души, описанных в философии, является ее самодостаточность. Это качество связано с возможностью и необходимостью обращения внимания души на самое себя, на собственные проявления для постижения себя и постижения мира, космоса. С точки зрения современной психологии одной из основных проблем, возможно, является вопрос о рефлексии, понимании и познании Абсолюта, отражении его в образе «я», который формируется каждым человеком как вопрос принятия или отрицания связи и влияния Абсолюта, Бога как общего, единого начала в душе человека на реалии его жизни. Это вопрос о том, как человек выстраивает свое собственное поведение исходя из личностных представлений об Абсолюте, в связи с реальностью единения индивидуальной души с Мировой душой, Абсолютом. Нам представляется, что эта проблема в психологии может быть рассмотрена с точки зрения взаимодействия индивидуальной и групповой души (например, души этноса), а также взаимодействия души и Духа.

Содержание того, каким образом эти феномены души обсуждаются и существуют в современном психологическом знании, на наш взгляд, должно предваряться анализом того «отрицания» по отношению к понятию «душа», которое разворачивалось в истории философии и психологии начиная с введения принципа «*cogito*» Р. Декартом в философии Нового времени.

Генезис и развитие понятий сознания и бессознательного в философии и психологии XVII—XIX вв.

Становление понятия «индивид» как отдельного, самостоятельного субъекта, в отличие от понятия «гражданин» греческого полиса или понятия «соборность» по отношению к человеку средневекового мира, начиналось с Возрождения и формировалось в Новое время. Отношение к идеям Нового времени о формировании человека как отдельного («атомарного») субъекта в современной общественной мысли неоднозначно. Как пишет С. С. Аверинцев, для Ж. Маритена Жан-Жак Руссо — «один из главных врагов “соборности”, виновников новоевропейского разврата мысли. Маритен усматривал деградацию западной мысли, как она поступательно выражена в деятельности “трех реформаторов”: Лютера, субъективизировавшего понятия веры, Декарта, произведшего то же самое с понятием мысли, и Руссо, распространившего настроенческий субъективизм и произвол на самую широкую сферу жизнеотношения» [Самосознание европейской культуры..., 1991, 205].

Не останавливаясь на причинах негативного отношения Ж. Маритена к позиции философов Нового времени и Просвещения, мы, безусловно, должны признать тот факт, что развитие идей индивидуализма, открытие субъекта как субстанции, центрированной вокруг сознания и «я» как его носителя, привело к изменению понимания взаимосвязи «человек — мир», изменило представление о человеке и его душе.

Становление субъекта шло как становление абстрактной личности вообще, главным отличием которой является наличие психики как некой феноменальности. Именно в «Размышлениях» Р. Декарта радикально противопоставлены чистая феноменальность и то, что начисто ее лишено. Выделение человеческой феноменальности проводится Р. Декартом как противоположность, оппозиция души и тела. Так, во втором размышлении Р. Декарт пишет: «Дух (*e sprit*)... предполагает, что все вещи, в существовании которых может явиться хотя бы малейшее сомнение, не существуют, но признает безусловную невозможность отрицать свое

собственное существование. Это... помогает духу легко отличить то, что принадлежит ему, то есть мыслительной природе, от того, что принадлежит телу» [Декарт, 1950, 330]. Психическое начало воспринималось как феноменальность, собственно сознание, то, что рассматривается внутри себя и как таковое существует. В «Метафизических размышлениях» Декарт пишет о некой силе, коварной и изощренной, использующей все, чтобы обмануть человека. Но если она обманывает его, нет никакого сомнения, что человек существует: пусть обманывает, сколько хочет, — она никогда не сможет превратить человека в ничто до тех пор, пока он будет думать. Следовательно, обдумав и изучив все с большим тщанием, Декарт с необходимостью заключает, что положение «я есмь, я существую» неизбежно истинно каждый раз, когда человек произносит его или постигает умом [см.: Там же, 342].

Фактически Декарт онтологизирует сознание. Субъективность понимается им как особый мир, сконцентрированный вокруг «я». Онтология сознания у Декарта существует как субъективная реальность. Дуализм Декарта позволяет отвлечься от «темной», телесной, стороны человека, сводя его сущность к душе. А тем самым человек в своей сущности, т. е. в своем мыслительном действии, в сознании определяется через противопоставление вещественному, природному и телесному. Для Декарта жизнь существует как множественность различных ее частей, не связанных друг с другом и не приводящих к тому, что «я» — здесь, «я» — есть. Что же порождает человека как самость, как субъекта в каждый данный момент? Такой единственной силой является мысль («Я пребываю в мысли»). «Но что же я такое? — задает вопрос Декарт. — Мыслящая вещь. А что такое Мыслящая вещь? Это вещь, которая сомневается, понимает, утверждает, отрицает, желает, не желает, представляет и чувствует» [Там же, 345]. Прозрачность «я» для самого себя и, следовательно, мысль в действии, бегущая от любого сомнения, указывает, почему ясность, как интуиция, — основное правило познания.

В принципе «*Cogito ergo sum*» Р. Декарта провозглашается изначальность бытия-как-сознания. Человек, по Декарту, — это мыслящая реальность. Причем бытие-как-сознание является ничем

не ограниченной активностью, способствующей человеческому могуществу и становлению индивидуальности. Эта активность заставляет мир подчиняться силе и господству разума и сознания именно как бытийному началу. Декарт отмечал, что природа, неживая материя есть просто *rex extensa*, протяженная вещь или субстанция, которая «оформляется» благодаря идеям, присущим *ego cogito*, как бы врожденным, но только тогда, когда ум заранее настроен на познание правильной исходной идеи, иначе будет хаос и безумие. Если *cogito* есть исходный акт, изначальный факт реальности, то бытие всего сущего есть бытие-как-сознание. Если *cogito* есть сознание человека, не отделимое от него как такового, то сознание начинает быть действенным началом всего сущего. Дж. Реали и Д. Антисери отмечают: «Как наше существование в качестве *res cogitans* принимается не вызывающим сомнений лишь на основании ясности самосознания, так любая другая истина будет принята, если проявит эти признаки... Философия больше не наука о бытии, она становится прежде всего гносеологией» [Реали, Антисери, 1996, 198].

Анализируя философию *cogito* Декарта, Гегель рассматривал идею тождества бытия и сознания как самую интересную и плодотворную идею Нового времени, позволяющую оценивать человека как активного субъекта, творца. У Гегеля мыслящая субстанция полностью поглощает протяженную, что выражается в идее тождества бытия и мышления. На такое понимание указывает М. Мамардашвили: «А принцип *cogito* утверждает, что возможность способна реализоваться только мною при условии моего собственного труда и духовного усилия к своему освобождению и развитию» [Мамардашвили, 1992, 110].

Таким образом, человек должен «удержать» усилие, «удержать» мысль, чтобы мысль могла порождать другие мысли. И такой «процедурой», создающей возможность «удержания» мысли, является принцип сомнения. Сомнение, по Декарту, — это особое сомнение, которое Гуссерль впоследствии называл «феноменологической редукцией». И отсюда «мысль» у Декарта — это все сознание, которое включает в себя и мысль, и чувство, и волю, и действия.

Представление Декарта об *ego cogitare* в дальнейшем начинает восприниматься как собственно основание научного познания. Так, основанием, испытательным стендом любого знания становятся субъект, разум, сознание. Сам принцип *cogito* формирует правила познания мира. Всякая истина будет восприниматься только в той мере, в какой она приравнивается, сближается с этой предельной самоочевидностью. Носитель этого метода — человеческий разум или здравый смысл.

Само же содержание психики человека становится эквивалентным содержанию сознания. Задача Р. Декарта, заключавшаяся в том, чтобы отличить человека от внешнего мира, природы, привела его к выделению такого качества человека, как сознание (*res cogitans* — «вещь мыслящая»). Практически все, что понималось в философии и теологии под понятием души, Декартом было сведено только к одному ее свойству — сознанию. Сужение понятия души до понятия сознания породило существенные трудности в дальнейшем развитии психологии. Отказ от понятия души связан с тем, что душа не является биологической реальностью, ее невозможно изучать «научными» методами, и такое понимание обусловило определение психологии как науки о поведении (бихевиоризм, рефлексология, деятельностный подход в психологии) либо науки о психике и поведении, где под психикой понимались чаще всего сознательные явления — представления, мысли, чувства, восприятия [см.: Психология ..., 2002].

Р. Декарт, разрывая связь, противопоставляя сознание (*res cogitans*) и мир (*res extensa*), противопоставляет и разделяет сознание и тело человека. У него тело выступает как нечто «чуждое», материальное, природное. «Я» понимается им прежде всего как мысль, нечто совершенно иное, чем пассивное материальное тело. Сознание как мышление индивида противопоставлены не только материальной природе вообще, но и самому телу индивида. Душа — это мысль, а не жизнь, душа непротяженна. Душа и тело — две реальности, не имеющие общего. «Страсти переживаются каждым, — рассуждает Декарт, — и поэтому, чтобы определить природу страстей, нет необходимости заимствовать наблюдения из какой-либо другой области» [Декарт, 1950, 17—18]. В трактате

«Страсти души» Декарт описывает три рода страстей: 1) физиологические; 2) психологические: желания, надежды, страх, любовь, ненависть, которые возникают как от объекта, так и от субъекта, душа и тело реализуют их; 3) страсти, связанные со свободной волей, моральные страсти. Обуздать чувства может лишь разум, человек должен им руководствоваться, оценивая, какие чувства следует принимать, а какие нет. Обуздание страстей, по Декарту, фактически выступает как отказ от чувств, рационализация человека, страх чувств, с чем сталкивается современная психологическая практика.

В практике такое противопоставление души и тела использовалось очень широко: например, использование телесных наказаний для воспитания души и одухотворения тела в педагогике, а также в качестве элемента власти над человеком. Практика физических упражнений, закаливания тела использовалась для формирования определенных черт характера как победа духа над телом. Тело рассматривается всеми видами религий в качестве необходимого элемента для становления человеческого духа, одним из наиболее ярких примеров может служить практика воздержания, поста как возвышения духа через голод, через победу духа, вечного начала над «враждебным», преходящим, материальным. Именно эта победа над «своим чужим» — телом — и ощущается как одухотворение, как духовная победа. Как доказывает М. Фуко, в представлениях людей XVII—XVIII вв. существовало общее понимание безумия: бродяжничество, попрошайничество, венерические заболевания, колдовство и т. п. Безумие рассматривалось как отчуждение человека от его человеческой сущности, проявление темного «дна», темного основания человека, которое проявляется, предстает только тогда, когда человек нарушает общественные нормы. М. Фуко замечает: «Безумец срывает покров с элементарной, первичной истины человека: той истины, которая сводит его к примитивным желаниям, простейшим механизмам, к его самой насущной телесной деятельности» [Фуко, 1997, 506].

Такое разделение тела и сознания, отношение к телу как «темной», грешной, негативной стороне субъекта поддерживает образ человека как рационального существа (человек, по А. Г. Асмоло-

ву, прежде всего мыслящее существо), в котором отсутствует понимание или обозначение телесности как некой значимой сущности. Проблема телесности становится проблемой в психологии конца XX — начала XXI в.

Человек в своей сущности, т. е. в своем мыслительном действии — по Декарту, в своем сознании определяется через противопоставление вещественному, природному и телесному. Сознание, считает Декарт, определяется через противопоставление не только собственно материи, но и телу, тем самым и получает свою определенность как принцип активности, как деятельность.

Эта активность мысли, активность «я» и порождает бытие мира. Сознание в его активности есть первореальность. *Ego cogito* выступает как исходный акт, изначальный факт всего сущего. «Я становлюсь независимым от чувственного мира и природы при помощи следующего приема редукции: я стою “выше” всего этого, это они зависят от меня. Они включены в круг моего сознания», — замечает Декарт [цит. по: Вышеславцев, 1994, 336].

Поскольку сознание начинает выступать действенным началом всего сущего, оно сливается с этим сущим. Содержание сознания — это самоуверяемые представления и чувствования — объективированный внешний мир, то, что лишено активности, т. е. бессознательное. Таким образом, активность сознания выявляется как способность активно представлять то содержание бессознательного, которое дано человеку. При этом содержание двойственности сознания как представления и чувствования неравнозначно. По существу, бессознательное и аффективное описываются как основа сознательного. Однако в рассуждениях, напротив, разум, сознание становятся выше чувств и поддерживаются моральными принципами.

Аффективное, чувственное оказывается подчиненным рациональному. Это понимание впоследствии проявилось в разработке таких методов классического психоанализа, как метод *talking cure* — «лечение разговором», когда считалось, что осмысление в понятиях, словесных символах переживаний и чувствований позволяет преодолевать аффективное начало. Содержание сознания появляется прежде всего как непосредственное интуитивное со-

держание, ибо сознание направлено на исходную, изначально врожденную идею как некую интуитивную чувственность, природную по своей сути. Таким образом, философия сознания превращается в свою противоположность — в философию природы, фактически — в философию бессознательного.

Анализируя содержание сознания, Декарт выделяет разные виды идей — порожденные субъектом, приобретенные, врожденные, — которые и дают знание о сущности мира, об основных его законах. Врожденные идеи не нуждаются в чувственном опыте, ибо открываются лишь разуму. Все врожденное знание интуитивно, интуиция — это «понятие ясного и внимательного ума, настолько простое и отчетливое, что оно не представляет никакого сомнения в том, что мы мыслим» [Декарт, 1950, 86].

Если еще раз обратиться к «Размышлениям» Декарта, то, как замечает М. Хайдеггер, Декарт «запрашивает о том, каково все же то бытие, которое есть подлинное сущее и тем самым истинное в смысле *ens certum*, достоверно сущего. Уже для самого Декарта радикальным образом изменилась сущность *certitudo* как такового. В Средние века *certitudo* означает не столько достоверность, сколько установления границ сущего (выделено автором; разрядка наша. — Авт.) в том, что оно есть сущее как *ens creatum*. Но тогда *certitudo* есть то же самое, что и *essentia* (сущность). Однако истинное, согласно Декарту, изменяется совершенно иным способом» [цит. по: Сергеев, 1996, 59—60].

Таковым сущим, основой психического, согласно Декарту, является изначально присущая действующему человеку сила идей. Природа же понимается лишь как протяженная, измеряемая и исчисляемая реальность, лишенная собственных влечений. Она существует, чтобы ею овладевать, а овладеть ею мог только разум, наделенный активностью. Идеи «врождены», они задают действительную программу для мысли, потому что врожденные идеи суть ощущения, чувства, интересы, желания, т. е. сила, которая способна себя проявить. Такой силой объявляются чувствования, или страсти души.

Безусловно, для нашего исследования важно не только показать, что произошло выделение и противопоставление феноменаль-

ности материальному миру, но и выражение этой феноменальности, т. е. понимание и сведение психики к сознанию у Декарта. Тем более что интерпретация сознания в плане картезианского *cogito* в «Метафизических размышлениях» многократно проявляется в интенциональности сознания. У Декарта психика человека существует в форме сознания двояко: как представление и как чувствование.

На протяжении всего трактата содержание сознания рассматривается Декартом как представление («виды мышления, называемые мною чувствами и представлением...» [Декарт, 1950, 352]), а также как постижение вещи, овладение ею. Он выделяет два рода мышления: мышление как интеллектуальная деятельность, при которой дух обращается на самое себя, и мышление, направленное на противоположное, которое Декарт называет представлением («при представлении же он [Дух] обращается на тело» [Там же, 391]).

На эту интерпретацию сознания как представления, связанного с *cogito* Декарта, обращает внимание М. Хайдеггер: «В важнейших местах своего трактата Декарт вместо *cogitare* (мыслить) пользуется словом *percipere* (*per-capio*) — овладеть чем-либо, в смысле “расположить перед собой”, “представить” (*re-presenter*). Вот почему немецким эквивалентом *cogitation* является *Vorstellung* (не-что представленное). Это же двойное значение, которое содержится в слове *perceptio* в смысле *percipere* и *perceptum* — поставить перед собой, и то, что поставлено перед собой, в широком смысле — то-что-стало-видимым» [Heidegger, 1971, 122].

Ощущения цвета, звука, вкуса более возникают в представлении, и поэтому чувствование есть тоже мышление, т. е. тоже представление «другого», такого «другого», которое есть собственное тело.

Таким образом, Р. Декарт, определяя сознание как некоторую самостоятельную сущность, как представление, рассматривает сущность сознания как противопоставление своей противоположности, т. е. телесности, материальности, а познаваемость у него заключается в объективировании бытия. Противоположность сознания материальности мира (и в том числе телу человека) выступает принципиальным положением в философии Декарта, ибо

позволяет ему получить качественное отличие сознания, его сущность. Быть определенным вне существования другого невозможно. Эта определенность требует «другого», но своего «другого». Для определения сознания, его качественного отличия необходимо то, чего оно лишено, т. е. природа и телесность. Тем самым тело, материальное начало полностью противопоставлены душе, и через это противопоставление сознание или душа, что одно и то же для Декарта, и получали свою определенность как бытие.

Преодоление солипсизма у Декарта связано с пониманием Бога как Абсолюта, реальность которого для него связана с непосредственной интуицией как аксиомой разума. В «Метафизических размышлениях» Декарт утверждает, что разум обращается к врожденной идее Бога, «бесконечной, вечной, неизменной, независимой, всеведующей субстанции, породившей меня и все существующие вещи» [Декарт, 1950, 363]. Является ли идея Бога чисто субъективной или ее следует считать субъективной и одновременно объективной? Проблема существования Бога возникает, по Декарту, не из внешнего мира, а в человеке или, скорее, в его сознании. Идея Бога у Декарта выступает неосознаваемой, «родовой», духовной силой, координирующей душу и тело человека, направляющей индивидуальную душу. Идея Бога изначально дана душе, является врожденной.

В отличие от подхода греческой философии к миру как единому универсуму, со времен Декарта мир раскололся на субъект и объект. При этом субъект рассматривается абстрактно — как некий «атомарный факт», индивид, наделенный активностью и противопоставленный косной природе.

Отказ от толкования «души» в духе греческой философии привел к тому, что субъект перестал рассматриваться в своей историчности, а протекание его жизнедеятельности не анализировалось в социальной и временной среде его существования. Проблема существования субъекта, его становления из потока бытия уходит из непосредственного анализа философии и психологии.

Попыткой преодоления дуализма Р. Декарта и в определенном смысле попыткой возвращения к представлениям греков (если есть бытие, тогда есть и мысль) явились взгляды Б. Спинозы. Б. Спи-

ноза подчеркивал мысль о том, что «строй и соединение мыслей такие же, как строй и соединение вещей». А отсюда «ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому» [Спиноза, 1957а, 457].

Природа, сознание и мышление рассматривались Спинозой в качестве атрибутов выражения единой субстанции, проявления единой сущности. Однако представления Б. Спинозы о мире и душе как проявлении единой сущности не решают вопроса о существовании единичного как растворенного в едином. Б. Спинозой разрабатывалась идея монизма природного и психического, хотя и не разрешался вопрос о соотношении существования единой и единичных субстанций. Согласно Спинозе, существует только одна субстанция — Бог. Бог как субстанция существует и действует по необходимости своей собственной природы, она вечна, так как существование заключено в ее сущности. «...Все, что есть, существует в Боге, а без Бога ни одна вещь не может ни существовать, ни быть понятой» [Спиноза, 1932, 11]. При этом Бог — это не личностный Бог с волей и разумом. Бог не творит по свободному выбору нечто отличное от себя, он не действующая извне, а имманентная причина, он неотделим от вещей, исходящих из него. Бог — «причина самого себя». И бесконечное множество атрибутов и модусов проистекают из него с необходимостью. То, что Декарт называл *res cogitans* и *res extensa*, у Спинозы становится двумя из многочисленных атрибутов субстанции — «мышлением» и «протяженностью». Модусы же — это проявления субстанции, то, что мы воспринимаем через субстанцию. Спиноза так описывал модус: «Под “модусом” я понимаю состояние субстанции, т. е. нечто содержащееся в другом, через которое и представляется» [Там же, 1; 21]. Без субстанции и ее атрибутов не было бы модусов и человек не мог бы их воспринимать. Однако Спиноза не определяет, каким образом бесконечная субстанция превращается в конечные модификации. Итак, Бог у Спинозы — это субстанция с ее бесконечными атрибутами, природа же состоит из модусов, бесконечных и конечных. Но одни без других не существуют, и природа является необходимым следствием Бога. Как отмечают ита-

льянские исследователи, «Спиноза называет Бога также “*natura naturans*” — “порождающей природой”, а мир — “*natura naturata*” — “порожденной природой”; “порождающая природа” — эта причина, а “порожденная природа” — следствие этой причины, которое, однако, содержит причину внутри себя. Можно сказать, что причина имманентна по отношению к объекту, так же как и объект, в свою очередь, имманентен по отношению к своей причине по принципу “все — в Боге»» [Реали, Антисери, 1996, 243—244].

Бог рассматривается как мыслящая реальность, все идеи происходят от него, однако Бог не только мыслящая, но и протяженная реальность, следовательно, тела вытекают из него как из этой протяженной реальности. Эти атрибуты связаны, и один атрибут Бога воздействует на другой. «...Все, что может быть представляемо бесконечным умом, относится к одной субстанции, а следовательно... субстанция мыслящая и субстанция протяженная составляют одну и ту же субстанцию, взятую под знаком то одного, то другого атрибута. Так, несмотря на то, что модус протяжения и идея этого модуса одно и то же, выражены они в двух разных формах... Будем ли мы представлять природу под атрибутом протяжения, или под атрибутом мышления, или же в качестве любого другого атрибута, мы найдем один и тот же порядок, одну и ту же связь причин» [Спиноза, 1932, 41—42]. Человек у Спинозы — это единство тела и души, состоящее из определенных модусов — модусов мышления и модусов протяженности, т. е. тела. Тело образует предмет разума, а душа — это идея или познание тела. Человек, как считает Спиноза, чаще всего стремится к сомнительным благам — удовольствию, богатству, почестям. Все несчастья человека проистекают из этого ложного стремления. В «Трактате об усовершенствовании разума» он пишет о том, что вещи, которых добивается простонародье, не только ничем не помогают, но даже вредны, поскольку часто приводят к смерти их обладателей, всегда ведут к смерти тех, кто ими одержим. Сколько доведенных до гибели из-за своих богатств, и сколько подвергаются опасностям из-за страсти к накопительству, платя жизнью за собственное безрассудство! Не меньше и тех, кто, чтобы добиться почестей или сохранить их, закончили самым жалким образом.

И, наконец, бесчисленны примеры людей, приблизивших свою гибель из-за чрезмерного сладострастия. Причину этих зол Спиноза связывает только с природой предмета, к которому нас привязывает любовь... Иначе происходит с любовью к тому, что вечно и нескончаемо: она наполняет душу чистой радостью, очищая от печали; именно такого блага мы должны желать и искать всеми силами [см.: Спиноза, 1934, 97—99].

Философская проблема множественности и единичности после Спинозы рассматривалась с различных философских позиций Гегелем, Шеллингом, Шопенгауэром, Э. Гартманом. В отечественной психологии XX в. эта идея Б. Спинозы об единстве мира, о необходимости преодоления жесткого разделения мира на субъект и объект привлекла внимание прежде всего Л. С. Выготского. «В учении Спинозы, — писал он, — содержится, образуя его самое глубокое и внутреннее ядро, именно то, чего нет ни в одной из двух частей, на которые распалась современная психология эмоций: единство причинного объяснения и проблема жизненного значения человеческих страстей, единство описательной и объяснительной психологии чувств. Спиноза поэтому связан с самой насущной, самой острой злобой для современной психологии эмоций. Проблемы Спинозы ждут своего решения, без которого невозможен завтрашний день нашей психологии» [цит. по: Ярошевский, 1996, 85]. О необходимости обращения к взглядам Б. Спинозы пишет и А. Г. Асмолов [2002, 424, 456]. Задача современной психологии, о которой говорил Л. С. Выготский, может быть понята как задача объединения и связи понимания причин психических явлений (в том числе и эмоций) и того, каким образом эти явления существуют в реальном существовании и бытии человека, простирая пространство его жизни, будучи приобретенными опытом этой жизни и одновременно ее продолжением, структурированием и преобразованием. Идея единой субстанции, единого логоса позволяет решить задачу, поставленную Л. С. Выготским. Идея единства мира, анализ психического в связи с однопорядковыми и едиными законами функционирования и развития природы показали, что необходимо учитывать множественность субстан-

ций природы, структурности «родов сущего», того, что все сущее в снятом виде существует и осознанно или неосознанно определяет границы, формы, сущность развития психики человека. Это то, что Гегель описывал как акциденцию, которая «обнаруживает богатство субстанции, равно как и ее силу» [Гегель, 1972, 6].

Рассматривая процесс познания, Б. Спиноза обращался к интеллектуальной интуиции и при объяснении эмоций человека, и при объяснении страсти к познанию, понимая, безусловно, что «... акт мысли содержит в себе невозможность определения себя как конечного акта мысли... Для разрешения этого парадокса Спиноза и вводил понятие Божественного бесконечного интеллекта, частью которого является человеческий интеллект» [Мамардашвили, Пятигорский, 1997, 49]. Это обращение к Божественному духу как необходимому условию существования рефлексии очень важно для нас с точки зрения понимания соотношения природы души человека и духа. Как мы уже указывали, идеи и вещи у Спинозы представляют два разных аспекта одного и того же явления. У каждой идеи есть телесное соответствие, а у каждой вещи или явления есть своя идея. Спиноза различает более или менее адекватные идеи в процессе познания. Отсюда у Спинозы представление о трех «родах познания»: мнение и воображение, рациональное познание, интуитивное познание. Подробнее остановимся на этом далее.

После Декарта по отношению к онтологии сознания сложилось два основных подхода — монистический и плюралистический. Что касается второго подхода, то это прежде всего учение о монадах Г. Лейбница. У Лейбница монады существуют как «простые бестелесные субстанции», «истинные атомы природы». Составные элементы реальности и ее основа представляют собой нечто находящееся вне пространства, времени и движения. Эти составные элементы — монады — деятельные, духовные единицы. В «Новой системе природы» Г. Лейбниц пишет: «...природа этих форм состоит в силе; а отсюда вытекает нечто аналогичное сознанию и стремлению, и, следовательно, их нужно понимать наподобие того, как мы представляем себе душу. Но как к душе нельзя прибегать для объяснения частных в устройстве тел животных, точно так же, я думал, нельзя прибегать к этим формам для объяс-

нения частных проблем природы, хотя они и необходимы для установления общих истинных принципов... Я... называю их *первичными силами* (*forces primitives*), которые содержат в себе не только *акт* или осуществление возможности, но и *первичную деятельность*» [Лейбниц, 1992, 272—273]. Монады содержат в себе собственную внутреннюю цель. Монады наделены психической активностью (бессознательной психикой), обладающей перцепцией и стремлением. Как отмечает В. В. Семенов, «Лейбниц фактически это свойство рефлексии установил как универсальное явление для всех субстанций» [Семенов, 2001, 62].

Монады не взаимодействуют между собой, но тем не менее отражают друг друга и весь универсум, благодаря тому, что каждая из них сама существует как универсум. Безусловно, возникает вопрос: как изолированные монады взаимосвязаны между собою, как они могут влиять друг на друга, каким образом душа связана с телом? Г. Лейбниц дает ответ, который получил название системы предустановленной гармонии. Основное допущение Лейбница связано с предположением, что извлекаемое изнутри каждой из монад идеально соответствует тому, что извлекают из себя другие. Это соответствие и создает совершенную гармонию, которая, по мысли Лейбница, устанавливается «посредством точного саморегулирования каждой из двух сущностей, чтобы они могли действовать согласованно в силу собственной природы» [цит. по: Реали, Антисери, 1996, 288]. Взаимосвязь действий, взаимосвязь монад, их воздействие друг на друга допустимы при согласованности их, предустановленной природой. В одном из писем Лейбниц пишет: «Именно такова природа субстанции: настоящее всегда скрывает в своих недрах будущее, а по одному лишь элементу можно понять целое» [цит. по: Там же, 288—289]. Связующей же нитью всех монад, считает Лейбниц, является Бог.

Любые монады, в том числе и душа, основными видами деятельности имеют, во-первых, деятельность по восприятию и представлению, а во-вторых, тенденцию к последовательным восприятиям. Лейбниц различает «простое» восприятие, что является особенностью всех монад, и восприятие, сопровождаемое сознанием. Это сознательное восприятие, свойственное только некото-

рым монадам, относящимся к душе, разуму, Г. Лейбниц называет *апперцепцией*. Однако в монадах, обладающих *апперцепцией*, количество бессознательных восприятий существенно больше, чем сознательных. Другими словами, люди чаще всего не отдают себе отчета в своих восприятиях, основа которых бессознательна.

Таким образом, бессознательное становится первичным по отношению к сознанию, становится регулятором поведения. Сознательные представления возникают из базовых бессознательных представлений. «Часто мы испытываем состояние, при котором ничего не помним и воспринимаем неотчетливо, например, когда находимся в обмороке или погружены в сон без сновидений. В таком состоянии душа не очень заметно отличается от простой монады, однако поскольку подобное состояние длится недолго, душа освобождается и становится чем-то большим», — считает Лейбниц [цит. по: Реали, Антисери, 1996, 277].

«Невоспринимаемые» (на самом деле — неосознаваемые) восприятия весьма важны, они подготавливают человека к восприятию целого через восприятие неясных по отдельности деталей и формируют общее восприятие. Активность монад может быть разной степени осознанности — от полностью бессознательного до ясного осознанного понимания. Позднее эта идея в психологии развивалась в концепции «порога сознания», и прежде всего в работах И. Гербарта, Г. Фехнера, И. М. Сеченова.

Подход Лейбница позволил современной философии и психологии рассматривать каждую сферу психического как отдельную и одновременно как универсальную монаду, где «...суть монады-субстанции» предстают как «иерархии уровней психики» [см.: Семенов, 2001, 115]. Человек не только отражает мир, как все монады, но и познает его. Человек как отдельная монада включает в себя и всеобщую монаду — дух, тем самым сохраняя свою индивидуальность и оставаясь всеобщим.

Итак, представление Р. Декарта о психике как сознании, отказ от понятия души, признание субъективности как особого мира породили различные проблемы как в философии, так и в психологии. В XVII—XIX вв. в философии наблюдалась борьба различных тенденций: сохранять ли традиционное понятие души, как

оно сложилось в религии, богословско-философских учениях, учениях мистиков, либо свести душу к понятию сознания? считать ли душу нематериальной, духовной сущностью либо материальной в духе Кабаниса? В связи с этим возникает и проблема содержания Абсолюта, в том числе проблема значения социальной материи, взаимоотношения реалий социальных отношений вещей и внутреннего мира человека. Кроме того, это также проблема соотношения сознательного, разумного в содержании души и бессознательного; соотношения индивидуальной и коллективной души. Соответственно этому сложились разные типы психологии: религиозно-философская и механистическая.

Религиозно-философская проблематика исследования души была связана с осознанием и противопоставлением дуальной и триадичной моделей души и духа. В дуальной модели душа рассматривалась в двух ипостасях — как обращенная к плоти и обращенная к духу (рациональная душа у Канта). В триадичной модели дух независим от души, происходит различение души и духа внутри тела. Как пишет Д. В. Пивоваров, «согласно изложенной точке зрения, тело можно трактовать как целое, состоящее из плоти, души и духа, а типологию тел строить исходя из представлений о разных пропорциях плотского и неплотского в индивидах — начиная с тела физического и плотного и завершая совершенно тонкими нефизическими телами (духовное, астральное, ментальное, эфирное и т. п.)» [Пивоваров, 2003, 52].

Философско-религиозная проблематика исследования души разрабатывалась и в русской философии и психологии Н. О. Лосским, С. Л. Франком, Л. М. Лопатиным, В. С. Соловьевым. Лосский называл свою философию конкретным идеал-реализмом. В своей системе он рассматривает человека не как пассивного, а как активного субъекта, который «...есть важнейший источник... своих проявлений во времени... Субъект вместе со своими проявлениями есть существо (идеально-реальное), т. е. относительно самостоятельное бытие; более того, даже за вычетом своих проявлений во времени он по-прежнему есть существо (идеальное), а не отвлеченный момент» [Лосский, 1917, 35]. Человек у Н. Лосского рассматривается в духе Лейбница — как монада, которая

является носителем бытия и деятельности. Взаимосвязь и взаимозависимость каждого субстанционального начала мира обеспечивается сверхсистемным началом — Богом. Н. Лосский четко отделяет психические и душевные явления от деятельности духовной: психика неразрывно связана с материальным началом, тогда как дух свободен от него. Психические акты «содержат в себе хотя бы частичное преодоление материального распада, и потому в них есть нематериальная сторона. Но в то же время они и не духовны. Можно сказать, что они стоят в промежутке между жизнью Духа и материальными процессами» [Лосский, 1917, 93]. Душа у Н. Лосского не тождественна Духу, она является «виновницей материальности этого тела, иными словами, ее активность всегда более или менее сохраняет характер исключительности» [Там же, 94]. Это очень важное представление о разделении трех понятий: психика имеет отношение к телесному; дух — к идеальному; а душа выступает посредником между ними, заключая в себе и то и другое начало.

Согласно С. Л. Франку, первичное существо реальности — «я». Это такая реальность, в которой объект совпадает с субъектом, «...это реальность, которая вообще *не предстоит* нам в роли объекта... не есть нечто, с чем мы извне “встречаемся”... Это реальность, *открывающаяся самой себе* — открывающаяся не в силу того, что кто-то на нее смотрит, а в силу того, что самое ее бытие есть непосредственное *бытие-для-себя, самопрозрачность*» [Франк, 1956, 33—34]. Бытие открывается человеку путем созерцания, прямого видения, а не размышления, поскольку «глубины самосознания» — это и есть подлинное бытие. Прямое видение является переживанием самой реальности, которая дана человеку. Здесь речь идет о непосредственном знании, дающем представление об идеальном бытии. Сознание и есть знание-переживание, знание-бытие. Переживать, чувствовать — значит не только «быть в себе», в собственной отрешенной субъективности, «это значит вместе с тем *быть во всем*, быть изнутри погруженным в бесконечный океан самого бытия, т. е. это значит *переживать и все остальное на свете...* В силу этой своей “объектной”, или познавательной, стороны переживание есть по существу нечто большее,

чем субъективное “душевное” состояние: оно есть именно *духовное* состояние, как единство жизни и знания. “Пережить”, “прочувствовать” что-либо — *значит знать объект изнутри* в силу своей объединенности с ним в общей жизни...» [Франк, 1990, 206—207]. Анализ переживания, позволяющий человеку понять не только себя, но и других в их существовании, понять и прочувствовать существование действительности, дает возможность понять жизнь человека в перспективе ее судьбы. У Франка интенциональность направлена не на поток сознания, а на бытие как таковое. Различие между «я» и предметом мыслится не как различие между субъектом и объектом, а как различие актуального и потенциального содержания самого «я». Понять или прочувствовать глубины «я» — это значит понять действительность и самого себя. Понять — как представить, т. е. дать логическую, зрительную форму интуитивно воспринимаемому знанию.

Те же, кто рассматривал душу только как разум, сознание, вслед за Декартом феномен сознания разделяли на восприятия как представления и на чувственные переживания. В психологии это разделение существует и сегодня как проблема соотношения, разделения и в какой-то степени противопоставления этих форм сознания. И только к началу XX в. в психологии вновь развивается проблема сложной структурности психики, и блеск сознания перестал затмевать ценность человеческой души.

Идеи Декарта обусловили возобладание в психологии редукционного объяснения души, пытающегося свести душевные процессы к вещественно-телесному — физиологическому началу у материалистов XVIII в., а в XIX в. в работах К. Фогта, Я. Молешотта, Л. Бюхнера — к специфической функции деятельности головного мозга, как это рассматривал И. М. Сеченов. Существует далеко не однозначная оценка развития психологии в этом направлении. Тайлор подчеркивает: «Душа утратила свою эфирную субстанцию и сделалась невещественной сущностью, “тенью призрака”. Учение о душе отделилось от области биологии и психологии, которые изучают в настоящее время явления жизни и мысли, чувства и ума, побуждений и воли на почве чистого опыта. Теперь возник интеллектуальный продукт, самое существование которого имеет уже

глубокое значение — “психология”, не имеющая никакого отношения к “душе”. В современном мышлении душе отводится место лишь в метафизике и религии, и здесь ее специальное назначение — служить интеллектуальной основой религиозному учению о будущей жизни» [Тайлор, 1989, 252]. Подобный подход продолжал существовать в психологии и в XX в. В. В. Семенов замечает: «Холистический, или эмерджентический, материализм (Дж. Марголис, Н. Сварц, М. Бунге и др.) относит вещественно-телесное и психическое к разным иерархическим уровням: первое — к низшему уровню элементов, а второе — к высшему уровню эмерджентных, т. е. неаддитивных, свойств системы... такая схема фактически выполняла только роль объяснения генезиса психики, но не преодолевала дуализма вещественно-телесного и духовного» [Семенов, 2001, 65—66].

Казалось бы, отказ от метафизических представлений о душе придаст наукообразный характер исследованиям сознания. Однако в результате сознание начинает сводиться к исследованиям нейродинамических процессов головного мозга, рефлексам, «павловской» психологии. Это приводит к тому, что в конце XIX в. начинает набирать силу бихевиоризм, истоки которого связывают с именем Э. Торндайка, проводившего экспериментальные исследования психики животных. Программа же и само название были предложены в 1913 г. Д. Уотсоном, который считал, что психология должна стать точной наукой и основываться на наблюдаемом поведении, а не на сознании, которое непосредственно не наблюдается. При этом только то поведение, которое одинаково оценивается хотя бы двумя наблюдателями, может стать предметом исследования психологов. Бихевиоризм возникает в определенной мере в противовес онтологии сознания. Но в результате и само сознание выпадает из анализа. В деятельностном подходе отечественной психологии, по крайней мере в работах 1930-х гг. А. Н. Леонтьева, деятельность трактуется прежде всего как фактор развития, а не как субстанция. Мышление определяется как функция деятельности, сознание рождается в деятельности. Но эта деятельность всегда осуществляется субъектом: деятельность предполагает субъекта, способного ее осуществлять. Она как бы встра-

ивается между субъектом и объектом, однако анализ сознания, тем более души, уходит на второй план.

Так или иначе, начало XX столетия характеризовалось различными подходами к рассмотрению сознания. В определенном отношении, реакцией на изучение сознания в редукционистском смысле явилось такое направление в психологии, как *гештальт-психология*, которая рассматривала сознание как некую целостность, некую субстанцию, включающую в себя ощущения, восприятия, интуицию. Несколько иное направление анализа в психологии связано с *психоанализом*. Именно психоанализ обращается не только и не столько к анализу сознания, сколько к анализу психики и ее структуры, о чем далее мы поговорим подробнее.

Если обратиться к идеям *неокантианства*, распространяющимся в XIX в., касающимся взглядов на жизнь, смысл жизни и связанным с развитием капитализма, протестантской этики (марксизм, М. Вебер), то следует обратить внимание на роль экономических реалий, которые приводили к замене исследования полноты бытия души человека исследованиями материальных отношений. Человек рассматривался как «ансамбль общественных отношений», прежде всего материальных. А отсюда и тезис К. Маркса: «Не сознание определяет бытие, а социальное бытие определяет сознание» [Маркс, Энгельс, 1956, 586]. Идеи Маркса о господстве над человеком чуждых ему сил, об отчуждении труда, приводящем к отчуждению производителя от продуктов его собственного труда, собственной активности, приводили к идее отчуждения человека от собственной сущности. Возникновение же идей в марксизме неотделимо от материальных отношений между людьми, сведенных к экономическим отношениям, где способ производства обуславливает социальные институты и духовную жизнь. Во всяком случае, взгляд на мир, социальную историю через призму экономики позволил понять экономическую реальность как определенную, неосознаваемую силу, влияющую на существование человека. После Маркса возврат к прежним объяснениям общества был невозможен. Разделяя марксистскую установку на экономическую интерпретацию истории, М. Вебер попытался подчер-

кнуть значимость социальных институтов, прежде всего религии, в экономических отношениях.

Как мы уже отмечали, после Декарта и Лейбница проблема соотношения сознательного и бессознательного в душе человека проявляется в полной мере. Обращаясь к структуре и соотношению сознательного и бессознательного в душе человека, можно сказать, что определенной реакцией на идеи Декарта были и взгляды Ф. Шеллинга. Если у Фихте исходное начало анализа — субъект, то у Шеллинга первичным является объект. Систему природы он рассматривал по аналогии с системой нашего духа. Природа образована из самотождественной силы — бессознательного разума — и поднимается выше, вплоть до человека с его разумом и сознанием. Сознательное и бессознательное находится одновременно и в Духе, и в природе, порождая все вещи.

К соотношению и взаимодействию сознательного и бессознательного в душе человека в ходе развертывания его деятельности и жизни во взаимоотношениях с другими людьми, с Духом мы обратимся позднее.

С точки зрения психологии, возможно, одной из основных проблем является вопрос о соотношении положенного как содержания души, идущего от духа, природы, общества, и степени осознания, рефлексии, понимания и представления этого содержания. Это и вопрос о том, как выстраивать свое поведение исходя из личностных представлений о нормативности, законах, ценностях. Нам представляется, что эта проблема (положенное, представленное, признанное) в психологии может быть рассмотрена, во-первых, с точки зрения взаимодействия индивидуальной и групповой души, например души этноса; во-вторых, с точки зрения взаимодействия души и Духа, на что указывала русская философия и психология (В. Соловьев, И. Ильин, С. Франк). Так, В. Соловьев рассматривал Мировую душу как единую природу мира, оплодотворяющую живое существо, наделяющую его чувствами и представлениями. При этом Мировая душа поглощает полностью душу отдельного человека. При этом он не преувеличивал значимости души отдельного человека, считая, что Мировая душа обуславливает исторический процесс становления человеческой

сущности, который рассматривается как процесс соотношения и принятия человеком исторического времени своего существования как неких рамок формирования его представлений о мире, самом себе, своей успешности или неуспешности. Весь этот круг проблем требует осмысления в рамках психологии с точки зрения соотношения разных уровней существования и проявления души, в том числе соотношения мировой души и индивидуальной.

Следует обратить внимание на то, что вопрос о соотношении мировой души, духа и индивидуальной души проявляется через связь с социальной сущностью человека, а через нее — с социальной общностью, коммуникативной связанностью с другими людьми в социальном пространстве и социальном времени. На наш взгляд, введение в научный оборот в психологии понятия души позволяет рассматривать различные пласты духовной и душевной жизни человека и как отдельного существа, и как человека в его связи с другими людьми и социальными группами в социальной материи его жизни.

Понятие «душа» позволяет, на наш взгляд, сформировать целостный взгляд на человека, во-первых, потому, что душа объединяет телесную и духовную сущности человека, объединяет все феномены внутренней жизни человека, а во-вторых, понятие «душа» позволяет объединить человека с миром его существования, представив его как человекомир в его понимании, чувствовании, бессознательном стремлении существовать в связи со временем, пространством и в связи с «другим», с этносом, обществом.

В этом смысле «возвращение» понятия души в психологическую ткань осмысления человека было связано с последней третью XIX — началом XX в. Это внимание к понятию «душа» было определено как изменением образа жизни человека, так и вниманием психологов и обществоведов к большим социальным группам.

Человеческое бытие всегда есть бытие-в-мире, бытие-с-другими, говоря словами Хайдеггера, это бытие проникает в сущность и существование человека, проникает во внутренние переживания и осмысление мира человеком, поэтому необходимо обратить внимание на изменение образа жизни людей, их совместности бытия (бытия с «другим»). Прежде всего, отметим, что к концу XIX —

началу XX в. начинает существенно изменяться образ жизни большинства людей, прежде всего в развитых промышленных странах. К началу XX в. уже образовались мегаполисы, сегодня большая часть населения промышленно развитых стран живет в сотне крупнейших городов, которые продолжают бурно разрастаться, в то время как небольшие города и поселки вымирают. Изменение условий жизни человека в мегаполисе изменяет и образ его жизни: человек работает при искусственном освещении, удлиняет свой день, начинает жить и работать «по ритму машины» (и во вторую, и в третью смену, т. е. в то время, когда по своему биологическому ритму он должен отдыхать) и т. п. Изменение ритма жизни больших групп людей привело к возникновению и распространению стресса как причины массовых заболеваний. Известно, что инфаркт был описан русским доктором Стороженко в 1908 г. как редко встречающаяся болезнь, поражающая мужчин старше 60 лет, занятых творческим трудом. Сегодня же сердечно-сосудистые заболевания встречаются во многих социально-демографических группах городского населения, оставаясь основной причиной смертности жителей мегаполисов.

Изменение образа жизни связано также с тем, что достаточно большое количество населения размещается на сравнительно небольшой территории, что вызывает необходимость решения таких задач, как управление массами людей, возможность влияния на их поведение, их реакции. При этом задача управления касалась как управления трудовыми процессами и трудовыми группами, так и управления жителями мегаполиса. Эта задача, безусловно, требовала открытия и изучения законов массового поведения, манипулирования поведением, восприятием, наконец, мышлением групп людей, а значит, осмысления соотношений индивидуальной и социальной природы человека, а также душевных переживаний, стремлений, влечений человека и того, как они ощущаются и переживаются самим человеком. Недаром возникновение психоанализа Фрейда напрямую связано с проблемами больших городов. Как справедливо отмечает А. М. Руткевич, «нет сомнений в том, что именно условия большого города производят человеческий тип, который, наряду со всеми прочими техниками, нуждается в “психо-

технике” и ее создает. Достаточно упомянуть распад больших патриархальных семей, снижение рождаемости, занятость женщин, сопровождаемую появлением детских садов, *baby-sitters* и т. п. ...К тому же образованный человек большого города — это человек полуобразованный, невежда во всем, кроме своей узкой специальности» [Руткевич, 1997, 48—49].

Кроме того, это исторический период распада великих империй, формирования национальных государств, а следовательно, формирования современных этносов как особой социальной системы, которая, кроме социологических закономерностей, подчиняется еще и особым внутренним закономерностям, обеспечивающим ее устойчивость. Эта устойчивость связана с распространением культурных черт как неких моделей (часто неосознаваемых) мышления, поведения, коммуникаций и т. п. В отношении анализа индивидуальной и групповой (этнической) души нам представляется интересным определение этноса, которое дает С. В. Лурье : «Этнос — это социальная общность, которой присущи специфические культурные модели, обуславливающие характер активности человека в мире, и которая функционирует в соответствии с особыми закономерностями, направленными на поддержание уникального для каждого общества соотношения культурных моделей внутри общества в течение длительного времени, включая периоды крупных социокультурных изменений» [Лурье, 1997, 41]. Таким образом, через процесс формирования современных этносов складывались внутренние механизмы, обеспечивающие устойчивость этноса, которые выражались в распределении культурных черт и характеристик членов этого этноса. Все эти этнические процессы стихийны и бессознательны, они не зависят от воли или желания членов этноса. Этнические механизмы адаптации, формирующиеся бессознательно, оказывают влияние на восприятие реальности этносами в целом и каждым членом этноса в отдельности.

Изменение образа жизни повлияло не просто на жизнь и деятельность отдельного субъекта, на изменение его жизни, состояния здоровья, переживаний, но и на изменение отдельного человека как одного из многих в городской среде, как типичного, массового человека. Как подчеркивал К. Ясперс, «...в наше время все стало

иным. Социальные условия находятся в неудержимом движении, и оно стало теперь осознаваться. Население земного шара вырывается из исконных традиционных устоев и форм сознания. Массы становятся все более однородными... Массы становятся решающим фактором» [Ясперс, 1991, 142]. Эти изменения показали наличие групповых закономерностей существования, обуславливающих существование отдельного человека. Причем массы как бы ограждены от усилий построения своей жизни, от усилий души, идентифицируя себя с теми представлениями, которые сложились и приняты в их референтной группе и обществе в целом. Общество формирует упрощенные схемы понимания мира («свои — чужие», поиск «козлов отпущения» и т. п.). К. Ясперс далее развивает свою мысль: «...Простота — это образ истинного. Упрощение — это насилие, заступающее место утерянной простоты. Простота допускает бесконечное число толкований, это мир в малом, наполненный и движущийся. Упрощение конечно по своей сущности, это нить, которая движет нас как марионеток; оно не допускает развития, оно пусто и неподвижно. Наше время — время упрощений. Успехом пользуются лозунги, все объясняющие универсальные теории, грубые антитезы. Простота кристаллизировалась в мифических символах, упрощение держится псевдонаучной абсолютности» [Там же, 148].

Выделившаяся из философии Гегеля идея надличностного (группового) сознания нашла свое понимание, истолкование и воплощение в социально-психологических исследованиях человека. Как индивид, так и группа — будь то семья, род, этнос — имеют свою историю и вырабатывают в течение исторического времени нормативы своего существования. Выработанные нормы, правила жизни существуют как некие модели, воссоздающие извечные для группы ценности, которые индивид воспринимает как данность. Развертывание истории группы в существование индивида проявляется как соотнесение индивидуального и всеобщего опыта, врожденного и приобретенного, осознаваемого и бессознательного. Вся история группы существует и вписывается в историю существования индивида в той степени, в которой индивид относится к груп-

пе как референтной, принимая (или не принимая) ее ценности и нормы.

В Германии в XIX в. возникает такое направление в психологии, которое стало известно как психология народов. В ней, как подчеркивает К. Ф. Грауманн, «ключевым исходным положением было то, что первоначальной формой человеческого объединения является культурное сообщество (*Gemeinschaft*) — народ (*Volk*), внутри которого происходит формирование и обучение (*Bildung*) индивида» [Грауманн, 2001, 30]. Это культурное сообщество народа возможно лишь потому, что разум и дух (*Volkgeist*) выступают объединяющей их национальной идеей. В дальнейшем в работах М. Лазаруса и Г. Штейнтала именно национальная идея, или душа этноса, предстает силой, формирующей индивида.

Вильгельм Вундт еще в 1863 г. высказал идею о том, что психология народов является необходимым дополнением индивидуальной психологии. Вундт считал, что предметом изучения психологии народов выступает изучение культурного состояния, языков, нравов, религиозных представлений. Основная идея В. Вундта заключалась в исследовании соотношения индивидуальной и сверхиндивидуальной души, при этом индивидуальная душа подчинена сверхиндивидуальной, что и является условием ее целостности и благополучия. «...Многие из этих переживаний, несомненно, общи большому числу индивидуумов; мало того, для многих продуктов душевной жизни, например языка, мифических представлений, эта общность является прямо-таки жизненным условием их существования» [Вундт, 1998, 22]. Он рассматривает душу народа как некую реальность, фиксированную в мифах, культурных и религиозных представлениях народа, выступающих предварительными условиями развития индивидуальной души. «...Совместная жизнь многих одинаковых по организации индивидуумов, — пишет Вундт, — и вытекающее из этой жизни взаимодействие их между собой должны... порождать и новые явления со своеобразными законами» [Там же]. Душа народа как сверхиндивидуальная душа своим содержанием превосходит объем индивидуального сознания, включая в себя все богатство языка, мифов и обычаев народа. А тем самым она создает огромное поле возможностей

для каждого человека в выборе форм его существования и воплощения в рамках общезначимых духовных законов развития. Вундт считал, что душа народа через язык, мифы, обычаи формирует характер определенных духовных процессов развития народа в целом и каждого индивида в отдельности. Как подчеркивает ученый, «...каждый язык, каждый национальный мифологический цикл и эволюция обычаев находятся в зависимости от своеобразных, не сводимых ни к каким общезначимым правилам условий. Но наряду с проявлением этого своеобразного характера, присущего им, как и всякому историческому процессу, они подчиняются, в отличие от продуктов исторического развития в тесном смысле этого слова, общим духовным законам развития» [Вундт, 1998, 31].

В работах В. Вундта природа отношений индивида и общества, общественных групп как соотношения души индивидуальной и души групповой остается центральной проблемой. Психология народов обратила внимание на сравнительные исторические исследования реальных продуктов группового взаимодействия: дух — душа народа (групповая душа) — индивидуальная душа. При этом анализ этого взаимодействия не отделяется от социокультурной среды существования человека. В подходе Вундта, на наш взгляд, возобновлялась греческая идея единства бытия, пронизанного логосом, и живой жизни души реального индивида, возобновляющейся из реального взаимодействия между людьми в процессе их деятельности и взаимодействия. А совместность жизни и действия, явившиеся результатом их деятельности, со своей стороны, обогащают развитие членов группы, «подталкивают людей к новым достижениям, характерным для общественной жизни» [Heidegger, 1971, 20—21]. Этот пласт исследований взаимоотношений групповой и индивидуальной души в реальности переживаний во многом не до конца реализован в современной социальной психологии и является задачей ее дальнейшего развития.

В чем-то аналогичные взгляды развивались и в России. В 40-х гг. XIX в. К. Д. Кавелин писал, что народ «представляет собой такое же единое органическое существо, как и отдельный человек. Начиная исследовать его отдельные нравы, обычаи, понятия и остановитесь на этом, вы ничего не узнаете. Умейте взглянуть на них

в их взаимной связи, в их отношении к целому народному организму, и вы подметите особенности, отличающие один народ от другого» [Кавелин, 1900, 42]. Интересный подход предлагался и А. А. Потебней. Он развивает представление В. Гумбольдта о том, что язык есть работа духа, рассматривает язык как порождение народного духа в русле подходов Трубецкого и Шпета в русской философии. Слово, считает А. А. Потебня, не есть только продукт индивидуального сознания. Для того, чтобы некоторая совокупность звуков стала явлением языка, необходимо внедрение этих звуков в социальную жизнь, «однако в действительности язык развивается только в обществе...» И далее: «Личная мысль, становясь достоянием других, примыкает к тому, что обще всему человечеству и что в отдельном лице существует как видоизменение (*Modification*), требующее дополнения со стороны других лиц...» [Потебня, 1989, 40—41]. Г. Г. Шпет писал, что «я» может существовать только потому, что изначально является предметом сознания другого человека, иначе говоря, исходно включено в социальную связь коммуникации. И само содержание индивидуального сознания определяется не только им самим, но и свидетельствами других; более того, без этих свидетельств оно просто не существует [см.: Шпет, 1994, 103]. «Я» может существовать только как предмет особого рода, как социальная «вещь». И далее философ продолжает «...Если “я” пожелает укрепить за собою права собственности... если захочет найти и самого себя, и назвать свое имя, захочет найти свое место в среде своей же собственности, ему не обойтись без обращения на “ты” и без признания “мы”» [Там же, 105]. Все социальные явления — язык, миф, культура — вызывают в народе, по словам Шпета, «типические коллективные переживания», т. е. как бы отдельные представители народа ни были индивидуальны и различны, всегда можно найти нечто общее в их реакциях, поведении, размышлениях. При этом общее не является усредненным, не есть совокупность сходств, всегда обедненная по сравнению со многими индивидуальными свойствами. Общее, полагал Г. Г. Шпет, есть репрезентативное, нечто типичное для многих индивидов.

В связи с этим можно вспомнить, что когда в обществе появилась потребность обозначить словом профессию человека, летающего на аэроплане, то великим русским поэтом А. Блоком было предложено слово «летун»; это слово осталось в русском языке, но приобрело совсем другое значение — уничижительное — для обозначения человека, который «перелетает» с места на место и нигде не может адаптироваться к условиям жизни и работы. Слово «летчик» было придумано другим великим русским поэтом — М. Волошиным, и это слово прижилось в языке. С чем это было связано? С суффиксальным принципом образования подобных слов. Суффикс *-чик*, например, в русском языке имеют многие слова, обозначающие профессию.

Исследования А. А. Потебни, рассматривающего коммуникацию как диалогический процесс, предполагают освоение мира человеком через «чужие слова», через понимание, пронизанное непониманием и приводящее всегда к речи как творческому акту. Они во многом поставили задачу перед психологией, в том числе и социальной психологией, исследования процесса познания отдельного индивида, поиск психологических оснований социального познания человека через исследование структур текста. Как пишут известные российские филологи Н. Д. Бурвикова и В. Г. Костомаров, «...текст существует на рубеже сознаний автора и читателя, понимание возникает в результате толкования, т. е. становится в достаточной степени творческим» [Бурвикова, Костомаров, 2003, 426]. Человек становится человеком в процессе инкультуризации, освоения культуры своей группы, своего этноса, мифов и символов своей культуры. Символ выступает как сформированная, выраженная словами *о б щ а я и д е я*, которая создает возможность передачи и продолжения человеческого опыта. С другой стороны, порождение этого опыта, т. е. деятельность, выступает процессом формирования приемлемого бытия, который воссоздает для себя человек. Процесс формирования хаотического течения жизни во что-то понятное и в определенной мере приемлемое для индивида является процессом формирования его собственной жизни через символы, которые человек «обнаруживает», «видит» в реалиях жизни. Само же «видение» символа как исходного смысла

слов заложено в «душе народа», этносе как отражение того всеобщего опыта, который закрепляется в символах. В исследованиях Л. С. Выготского в рамках культурно-исторической психологии также ставилась проблема изучения национальной среды, ее структуры и динамики, содержания всего того, что определяет этническое своеобразие психических процессов индивида.

Психологию масс, выросшую из понимания гипнотического внушения и криминалистики, наиболее ярко описали Г. Тард и Г. Лебон. Последний ввел понятие «духовного единства» толпы, «духа толпы», под влиянием которого происходит превращение «нормального» человека в «анормального». Основная идея Лебона была связана с тем, что человек в массе, в толпе теряет свою «личину» — социальные нормативы и ценности — и начинает действовать сообразно инстинктивным позывам. Человек утрачивает способность к наблюдению и сознательному контролю за своим поведением и становится обезличенным. В человеческом поведении резко начинают преобладать чувства над интеллектом, он начинает подчиняться бессознательному действию инстинктов и утрачивает контроль над страстями, становится легко подверженным чужому влиянию.

Чрезвычайно интересными и принципиальными явились идеи Дюркгейма о коллективном сознании — «сознании сознаний»: «...если называть духовностью (*spiritualite*) отличительное свойство индивида, то можно сказать о социальной жизни, что она определяется гипердуховностью» [цит. по: Донцов, Емельянова, 1987, 24].

Однако эти идеи, касающиеся разных уровней души — индивидуальной и групповой, а также взаимоотношения души и духа, в дальнейшем не стали предметом анализа в социальной психологии, хотя определенные идеи психологии масс, психологии народов вошли в современную социальную психологию. Гораздо позднее, в 80-х гг. XX в., прежде всего в европейской социальной психологии, в работах С. Московичи (*Moscoviči*), основные проблемы души и духа вновь стали рассматриваться и интерпретироваться, в первую очередь проблемы формирования социальных представлений, их воздействия на индивидуальное сознание и существо-

вание. Обращение к социальным представлениям в определенной степени характеризует возвращение исследователей к исторической, социальной и культурной составляющим психологии.

Проблема, с которой сталкивается современная психология, — это отношение к индивиду как к «абстрактному» субъекту и применение к нему неких основных психологических свойств — инстинктов, потребностей, влечений, эмоций — «как данности, вне зависимости от социального контекста» [см. об этом: Lukes Individualism, 1973, 73]. Такое представление о неизменности свойств приводит к пониманию группы, общества как механического соединения людей, как продукта индивидуальных «свойств». Как отмечают американские психологи Л. Росс (Lee Ross) и Р. Нисбетт (Richard E. Nisbett), «...ни в данной, ни в какой-либо другой нестандартной ситуации реакцию конкретных людей нельзя предсказать с какой бы то ни было точностью. По крайней мере, этого нельзя сделать, пользуясь информацией о личностных диспозициях этих людей или даже об их поведении в прошлом» [Росс, Нисбетт, 1999, 33]. Они показывают, что разные культуры ставят людей в разные ситуации, помещают их в разные напряженные системы и вооружают их различными средствами индивидуальной интерпретации реальности. Анализ изменчивости поведения людей в разных обществах культурно детерминирован. Аналогичные мысли высказывал К. Левин, говоря о необходимости исследования конкретного случая. Он писал: «...Забывается, что как раз не существует такой вещи, как “средняя ситуация”, а тем более средний ребенок» [Левин, 1993, 96]. Он связывает ошибки психологического мышления с тем, что все приписывается «изолированному объекту независимо от всей конкретной ситуации (разрядка наша. — *Авт.*); требования, предъявляемые к валидности психологических принципов и к пониманию конкретной действительности индивидуального единичного процесса, еще очень недостаточны» [Там же]. В психологии это требование перехода от систематизации данных, поиска повторяющихся событий к анализу конкретности происходящего, к конкретному конструктивному методу. К. Левин подчеркивал, что «общая валидность закона и конкретность индивидуального случая не яв-

ляются антитезами... ссылка на всеобщность конкретной целой ситуации должна заменить ссылку на максимально возможную историческую коллекцию частых повторений. Методологически это означает, что важность события и его валидность как доказательства не могут оцениваться с помощью частоты его появления» [Левин, 1993, 99].

Отказ от анализа «абстрактного индивида» приводит психологию к анализу экзистенции индивида, так как именно через анализ существования индивида в определенной среде демонстрируются и проявляются сущность закона, сущность духа, сущность «души народа». Рассмотрение существования индивида в его реальной культурной ситуации в ряду других индивидов или наряду с другими должно происходить как рассмотрение индивида в некоем социальном контексте. Зачастую это рассмотрение идет как механическое перенесение индивидуальных неизменных свойств субъекта на общество и группу. Признание же реальности групповой души препятствует такому механистическому переносу. Ведь речь идет не просто об изучении некоего социального контекста, в котором живет и действует человек, а об изучении глубинных основ психики отдельного человека, о том, каким образом активный субъект «вычленяет», «выбирает», приобщает и опредмечивает сущности, присущие духу группы, к которой он принадлежит. Это приобщение к групповым ценностям приводит к тому, что человек начинает воспринимать групповые ценности как свои собственные, опираясь на которые, строит свою жизнь, и отступление от которых переживает в своей душе как измену самому себе. Задача современной психологии во многом заключается в том, чтобы понять и разработать адекватную концепцию отношений между индивидуальными феноменами и групповыми ценностями человека.

Понятие души позволяет представить ее как некое образование, связывающее человека и мир в его культурно-групповом существовании. Душа условно может быть понята как некий «мост» между человеком и культурой, как переживания и образы, возникающие и разворачивающиеся в реальном процессе существования человека. При этом культурная среда существования влияет

на восприятие человеком внешнего мира, на его когнитивные, аффективные способности, а также на характер структуризации получаемого опыта, накапливающегося в душе, что формирует память, а тем самым личность. Как мы подчеркивали, греческие философы рассматривали бытие как бытие существующего. Бытие никогда не реализуется в существовании абсолютно, ибо существование, в отличие от бытия, всегда неполно, несовершенно, реализация бытия всегда требует индивидуального усилия человека, труда души, опирающегося как на личный переживаемый и осознаваемый опыт, так и на символы культуры, духовные символы, символы, которые описывал К. Юнг, — символы коллективного бессознательного.

Все существующие в культуре и истории нормы и императивы человеческого существования преломляются в рамках существования разных групп как членов единой культуры. Усвоение этого преломления личностью всегда уникально. Это уникальное преломление основано на индивидуальном опыте, который имеется в человеческой душе.

Культурные групповые императивы существуют как некая адаптивная система, позволяющая человеку приспособиться к внешнему миру. Культурные стереотипы, как отмечает известный этнограф С. В. Лурье, — это «призма, сквозь которую человек смотрит на мир, в котором должен действовать, основные парадигмы, определяющие возможность и условия действия человека в мире, вокруг которых выстраивается в его сознании вся структура бытия» [Лурье, 1997, 221].

Эти групповые стереотипы формируют некий образ окружающего мира, в котором все структурировано, преодолен хаос бытия, где каждое человеческое действие и размышление выступает компонентом общей структуры мира. А тем самым каждое индивидуальное действие, являясь компонентом общей действительности, и создает последнюю. Что касается этноса как важнейшей группы, формирующей мировоззрение человека и принятие человеком стереотипов, определяющих его поведение и мышление, то через освоение этносом реального мира человек определяет свое место в реальности и мироздании. Этнос через свои языковые структу-

ры рационализирует мир, что и позволяет человеку осмысленно действовать. У человека, таким образом, складываются и развиваются образы внешнего мира и реальности, которые концентрируют в себе некие чувства, переживания и представления. Одновременно с оформлением образов мира вырабатываются и представления об образах и схемах действия человека, которые бы позволяли ему избегать либо преодолевать трудности. Формируются такие образы действий, который были бы приемлемы для всех членов группы, четко выделяя источники добра и зла в мире и способы нейтрализации зла для членов собственной группы.

С. В. Лурье отмечает, что «в критической ситуации этнос с хорошо налаженным механизмом психологической защиты может бессознательно воспроизвести целый комплекс реакций, эмоций, поступков, которые в прошлом, в похожей ситуации, дали возможность пережить ее с наименьшими потерями» [Лурье, 1997, 221—222]. И далее: «...Картина мира осознается членами этноса лишь частично и фрагментарно. Фактом сознания является не ее содержание, а ее наличие и целостность. В этом смысле она является неким фантомом. Человеку скорее кажется, что он имеет некоторую упорядоченную систему представлений, тем более представлений общих с его социокультурным окружением, чем он имеет ее в действительности. Имеет он нечто совсем иное: ощущение наличия такой целостности, упорядоченной и гармоничной системы» [Там же, 222—223].

Психологические исследования человека, пережившего сильнейшее стрессовое потрясение, которое разрушило его прежние связи с группой как реальностью, в которой он жил, свидетельствуют, что разрушаются прежде всего ценностные ориентации человека. Основными же характеристиками стрессового переживания человека являются дезорганизация психического состояния и неотвратимость происходящего с другими, а значит, и с ним самим. Дезорганизация душевного состояния касается прежде всего нарушений в смысловой сфере человека. Нарушения связей с группой воспринимаются и переживаются человеком как нарушения адаптированности его в реальном мире, что вызывает в душе человека гамму тяжелых переживаний и может превратить такого

человека в травматическую личность. Травматическая личность — это личность, которая не просто пережила стресс, а сформировалась под влиянием воздействия стрессора и стала рассматривать произошедшие с ней негативные перемены как позитивные, иногда даже используя их в целях получения выгоды, манипулируя другими людьми.

Поскольку ценностные ориентации как константы группы, в которой живет человек, воспринимаются им отнюдь не как рационально продуманные идеи, а именно как ощущения, чувства, они никогда не обнаруживают своего содержания непосредственно, а лишь всплывают в виде представлений по поводу каких-то проблем или трудностей, с которыми сталкивается человек в своей жизни. В сознании человека групповые ценности всплывают скорее как возможные типы действий в определенных случаях, касающихся локализации источников добра и зла, способов преодоления зла и достижения добра в той или иной культуре. Различные типы действий уже есть, наличествуют в бытии, но каждый человек, исходя из запасов его души, его индивидуального опыта, «выбирает» свое, свою форму действий. Многообразие форм проявления групповых констант обеспечивает их максимальную неустойчивость, а тем самым сохраняет жизнь группы, обеспечивая преемственность культуры и функционирование этой группы, позволяет выявлять индивидуальные формы жизнедеятельности человека в рамках групповых ценностей.

Индивидуальный «выбор» из наличествующего бытия, а тем самым и создание этого бытия и раскрывается, на наш взгляд, как жизнь души. В один и тот же временной период разные люди внутри одной группы могут иметь различные картины мира, имеющие в конечном счете общие основания, но различные формы воплощения и реализации. Это связано с тем, что групповые константы как нормы и схемы не имеют содержательного наполнения, а выступают лишь формой упорядочения наличествующего опыта человека. Групповые константы специфичны для каждой группы, как специфичны и модели поведения человека в каждой из групп.

Стоит обратить внимание и на то, что если личность теряет в силу каких-либо причин форму индивидуального выражения

групповых констант, то это приводит к полной потере собственного «я». Выдающийся польский психиатр, психотерапевт и философ А. Кемпинский писал о людях, больных шизофренией, как людях, утративших свою индивидуальность, которая, на его взгляд, «заменяется социальными нормами группы, к которой человек принадлежит; роль, которую он в ней играет, заполняет почти без остатка весь мир его переживаний. Такие люди становятся похожими друг на друга, утрачивая собственную индивидуальность» [Кемпинский, 1998, 164—165].

В философских размышлениях Э. Мунье идея личности напрямую связана с общностью с другими. И в этом смысле он различает понятие «личность» и «персональность». Личность для Э. Мунье — это «тотальный объем человека»: «В каждом из нас есть три духовных измерения: телесное, универсальное и направленное вширь — сопричастность. Призвание, воплощение и сопричастность суть три измерения личности» [цит. по: Реали, Антисери, 1997, 503]. Эти идеи Э. Мунье перекликаются в психологии с идеями А. Адлера о бессознательной социальной направленности личности как важнейшей, обуславливающей психическое здоровье человека и его потребности. Важность анализа межличностных связей, «лика “другого”» как факторов, формирующих сущность человека, подчеркивал и другой французский философ литовского происхождения Э. Левинас: «...Термин Я означает “вот он Я, отвечающий за все и за всех”, и все это только потому, что в мире есть “сострадание, понимание, прощение и близость”, наконец, Бог» [цит. по: Там же, 524].

Возвращаясь к содержанию понятия души, подчеркнем, что душа выступает как некое целое, сочетающее в той или иной степени телесную и духовную функции человека, объединяя все феномены внутренней жизни человека. Отсюда душа существует как некое тотальное качество человека, консолидирующее «я» в его связи с «другим», при этом под «другим» могут быть поняты, с одной стороны, различные референтные для человека группы, а с другой — взаимодействие человека с духом. Как подчеркивает Д. Пивоваров, «...взаимосвязь бытия духа и экзистенции души может быть конкретизирована понятиями духовности и бездухов-

ности души. Связь души с духом, оплодотворение души духом и постоянная тяга к духу (совершенствованию, беспредельности, свободе, предельным ценностям) есть не что иное, как духовность... Бездуховность — отрыв души от духа... Бездуховность может быть сопряжена либо с неразвитостью тяги души к бытию духа, либо с усталостью преодолевать инерцию экзистенции и эгоизм» [Пивоваров, 2003, 15].

Если попытаться представить некую условную схему функционирования индивидуальной души, то необходимо выделить четыре основных блока, через которые можно представить это функционирование (рис. 1). Это понятия индивидуальной, групповой, родовой (всеобщей) души и духа.

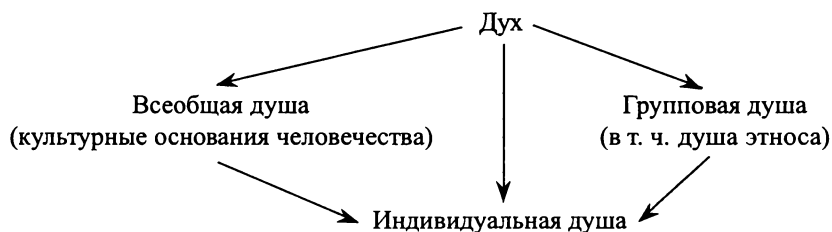


Рис. 1. Схема функционирования индивидуальной души

При этом, безусловно, дух воздействует на все ипостаси души. Индивидуальная душа взаимосвязана с групповой душой, в том числе семьей, родом, этносом. Содержанием этой групповой души являются как бессознательные адаптационные, защитные механизмы, так и базовые ценности, позволяющие группе осознать себя и существовать в реалиях мира как особая социальная общность. В то же время связь индивида с групповой душой как некой духовной целостностью позволяет ему осознать себя через принятие или отторжение ценностных ориентаций и социальных установок группы.

Всеобщая душа, душа человеческого рода, понимается нами как некие бессознательные основания культуры, некие архетипы, закладывающие общечеловеческие формы восприятия мира и механизмы выживания в этом мире, в человеческом обществе. При

этом всеобщее содержание души опосредуется и проявляется через формы групповой души и через активное действие индивидуальной души, ее опыт проживания жизни в то или иное историческое время.

Еще более сложная связь наблюдается в соотношении души и духа. Эта взаимосвязь в большей степени прослеживается в религиозных и философских представлениях и, на наш взгляд, недостаточно раскрыта в психологических исследованиях.

Дух как субстанция, в отличие от души в различных ее ипостасях, не отягощен телесностью, не имеет конкретного воплощения и вездесущ, «веет, где хочет». Дух вечен и не сотворен, в то время как душа сотворена духом, а тем самым имеет с ним общую природу. Душа существует как экзистенция, является в мире, в то время как дух есть безусловное бытие. М. Хайдеггер замечает: «...человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требования Бытия. Только от этого требования у него “есть”, им найдено то, в чем обитает его существо. Только благодаря этому обитанию у него “есть” его “язык” как кров, хранящий присущую ему экзистичность. Стояние в просвете бытия я называю экзистенцией человека» [Хайдеггер, 1993, 198]. Тем самым дух понимается как некое вечное стремление, позыв, содержащий в себе все потенции бытия, которые являются в различных ипостасях экзистенции как неповторимых, единственных формах и проявлениях души. Мощь и сила стремлений бытия, невозможность понимания и охвата всей сущности духа приводит к тому, что развертывание духа требует множественности и структурности форм души — индивидуальной, групповой, всеобщей, что позволяет духу как безусловному бытию реализоваться в своей множественности.

При этом следует понимать существование сознательно-бессознательного воздействия всеобщей души на формирование индивидуальной — как прямо, непосредственно, так и опосредованно, через форму групповой души («души народа»), через ее этнические защитные механизмы. С другой стороны, «групповая душа» через механизмы культуры формирует коллективные представления всех народов, т. е. влияет на всеобщую душу.

Индивидуальная душа существует и воплощается, во-первых, как содержание рефлексии, как внутренний мир переживаний, впечатлений человека, как саморефлексия, а во-вторых, душа разворачивается как экзистенция, получение опыта и переработка его в самоощущение, самовосприятие, принятие или непринятие жизненных обстоятельств, а тем самым воплощение душевных представлений в построении самой ткани жизни.

Душа объединяет свои телесные и духовные функции, объединяет все феномены внутренней жизни человека, взятого как субъект. Но человек — социальное существо, его душа обладает и такой функцией, как «сопричастность», т. е. направленность на «другого», на социальные связи и коммуникации, что требует от человека проявления толерантности, эмпатии, сочувствия, сопереживания «другому». Это связано со сложной структурностью души индивида как соподчиненности того, что «получает» душа от духа, насколько индивидуальная душа приемлет стереотипы и культурные ценности общества, своего рода, своей семьи. Человек, его семья живут в обществе, их благополучие зависит от благосостояния его народа, человечества вообще. Связь эта проявляется через понятие с м ы с л а — смысла жизни человека и смысла жизни группы. Одним из путей такого опосредованного формирования смысла и воздействия духа через культуру являются религиозные представления. Священные Писания всех основных космоцентрических религий предлагают человеку многогранные и сходные между собой образцы смысла и цели жизни как индивида, так и общества. Человек обладает свободой и волен избирать (или не избирать) эти образцы и жить в соответствии с ними либо отклониться от них и жить по своему разумению. Следуя религиозным идеалам своей культуры, он постепенно превращается в духовного человека. Отвергая же их и предпочитая эгоизм, индивид становится плотским, бездуховным человеком, подчиняющим душу плоти, и рано или поздно утрачивает свой дух, а вместе с ним и свою душу. Процессы взаимодействия индивидуального и общественного как интересубъективного проявляются в душе в виде сознания и бессознательного, на чем мы остановимся далее.

С другой стороны, насколько душа обогащается своей деятельностью, собственным опытом жизни, осознанием и переживанием сложностей и противоречий жизни, настолько она обладает и возможностью обогатить собою содержание представлений и идей того, что называется «душой народа», культурой, человеческими представлениями вообще. Душа человека выступает в той или иной мере хранителем исторического опыта как собственно этноса, так и всего человечества.

В этой связи возникает не только вопрос о душевных или духовных свойствах и качествах индивида, их соотношении, но и о человеческих типах жизнедеятельности. Это и вопрос о духовности или бездуховности разных уровней души в ее экзистенции, а также соотношении и проблемах сосуществования субъектов души (например, духовного человека и бездуховного общества или наоборот); вопрос о том, каким образом и за счет чего происходит изменение уровня духовности того иного субъекта души.

Современная психология о методах изучения бессознательного

Существует целая система различных принципов и методов изучения души, душевных проявлений, которые складывались на протяжении многовековой истории философских и психологических учений.

Как мы уже отмечали, с именем Платона связана постановка проблемы познания, открытия «априорного» знания. В диалоге «Менон» Платон рассматривает путь познания, освященный пифагорейским мотивом и связанный с пониманием души как бессмертной, перевоплощающейся множество раз. А потому душе доступны все реалии мира как по ту, так и по другую сторону мира. Следовательно, душа может «вспомнить», т. е. извлечь из себя знание, истину, а значит, истина и знание уже существуют в душе, даже если человек и не подозревает об этом.

В диалоге «Федон» Платон рассуждает о некоем «заворе» между опытным знанием и понятиями. Чувства дают несовершенное знание, но интеллект «вскрывает» сущность этого несовершенно-го знания как изначально существующую, «вспоминает» ее. Это и есть «априорное знание», т. е. признание того, что независимо от опыта в человеке присутствуют чистые формы знания. Поскольку есть промежуточная реальность между бытием и небытием — сфера чувственного, есть и промежуточное познание, направленное на чувственную сферу, — мнение («doxa»), которое чаще всего обманчиво. Гарантию точности может дать или придать чувственной сфере только знание идей, которые и являются содержанием души. Отсюда знание о душе — это познание идей. Значит, познание души (идей) — это и познание, а следовательно, становление бытия.

Как подчеркивает В. Ф. Асмус, «...область “идей” представляет, по Платону, систему, подобную пирамиде: на вершине пирамиды, превыше знания и истины, по силе и по достоинству — выше пределов сущности — пребывает “идея” блага... “Идея” блага, по своей природе, выходит за пределы одного лишь познания: она сообщает предметам не только способность быть познаваемыми, но и способность существовать и получать от нее сущность» [Асмус, 1965, 16]. Отсюда можно сделать вывод, что изучение души — это не только узнавание и понимание идеальной сущности, но получение своей сущности, целесообразности своего существования. Следовательно, познание души является необходимым для человека, ибо иначе он не может существовать как человек, познать, т. е. «получить», свою сущность, свой путь жизни из бессознательного «вещества души». Получение душой своей сущности предопределяет познание души как выделение различных уровней рефлексии и саморефлексии в зависимости от ситуации, состояния субъекта, развитости его личности.

Размышления К. Г. Юнга о душе, проживании и переживании собственной жизни перекликаются по своей сути с представлениями Платона. К. Юнг начинает свою автобиографическую книгу «Воспоминания, сновидения, размышления» с эпиграфа Колриджа «из записной книжки»: «He looked at his own Soul with a Tele-

scope. What seemed all irregular saw and showed to be beautiful Constellations and he added to the Consciousness hidden worlds within worlds» («Он направил телескоп на собственную душу, и то, что сначала представлялось беспорядочным, обратилось в стройные ряды созвездий. Так открылся ему тайный мир человеческого сознания — а он его открыл всему свету»). И действительно: книга К. Юнга начинается словами: «Моя жизнь — это история самореализации бессознательного!... то, чем мы являемся для нашего внутреннего видения, и то, что есть человек *sub specie aeternitatis* (с точки зрения вечности), может быть выражено только посредством мифа. Миф более индивидуален и выражает жизнь более точно, чем наука. Она работает с концепциями, которые носят слишком общий характер, чтобы быть справедливыми для субъективного множества событий одной-единственной жизни» [Юнг, 1998, 16]. И там же далее: «Каждый из нас предполагает некий психический процесс, который мы не контролируем и который лишь частично направляем... В глубине души мы никогда не знаем, что же на самом деле произошло... Человеческая жизнь — сомнительный опыт, который, только будучи возведенным во множество, способен произвести впечатление. У отдельного человека жизнь так быстротечна, так недостаточна, что даже существование и развитие чего-либо является в буквальном смысле чудом» [Там же, 17].

Бессознательное рассматривается Юнгом в духе платоновских идей как «непреходящий мир», который не осознается человеком непосредственно, но определяет его. И прорывы в обыденный преходящий мир знаков мира вечного, непреходящего, и есть важнейшее событие в жизни человека, жизни как разворачивании, или, пишет Юнг, самореализации бессознательного.

Безусловно, человеку необходимо сделать огромное усилие, чтобы понять свою жизнь в пути бесконечности, суметь повернуть глаза души. «Я могу понять себя, — рассуждает далее К. Юнг, — только в свете внутренних событий. Именно они составляют уникальность моей жизни...» [Там же, 19]. Речь здесь, безусловно, идет не просто о внутренних событиях жизни как личностных переживаниях или чувствах, а о том, что наиболее значимые, уни-

кальные переживания и мысли появляются не из внешних событий жизни (хотя они могли быть и скорее всего были каким-либо толчком дальнейших событий), а из их сцепления с тем, что Юнг называл бессознательным.

Аристотель, выделяя чувственное и интеллектуальное познание, разделяет представление о том, что чувственность нередуцируема только к вегетативной жизни, но содержит в себе и некоторые мыслительные операции, что определяется наличием рациональной души. Аристотель выделяет актуальный и потенциальный интеллект. Актуальный интеллект, по Аристотелю, — это душа, но не Бог, хотя и отражает некоторые Божественные черты, например бесстрастность. Познание души у Аристотеля требует интеллектуальной деятельности.

Средневековая философия учит, что человек, переходя к познанию самого себя, в момент познания должен понять, что то, чем обладает, чем одарен, дано Богом, и в момент познания человек возвращает это знание тому, кто его этим знанием одарил. У Августина душа стоит выше физических объектов, но сама она изменчива, за ней есть некий Закон, который и является истиной, некой умопостигаемой бестелесной реальностью. В «Троице» Августин пишет: «...Следует помнить, что природа умопостигаемой души образована таким образом, что, объединенная со всем интеллигибельным в соответствии с естественным порядком, установленным Творцом, она постигает все это в свете бестелесном, подобно тому как телесное око воспринимает все окружающее в свете телесном, способное видеть в этом свете и к этому предназначенное» [цит. по: Реали, Антисери, 1994б, 60]. Идеи же, по Августину, — это мысли Бога, а теория «воспоминания» Платона трансформируется им в теорию «иллюминации», «прозрения», «озарения», что доступно далеко не всякой душе: «прозреть» может лишь та душа, «что чиста и свята, т. е. имеет око чистое, святое и покойное, коим только и можно увидеть Идеи, так как если бы было меж Идеями и ею сродство» [Там же, 61].

Тем самым, открывается еще один путь познания души — религиозное откровение, озарение, то, что в последующем развитии психологии исследовалось, в частности, К. Юнгом как

религиозный экстаз, открывающий доступ к бессознательному, к духу. Отсюда в современной психологии представление о непосредственном знании и формирование такого метода исследования души, как анализ чувственных переживаний в различной форме.

Таким образом, изучение реалий души как реалий бытия или реалий Бога в истории философской и религиозной мысли сформировало способы как научного, так и интеллектуально-мистического осмысления души.

Открытие Декартом субъективности как особого мира приводит его к утверждению отличия познания внешних объектов от непосредственного знания самого себя, своего сознания. Субъективная сфера непосредственно доступна «я», познание субъективных состояний достоверно, просто и очевидно, в то время как знание о внешних предметах еще нужно вывести, оно опосредованно. Положение Р. Декарта о самоочевидности субъективной реальности послужило в психологии обоснованию такого ее метода, как интроспекция.

Представления Б. Спинозы о человеке также дали толчок к формированию методов изучения души в современной психологии. Спиноза выделяет три «степени познания»: мнение и воображение; рациональное познание; интуитивное познание как видение вещей, исходящее от Бога. Рассматривая процесс познания, Б. Спиноза обращается к интеллектуальной интуиции и при объяснении эмоций человека, и при объяснении страсти к познанию, понимая, безусловно, что «...акт мысли содержит в себе невозможность определения себя как конечного акта мысли... Для разрешения этого парадокса Спиноза и вводил понятие Божественного бесконечного интеллекта, частью которого и является человеческий интеллект» [Мамардашвили, 1997, 49].

Это обращение к Божественному духу как необходимому условию существования интеллектуальной интуиции очень важно для понимания природы души. Душа не является свободной причиной собственных действий. Желание человека есть утверждение или отрицание сопровождающей его идеи. Согласно Спинозе, за страстями и желаниями человека стоит нечто иное, чем слабости или недостатки человека, — за ними стоит необходимость как

вечная природа Бога. Следовательно, познание страстей, волений и желаний души — это познание необходимости как проявления Божественной природы. Для Спинозы воля и разум — одно и то же. Человеческие страсти не возникают из-за слабости или «бессилия» человека, их необходимо понимать, как и всякую иную реальность природы. Влечения (*conatus*), существующие и удерживающиеся в течение неопределенного времени, сопровождаются определенной волей — «идеями». Влечения проявляются в аффектах и переживаниях. Спиноза так объясняет это в «Этике»: «...аффект, называемый страстью души (*animi hathema*), представляет собой смутную идею о наличии жизненной силы в теле либо в одной из его частей, присутствующей в большей или меньшей степени» [цит. по: Реали, Антисери, 1996, 252].

Отсюда начинается формирование представление об исследовании души и ее проявлений с точки зрения природы человека, поиска критериев оценки поступков, таких же, как критерии оценки любых других природных явлений. В современной психологии эта задача решается по-разному, каждое направление ищет и описывает свои критерии понимания и оценки человека и его поступков. Тем не менее понимание природы человека, его душевных состояний как проявлений его бытия в философском смысле этого слова требует своего осмысления в современной психологии.

Если считать, что в душе как бы существуют разные ее сферы или грани, одна из которых связана с бытийностью, реальностью, а другая — с миром Духа, законами, сущностью мира, то следует предположить, что познание души требует различных способов: непосредственной интуиции, «озарения», «вспоминания», с одной стороны, а с другой — познания операционального как опосредованного познания идеального. В данном случае по отношению к познанию души таким репрезентантом могут выступать идеалы человека, его речь, тело и т. п.

Знание о душе складывается из переплетения чувственной достоверности как переживания чувств и состояний с интуитивно полученными представлениями. Это знание не сводится только к субъективной достоверности внутренних состояний, оно может

лишь начинаться с него. Чувственная достоверность душевных состояний представляется через личностное самоопределение, экстраполяцию желаний, страстей, чувств. Изучение же основ образа восприятия и самовосприятия А. Н. Леонтьев рассматривал как «ориентировочную основу» поведения человека. Психология изучает образы восприятия как знание о том, как люди получают, формируют образ мира, в котором живут, который строят, создают, каков результат этого восприятия.

В современной психологии сформировались различные подходы к изучению души и явлений душевной жизни. Эти подходы связаны как с изучением и формированием методов исследования непосредственного восприятия, интуитивного знания, так и методов получения опосредованного знания о душе.

Одним из первоначально сформировавшихся представлений и методов изучения душевных состояний в современной психологии является метод интроспекции. Метод экспериментальной интроспекции состоял в том, что испытуемого, прошедшего предварительную подготовку, просят описать, что он чувствует, оказавшись в той или иной ситуации. Вундт определял интроспекцию как непосредственное наблюдение человеком самого себя. Структуралисты пытались исследовать таким образом содержание сознания, — элементы «мыслительной материи»: ощущения, чувства, образы. Однако такой подход не оправдал себя. Другое толкование интроспекции давали функционалисты, которые использовали этот метод, чтобы выявить, как у индивида развивается сознание в результате той активности, которой он предается.

Гештальтпсихология развивала иной вариант интроспективного метода, получившего название феноменологии. Цель метода — проникнуть в реальность душевной жизни во всей ее полноте и непосредственности, где исследователь занимает позицию «наивного» наблюдателя. Как пишет один из представителей гештальтпсихологии М. Вертгеймер, «наука о духе... должна открывать свои методы, отличные от методов естествознания» [Вертегеймер, 1993, 186]. Сознание должно исследоваться целиком, так как «существуют связи, при которых то, что происходит целиком, не выводится из элементов, существующих якобы в виде отдельных кусков, свя-

зываемых потом вместе, а напротив, то, что проявляется в отдельной части этого целого, определяется внутренним структурным законом всего этого целого» [Вертгеймер, 1993, 187]. Таким образом, в гештальтпсихологии поставлена задача исследования души как целого по определенным частям или проявлениям. При этом часть определяется целым осмысленно, но не механически. Точно так же знание о душе мы можем получить, наблюдая «нечто физическое», например телесные проявления, соматические признаки.

Другой подход к разработке методов исследования души был связан с В. Дильтеем, предложившим метод описательной психологии. Дильтей подчеркивал, что человека можно познать, только опираясь на историю как историю разворачивания духа. Люди в процессе истории выступают как духовные целостности, субъекты этой истории. В основе психологии как науки о духе «лежит связь душевной жизни как первоначально данное. Природу мы объясняем, душевную жизнь мы постигаем. Во внутреннем опыте даны также процессы воздействия, связи в одно целое функций как отдельных членов душевной жизни. Переживаемый комплекс тут является первичным, различение отдельных членов его — дело уже последующего» [Дильтей, 1993, 408]. И далее: «Под описательной психологией я разумею изображение единообразно проявляющихся во всякой развитой человеческой душевной жизни составных частей и связей, объединяющихся в одну единую связь, которая не выводится, а переживается. Таким образом, этого рода психология представляет собой описание и анализ связи, которая дана нам изначально и всегда в виде самой жизни... Предметом такой психологии является плановость в связи развитой душевной жизни» [Там же, 410]. Внутреннее восприятие человеком душевных переживаний может стать, по Дильтею, предметом психологии души, поскольку эти внутренние восприятия человека существуют и являются показателем, частичкой всеобщей связи явлений мира, которые не выводятся из умозаключений, а непосредственно даны в переживании. Возможность познания из восприятия внутренних переживаний связана у Дильтея с «интеллектуальностью» внутреннего восприятия. Самонаблюдение и интуиция выступают методами анализа переживаний.

При этом переживания Дильтей рассматривает как знаки, указывающие на условия, при которых возникает то или иное душевное состояние. Здесь Дильтей развивает идеи Спинозы. «Душа бродит по тем дорогам, которые однажды уже были пройдены, где страдали и наслаждались в сходных ситуациях. Бесконечны пути прошлого, бесконечны они и в снах о будущем» [цит. по: Реали, Антисери, 1997, 289]. Если условия выступают проявлением чувств и переживаний, то они аналогичным образом переживаются всеми индивидами в типичных исторических ситуациях; значит, через внутренние состояния, сочувствие, эмпатию человек только и может проникнуть во внутренний мир другого человека, пережить его состояния, понять мир его существования. И главное, расширить собственный кругозор новыми жизненными возможностями, развить мир своей души.

Душевная структура, согласно воззрениям Дильтея, «обозначает связь составных частей душевной жизни, способную вызвать при изменяющихся внешних условиях, в которых живут все организмы, богатство жизни, удовлетворение импульсов и счастье... в структурной связи при предпосылке изменяющихся жизненных условий заложены задатки для ее усовершенствования» [Дильтей, 1993, 438]. Факты социальной жизни воспроизводимы до известной степени внутри нас и окрашены чувствами и аффектами. Отсюда, замечает Дильтей, психология «соединяет восприятие и самонаблюдение, постижение других людей, сравнительный метод, эксперимент, изучение аномальных явлений. Она пытается сквозь многие входы проникнуть в душевную жизнь» [Там же, 433].

В человеческом обществе действуют не только каузальные, но и «динамические» связи, производящие ценности и цели. В каждую историческую эпоху продуцируются свои динамические связи, где индивид, социальные институты, культура, цивилизация выступают формами этих связей. Последователь В. Дильтея Э. Шпрангер считал, что понимание индивида возможно только на основании его отношения к культуре. Выделяя шесть основных человеческих ценностей, Э. Шпрангер писал о шести идеальных культурных типах человека — теоретическом, экономическом, эстетическом, социальном, политическом и религиозном. При всем внешнем

различии, считал он, существуют общие смысловые установки на те или иные ценности, «над ограниченными и случайными Я возвышается духовный мир надындивидуального смысла, который вырастает в процессе исторического развития, преобразуется и опять при определенных обстоятельствах распадается» [Шпрангер, 1993, 459].

Аналогичное представление развивается выдающимся американским исследователем культуры А. Кребером, который замечал: «Чем больше число социокультурных инноваций возникает независимо, как результат усилий разных людей, примерно в одно и то же время, тем сильнее влияние надличностных, или культурных, факторов в отличие от факторов личности» [Кребер, 2004, 18].

В определенном смысле методом познания души в психологии может быть *герменевтика* — как теория интерпретации, анализ текстов, несущих смысл, который может быть «понят» неким предпониманием исследователя. Слушать и слышать текст — задача исследователя. При этом подлинный опыт бытия человека есть историческое бытие. В работе Г. Гадамера «Истина и метод» мы читаем: «Подлинный опыт есть тот, в котором человек осознает свою конечность. Могущество и самоуверенность его планирующего рассудка находят здесь свою границу. Убежденность в том, что все можно переделать, что для всего есть время и что все так или иначе повторяется, оказывается простой видимостью. Скорее наоборот, живущий и действующий в истории человек постоянно убеждается на собственном опыте, что ничто не повторяется. Признание того, что есть, означает здесь не познание того, что есть вот сейчас (*einmal da ist*), но осознание тех границ, внутри которых будущее еще не открыто для ожидания и планирования, — или, в еще более общей форме: осознание того, что все ожидания и планы конечных существ сами конечны и ограничены. Подлинный опыт есть, таким образом, опыт собственной историчности» [Гадамер, 1988, 421]. В психологии когнитивные концепции психической травмы, связанные с психологией стрессовых состояний, концепцией ПТСР, так или иначе обращаются к неосознаваемым базовым убеждениям личности. В концепции психической травмы Р. Янофф-Бульман [Janoff-Bulman, 1998] психическая трав-

ма представляет собой изменение базисных убеждений личности о доброжелательности/враждебности окружающего мира, его справедливости, а также о ценности и значимости собственного «я». Таким образом, исследование пиковых переживаний, базовых, неосознаваемых установок человека выступает важнейшим методом исследования его внутреннего мира, души человека в те моменты его жизни, когда он сталкивается с ужасом, исходящим из внешнего мира, а также с собственной уязвимостью и беспомощностью.

Особое место занимают методы психоанализа — методы исследования бессознательного на разных уровнях его проявления, как индивидуального (Фрейд), родового (Зонди), коллективного (Юнг) бессознательного. На этом мы подробно остановимся в последующих главах работы.

Идея о душе как понятии, выражающем действительную многозначность, многоаспектность и многомерность человека, позволит рассматривать человека как некую универсальность. Многозначность и многоаспектность понятия души позволяет реально раскрыть многозначность человека в его существовании, реальном бытии. Отсюда можно отметить различные методы в идиографическом подходе, рассматривающем человека холистично, как обладателя неразделимых и неповторимых характеристик, в частности метод репертуарных решеток Келли для исследования базовых установок, зачастую не осознаваемых человеком. К этому же виду можно отнести и исследования по типу «конкретного случая» — изучение ситуационных установок лица, группы в условиях их существования или базовые переживания человека. Примерами исследования конкретного случая являются работы З. Фрейда, Фестингера; эксперименты Хейни, Бенкса, Зимбардо, проводившиеся в виде ролевой игры, а также исследование Лурия об уникальных способностях памяти Шерешевского и другие работы.

Представляют интерес исследования дневниковых записей, архивных данных. Качественные методы в психологии, нацеленные на сбор данных через анализ дискурса, исследование этнографических проблем и групп в связи с развитием поведения и представлений человека, позволяют дополнить экспериментальные

исследования и получить материал о душевных изменениях, целостности личности, ее смыслах и переживаниях.

Это связано с тем, что структурность души может быть рассмотрена, с одной стороны, в плане взаимодействия и взаимовлияния сознательного и разнообразных пластов бессознательного, а с другой стороны — как соотношение и взаимовлияние индивидуальной души и души «групповой» (род, этнос, культура, общество) — образований, через которые высвечивается «бытие вообще», что позволяет понять человека в качестве цельности, микрокосмоса.

Итак, подведем некоторые итоги наших рассуждения в этой главе.

Анализ слова «психология», а именно той его части, которая связана с корнем «логос» в качестве «всеобравшего», «всеналичающего» бытия, приводит к убеждению о необходимости изучения психологии как проявления бытия, как изучения жизни человека, освоения им мира, освоения и накопления опыта переживаний, чувствований и раздумий, одновременно его становления и развития как личности, как изучения индивидуального существования в «просвете бытия», через конкретную жизнь отдельного человека.

Анализ анимистических представлений приводит к пониманию двух важнейших следствий в понимании современной психологии, касающихся употребления слова «душа»: во-первых, как особого состояния, невидимого, но сохранившего связь с ее физической и органической основой (связь между Логосом и телом), а во-вторых, как самости человека, потеря которой может привести к разрушению жизни и личности индивида (понятие «выгорание души» в психологии стрессовых состояний).

Разрабатываемая идея о структурности души, с одной стороны, как отражения некоего существующего бытия, а с другой стороны — как осуществленного бытия дает понимание бытия как актуального и развернутого, содержащего в себе все возможности своего становления. Отдельный же человек есть некая неполнота бытия, проявляющаяся в его существовании и одновременно являющаяся своеобразной голографией, высвечивающей эту полно-

ту и цельность бытия. Цельность жизни человека понимается как противоречие между пониманием и непониманием, возможной полнотой жизни и актуальной ее неполнотой, между душой и телом. Протекание же жизни как ее реальной полноты раскрывается в картинах душевной жизни человека («жизнь души»). Понятие «душа» во многом совпадает в своем содержании с используемым в психологии понятием «психика» (за исключением связи «душа — дух»).

Понятие времени в понятии «душа» раскрывается через механизм связи человека и среды, человека-в-среде — как некоего результата, рефлексирующего (в той или иной степени) человека, где сама рефлексия выступает этапом развития человеческой души. Понятие «душа» позволяет анализировать состояние человека, находящегося в разных ритмах времени как различных состояниях его души, хотя проявления психики этого человека могут оставаться одними и теми же для него (темперамент, память, когнитивные процессы и т. д.).

Понятие души позволяет рассматривать человека не просто как «атомарное» существо, но как человека, одновременно творящего себя и тем самым свою жизнь и бытие вообще, давая еще одну трактовку возможного развития бытия и накапливая тем самым всеобщий опыт человечества. Становление и бытие не отличаются друг от друга.

Понятие души позволяет понять и преодолеть изолированность человека от мира, преодолеть замкнутые миры «психики вне поведения» и «поведения вне психики». За человеком, за его появлением на свет стоит самый сложный процесс преобразования эволюционных закономерностей образа жизни в истории филогенеза, антропогенеза, социогенеза, которые существуют в коллективной душе, а значит, чаще бессознательно, в душе отдельного человека. То, что можно назвать «групповой душой» (семья, род, этнос), влияет на протяжении всей жизни на человека, особенно в критические, сложные моменты его судьбы, в период пиковых переживаний. Так, например, у человека, пережившего стресс, меняются психика, поведение, отношения с другими людьми, состояние здоровья, наконец.

Выражение Платона «повернуть глаза души» как выражение особого способа исследования состояний души обращает наше внимание на необходимость особого метода познания душевных состояний и проявлений человека, необходимость исследования содержания души человека, направляющей его мышление и поведение, исследования человека через разные позиции его проявления в сущем, соотношения его с «другим», «иным», нахождения себя в «ином» как в зеркале. Представляет интерес идея Демокрита о двух родах мышления — спонтанном, автоматическом («мышление по мнению», представление) и мышлении как «мысли законнорожденной», идущем от бытия, рождающем, производящем что-то внутри нас, когда мы «входим», погружаемся в бытие. Мысль, которая держит нас в бытии, дает нам пространство для разворачивания нашего мышления, поиска оснований в нашей душе тех возможностей (судьба), которые в конечном итоге приводят в определенной картине и оценке нашей жизни, ее принятию или непринятию.

Древние философы, рассуждая о разных степенях осознанности мира душой (представление о смутных и ясных переживаниях), предвосхитили проблему взаимосвязи сознания и бессознательного.

Многозначность и многоаспектность понятия «душа» позволяет реально раскрыть многозначность, многоаспектность и многомерность человека в его существовании, реальном бытии повседневности. Это связано с тем, что в качестве одной мерности структурность души может быть рассмотрена в плане взаимодействия и взаимовлияния сознательного и разнообразных пластов бессознательного, а в качестве другой — как соотношение и взаимовлияние индивидуальной души и души «групповой» — души рода, этноса, общества, т. е. тех образований, через которые высвечивается «бытие вообще», что позволяет понять человека в качестве микрокосмоса.

Представления о связи «душа — дух» дают возможность анализа не только различных качеств и свойств человека, но типов людей, типов их поведения по отношению к бытию и другим лю-

дям (например, представление апостола Павла о трехмерной модели человека, а отсюда идея о трех типах людей).

Анализ учений античных и средневековых мыслителей позволяет выделить идейные истоки понятий родового и индивидуального бессознательного в психике, проследить трансформацию древнего понятия родовой души (Мировой души, души народа) в понятие коллективного бессознательного. Древние мыслители открыли особую реальность психического как реальность души. Они намекнули в метафоричной форме на методы описания этой ненаблюдаемой реальности исходя из интроспекции, косвенных умозаключений, наблюдений за поведением человека. Древние догадывались о сложном и противоречивом взаимодействии родового и видового в душе (идея Платона о душе как родовой для всех видов душ, где всякая индивидуальная душа отклоняется от идеальной идеи души).

Дальнейшее исследование проблемы предполагается нами как рассмотрение структурности и пластов психики с точки зрения соотношения сознательного и бессознательного в различных его проявлениях, развертывание этого соотношения в реалиях существования и душевных переживаний человека, осмысления им своего опыта жизни.

Глава 3

СОЗНАНИЕ И БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ В СТРУКТУРЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШИ И ПСИХИКИ

Основные формы и функции сознания и бессознательного

Обращаясь к исследованию психики и души, остановимся на характеристике таких составляющих этих понятий, как сознание, бессознательное, формы существования сознания и бессознательного. Если психическое, будучи содержанием души, существует как внутри себя разделенное бытие, то можно говорить о разных уровнях и формах психического, и различение этих форм связано с переплетением в различных соотношениях сознательного и бессознательного.

Вспомним идеи Плотина о структурности души, ее тройственной природе, в которой он выделял: 1) душу как чистую ипостась, находящуюся в тесном союзе с духом; 2) как созидающую силу всего окружающего; 3) как силу, оживляющую тело. Понимание того, каким образом в реальном существовании человека, его развитии и формировании проявляются грани человеческой души, требует анализа сознательных и бессознательных ее компонентов. Соотношение разных форм проявлений души, сложность «внутреннего человека» могут быть поняты через осмысление понятий сознания и бессознательного, выражаемых в самопонимании и самосозидании человеком своей сущности. Как мы уже подчеркивали, понятие души позволяет связать человека с духом, с пониманием его как существа идеального.

В связи с этим возникает необходимость анализа сознания и бессознательного на двух уровнях их проявления — на уровне души и на уровне духа, а также понимания того, насколько могут быть осознанными или неосознаваемыми душевные и духовные факторы существования.

Человек в своей деятельности осознает и осваивает культуру, в которой он живет, созидая и сохраняя ее самым фактом своего существования в ней. Процесс взаимодействия бессознательного и осознанного в душе человека определяется культурой в качестве условия развертывания деятельности человека. Уже освоенные в культуре нормы и формы деятельности принимаются как данность каждым отдельным человеком, как общепринятые, являясь положенным бессознательным содержанием в душе человека. В этом смысле условия существования человека, как природные, так и социальные, выступают неосознаваемыми рамками жизнедеятельности человека.

Человек, как мы уже отмечали, находится как бы между жизнью духа — неким нематериальным началом — и природными материальными, социальными процессами. Наличие в человеческой душе духовного и душевного начал подразумевает наличие в ней бессознательного и сознательного. Переживание, вызываемое событиями жизни человека, проявляется не только как душевное состояние, оно может быть и духовным состоянием, если касается предельных оснований жизни. Через переживание у человека формируются представления и знания о сложностях и противоречиях мира и общества, а также знания и представления о самом себе, своей жизни, ее перспективах, о своем внутреннем мире.

В первую очередь остановимся на взаимосвязи сознания и бессознательного в душе человека как неких полюсов души. В связи с этим рассмотрим характеристики, свойства и функции бессознательного в психике человека в сравнении с сознанием как его противоположностью.

Зачастую в истории психологии бессознательное рассматривалось как антипод сознанию. Нам хотелось бы подчеркнуть, что эти противоположности — сознание и бессознательное, выступая полюсами души человека, имеют в то же время сходные черты и могут быть поняты только в их диалектической взаимосвязи.

Сознание и бессознательное — это, безусловно, противоположности души, но такие противоположности, которые образуют некую целостность — человека. Мы можем говорить о проявлениях человеческого сознания и бессознательного в двух планах:

во-первых, как проявление того общего содержания, которое принадлежит человеческой природе вообще; во-вторых, как индивидуализированное проявление этого содержания, разную степень осознания человеком своей природы. Основой психики человека не может быть какое-то абсолютное бессознательное, ничем не отличающееся от объектов природы, это именно человеческое бессознательное, которое связано со сферой деятельности, мысли, опыта людей, с получением и переживанием этого опыта. Формы проявления бессознательного у каждого человека индивидуальны, имеют специфическое выражение.

Взаимодействие бессознательного и сознания в рамках человеческой целостности может быть достаточно гармоничным. Эта гармоничность бессознательного и сознания в душе человека связана с самопринятием своих особенностей, стиля мышления и поведения, своих желаний, что связано с постоянным процессом рефлексии и рефлексией рефлексии. Гармонию бессознательного и сознательного следует отличать от целостности. Целостность может быть проявлена двояко — как тотальность и как господство целостности. Тотальность — это попытка жесткого контроля человека над всеми своими проявлениями и чувствами («держать себя в руках»). Господство целостности может быть понято как господство бессознательного, или «анархия», т. е. потеря контроля целостности над своими частями. Безусловно, это крайности, они выступают показателями дисгармонии в поведении и мышлении человека, в его самооценке. Тотальность целостности понимается как попытка абсолютного контроля человека над собой или, что то же самое, как тотальность социального контроля над человеком, что связано с приданием приоритета разуму или социальной нормативности, их важности и неизбежности в мышлении и поведении. Примером проявления господства целостности как тотального контроля над чувствами, требования полнейшего и строгого соблюдения норм поведения может быть исследование Адорно «авторитарной личности», в реальности оказавшейся жалкой, разорванной, подавленной, вымуштрованной, но вместе с тем и опасной, легко поддающейся любому сильному влиянию. Личность, находящаяся под жестким самоконтролем, сформированная сухи-

ми, жестко регламентированными отношениями, становится слабой и опасной.

Другой крайностью тотальности является «анархия частей целостности». Она понимается как потеря самоконтроля, полная спонтанность человека, который не знает, что он может сделать в следующий момент, не может понять изменение своего настроения, своего состояния, действуя как «флюгер на ветру», тем самым становится слабым, теряя связь с духовными устремлениями.

Поэтому важно найти и понять «золотую середину» между сознательным и бессознательным в душе человека, их гармоничное сочетание, чтобы он мог принять свою природу и уберечься от тотальности одного из уровней своей души.

Рассматривая становление и содержание понятия души, мы подчеркивали, что понятие души позволяет продемонстрировать диалектику различных противоположных ее начал, возможности их взаимодействия. Представим некую схему, описывающую понятие души через систему категорий, выражающих ее полюса, среди которых можно выделить такие пары, как сознание и бессознательное, субъект и объект (рис. 2).

При этом взаимодействие и взаимопроникновение сознательного и бессознательного в душе порождает некую пограничную ситуацию на их стыке — возникает подсознательное, как состояние, в котором размыты эти полюсы души.

Другая пара противоположностей как полюсов души — это субъект и объект, результатом взаимодействия которых является

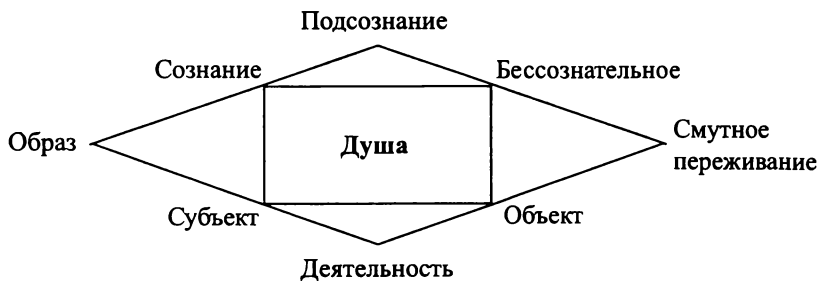


Рис. 2. Схема взаимодействия сознания и бессознательного в душе человека

возникновение разных видов деятельности человека: обучение, коммуникации, производство, любовь и т. п. Результатом и формой отражения мира выступает субъективный образ объективного мира.

Взаимодействие, воздействие объектов на душу на уровне бессознательного способствует появлению того, что существует в форме некоего смутного переживания, предчувствия мира, бессознательной установки на мир, «бытия в форме объекта», в форме интуитивной направленности.

Результатом взаимодействия сознательного и бессознательного, подчеркнем еще раз, выступает под сознание. Противоположностью подсознанию является деятельность — как порождение двух других полюсов души, субъекта и объекта. Содержание подсознательного включает в себя, кроме того, вытесненные формы и результаты деятельности человека или, напротив, определенные виды деятельности в связи с работой воображения и активизацией памяти.

Итак, душа выступает как репрезентант, как выражение содержания этих противоположных тенденций, как диалектическое единство сознания и бессознательного, как тождество я в н о й (образ) и имплицитной информированности о мире, как представленное единство деятельности (субъект) и страдательного (объект) мироотношения.

Безусловно, данная схема, как и любая схема вообще, достаточно условна, тем не менее она позволяет выявить категории, с помощью которых можно описать разные проявления внутреннего мира человека, его души в их сложности и связности.

Что касается сознания, то оно выступает в виде специфической информированности человеческой души о мире и предметах, идеально положенных в нее, представленных и признанных. Сознание не подлежит наблюдению внешним способом, так как не имеет пространственных и вещественных свойств. Сартр писал, что сознание — это феномен «ничто», у него нет собственной природы и субстанции. Тем не менее каждый человек уверен, что обладает предметным сознанием. Эта уверенность складывалась в связи с открытым Р. Декартом принципом «*cogito*», о чем мы уже упо-

минали [см.: Декарт, 1950]. В принципе «*Cogito ergo sum*» Р. Декарта провозглашается изначальность бытия-как-сознания. Причем бытие-как-сознание является ничем не ограниченной активностью, способствующей человеческому могуществу и становлению индивидуальности. Активность сознания заставляет мир подчиняться силе и господству разума именно как бытийному началу. Раз «*cogito*» есть сознание человека, которое не отделено от него как такового, оно начинает быть действенным началом всего сущего. Для рационалиста Р. Декарта сознание (оно же — душа) является единственной реальностью, в которой разуму не нужно сомневаться.

Сознание у Р. Декарта противопоставляется не только собственнo материи, но и телу. Через это противопоставление сознание получает свою определенность как бытие, активность, деятельность. Содержанием сознания становятся самоудостоверяемые представления и чувствования человека, объективирующие внешний мир, поскольку сам мир полностью лишен активности. То, что лишено активности, является, по Декарту, бессознательным, т. е. природой. Таким образом, активность сознания понимается как способность активно представлять то содержание природного, бессознательного, которое дано человеку. У Декарта бессознательное и аффективное являются основой сознательного, хотя в своих рассуждениях сознание он ставит выше аффективного и чувственного.

О сознании обычно говорят как о субъективной реальности, не подчиняющейся объективным природным законам. Оно принадлежит субъекту имманентно, соединяя духовно человека со всей вселенной, относя «я» к «не-я», к объекту.

Наиболее явно внешнее противопоставление и внутреннее тождество сознания и бессознательного нашло выражение в философии И. Канта, который структуру любого возможного действия, опыта сводит к отношению между субъектом и объектом. Подход И. Канта к субъект-объектным отношениям — это и есть подход к отношениям, в которых собственно и осуществляется сознание как феноменальность, как опыт. Сознание, понимаемое как чистый опыт, чистое испытание, исследование, рассматривается внут-

ри себя как таковое. А отсюда субъект, который противопоставлен некоему внешнему для него объекту, по сути дела становится идентичен с ним, ибо не означает ничего иного, кроме структуры объективности в ее чистом виде. Именно благодаря этой структуре познавательного акта субъекта непознаваемая вещь-в-себе становится объектом, представлением, вещью-для-нас. Таким образом, через активность сознания мир открывается, становится миром для нас. Человеческое сознание познает себя — свой состав и структуру — через акты самосознания.

У Канта, как подчеркивает французский философ М. Анри, «...с одной стороны, данное сознание в самом себе пусто, всякое опытное содержание оказывается направленным в другую сторону (*de-porte*) и искаженным (*de-jete*) перед ним и в его присутствии, как раз в форме объекта; с другой стороны, само по себе сознание находится в состоянии своего рода бессознательности, поскольку то, что проявляется, что находит свое выражение как действительный феномен, — это именно то, что выступает в состоянии объекта, бытия, представленного, увиденного и познано-го. Таков парадокс, пронизывающий до самых глубин эту необычную философию: вместо строгого феноменологического статуса, отведенного “я мыслю” чистого сознания, сущности феноменальности — его подразумеваемое отрицание, а в предельном случае — тезис о бессознательности самого сознания, “бессознательность трансцендентального сознания”» [Анри, 1994, 14].

Итак, важнейшим свойством человеческого сознания выступает его **ак т и в н о с т ь**. При этом активность понимается как возможность человеческого сознания овладеть природой, т. е. объектом. Это овладение понимается как представление объекта, а тем самым осознание этого объекта и выражение его сущности в понятийной форме.

Активность, результатом которой является представленность как овладение предметом в его сущностной форме, и понимается Декартом как **и с т и н н о с т ь**. Согласно Декарту, истинность представлений связывается с критериями ясности и отчетливости идей, а отсюда следует, что истинность неотделима от субъекта, от несомненности познающего субъекта относительно самого себя. Как

отмечает М. Хайдеггер, в философии Декарта «...Я и сознание утверждаются как раз в качестве надежнейшего и бесспорнейшего фундамента этой метафизики» [Хайдеггер, 1990, 156].

Активность, направленная на самое себя, на свои состояния и размышления, называется с а м о с о з н а н и е м. Самосознание может выходить за рамки сознания либо существовать в пределах самого же предметного сознания. Благодаря самосознанию человек «строит» себя, становится личностью, выстраивает отношения с внешним миром. Сотворение собственного мира дает человеку ощущение свободы. Самосознание обладает интуицией свободы. Р. Декарт полагал, что именно мыслящее самосознание производит индивидуальное «я», автономное и самодостаточное.

Против такой объективации самосознания выступает Кант. К. А. Сергеев и Я. И. Слинкин пишут: «Согласно Канту, назначение метафизики познания заключается в выяснении условий познаваемости вещей как объектов... Кант в стремлении обосновать метафизику объектов и объективации как таковой включает ее в метафизику практического разума, а последняя есть прежде всего метафизика воли» [Сергеев, Слинкин, 1992, XXIII]. Таким образом, активность сознающего субъекта начинает пониматься не только как представленность объекта, но и как осуществление себя в объекте, как волевое действие субъекта.

В немецкой философии рассуждения о природе сознания как активности в отношении к объекту и определили его именно как представление и осуществление себя в объекте.

Гегель, определяя сущность сознания, замечает: «Я, которое знает, а также взаимодействие между мной и предметом — сознание» [Гегель, 1992, 79]. Сознание определяется как знание («“я”, которое з н а е т...») и как взаимодействие на основе этого знания с предметом, опредмечивание сознания. Наиболее явно и отчетливо все свойства сознания выражены в понятиях, отображающих объект. Знание, появляющееся в сознании, в той или иной степени выражено в понятиях. Сознание одновременно существует и как представление объекта, и как знание своего представления.

В «Феноменологии духа» Гегель отмечает: «...сознание есть, с одной стороны, осознание предмета, а с другой стороны, осозна-

ние самого себя: сознание того, что для него есть истинное, и сознание своего знания об этом. Так как оба суть для одного и того же (сознания), то оно само есть их сравнение; для одного и того же (сознания) выясняется, соответствует ли его знание о предмете последнему или не соответствует» [Гегель, 1992, 48].

Именно в декартовском смысле определяет сознание З. Фрейд: «...Мы называем “сознательным” то представление, которое существует в нашем сознании, которое мы воспринимаем как таковое... именно в этом заключается единственный смысл термина “сознательное”» [цит. по: Анри, 1994, 12]. В данном определении сознание сводится к содержанию своих собственных представлений и противопоставляется бессознательному как природному или телесному. Сознание и бессознательное определяются друг через друга. Сознание в психоанализе понималось как данность, которая не нуждается в особом определении. Согласно Фрейду, сознание есть только представление, т. е. утверждение пред собою его содержания. Сознание понимается им как существующее в понятийной форме удвоение мира, а следовательно, как «представление, которое существует в нашем сознании и которое мы воспринимаем как таковое» [цит. по: Там же, 12]. Таким образом, поскольку за один раз мы можем представить только один предмет, одну вещь, то весь остальной мир тем самым уже остается в тени, а следовательно, исключается из сферы действительности или наличного представления, т. е. из сознания. Сознание, считает Фрейд, содержит в себе лишь минимальное содержание, все остальное содержание мира находится в стадии латентности, а значит, в состоянии психической бессознательности. Тем самым у Фрейда бессознательное понимается как совокупность неосознаваемых представлений, находящихся в данный момент за пределами осознанных представлений, но сохраняющих в себе эту возможность быть представленными, получить понятийную форму, т. е. стать содержанием сознания. З. Фрейд отмечал принципиальную непрозрачность ряда уровней «я» для самосознания.

Сознание индивида нередко вступает в конфликт с системой культуры, когда нормы культуры как бы заставляют переделать сознание под «самого себя». Обладание знанием и свободой вы-

бора сопряжены с переживанием страха за последствия своей деятельности, с трагизмом, стыдом и страданием. Как отмечал Э. В. Ильенков, сознание — это «проклятый дар» Божий человеку, в нем дана вся боль мира, без него человек был бы счастливее. Сознание включает в свой арсенал не только разум, но и эмоции, чувства.

Бессознательное понимается как «свое другое» сознания, как некое отграничение осознанных представлений от представлений, оказавшихся за пределами осознания.

Таким образом, определение и выделение сознания возможно, во-первых, через противопоставление его природному как бессознательному, и тогда подчеркивается его активность, самосознание; во-вторых, через противопоставление его миру как объекту, в том числе и социальной реальности, где сознание индивида начинает существовать в качестве реальности как его наличное, субъективное бытие, собственный целостный и ценный для него внутренний мир. В этом смысле носители социоцентрического мировоззрения выводят сознание из совместной трудовой деятельности людей, языка и речи, наделяют его социально-исторической природой и признают его зависимость от общественного бытия. Постмодернизм же описывает сознание как поток речи и производство текстов. Сознание используется для произвольной вербализации и передачи знаков и посланий из ниоткуда анонимному адресату.

Сознание как реальность, как производное от мира и содержания души человека, отделяя себя от «другого», позволяет субъекту почувствовать свою душу как мир представлений, идей и переживаний, а также ощутить сотворение себя в деятельности, а тем самым сотворение и своей социальной общности.

Иное как бессознательное налично существует в сознании как небытие, как структура объекта и структура социальной общности. В этом смысле сознание существует, проявляя себя в процессе объективации бессознательного, продуцируя себя в объекте, самосознании и самочувствовании, т. е. в производстве и рефлексии своих внутренних, душевных состояний. «В понятии самосознания, — отмечает Гегель, — заключается определение еще не реализованного различия. Поскольку в общем-то это различие дела-

ется в самосознании заметным, самосознание ощущает внутри самого себя некоторое инобытие, какое-то отрицание самого себя, иначе говоря, чувствует какой-то недостаток, испытывает некоторую потребность (разрядка наша. — *Авт.*)» [Гегель, 1973б, 85].

Далеко не все содержание психики и души объективируется, осознается человеком. Бессознательное активно участвует в социальном конструировании реальности, оно активно проявляется в массовом поведении и социальных нормах сообщества, в формировании личности, в ее неосознаваемых устремлениях. Анализ процессов атрибуции показал, что люди в процессе познания социальных объектов (других людей, групп) приписывают им не только причины поведения, но и определенные личностные черты, мотивы, потребности, где сама реальность выступает продуктом символизирующей активности человека. Как показал С. Бем, люди обычно не знают своих подлинных установок, выводя их из своего последующего поведения, узнают о них задним числом, зачастую приписывая себе социально приемлемые и социально нормативные причины, мотивы, личностные черты, либо отрицая общественно неприемлемое, либо удовлетворяясь приписанным, и не желают знать истинные причины своего поведения. Это связано с формированием и сохранением самооценки, приемлемого и социально желательного самообраза человека. Тем самым бессознательное выступает как основа системы интерпретации человеком своего собственного поведения и продуктов мышления, а также деятельности другого субъекта.

Сознание и бессознательное, отграничиваясь друг от друга, имеют как собственное, так и некое общее информационное содержание, общие функции. Если понимать сознание и бессознательное хотя и в качестве противоположностей, но принадлежащих единому целому — человеческой душе, то логично предположить, что эти части обладают и некими общими свойствами целого, имея различные формы его выражения. Попытаемся выстроить некоторое представление о сознании и бессознательном как «своём другом», с точки зрения соотношения форм их выражения.

Сознательное и бессознательное, выступая специфическими формами информирования души, связаны с таким всеобщим свойством, как и н ф о р м а ц и я. Существуют разные подходы к понятию информации. Н. Винер рассматривал информацию наряду с такими основаниями мира, как материя и энергия. Информация есть всеобщее свойство для любых самоуправляемых систем, в которых существует обратная связь. В противоположность Н. Винеру, материализм рассматривает информацию как способность материи быть определяемой. На наш взгляд, очень важным представляется понимание информации как структуры, матрицы, воспроизводящей возможную действительность. Отсюда представление о том, что информация содержится в структуре любой коммуникации, любого послания. Информация накапливается в течение жизни человека, поступая из разных источников: человек получает информацию, идущую от его собственного тела, его души, от мира и космоса; кроме того, информация существует и как духовная весть. Она содержит в себе разные пласты и знаки реальности, как субъективной, так и объективной.

Наличная информация сама по себе не предопределяет ее восприятие субъектом. Она создает лишь возможность принимать (или не принимать) ее. Но само восприятие также не гарантирует степень ее истинности и объективности. Объективно существует и возможность трансформации информации субъектом. Многозначность и многослойность информации приводят к тому, что содержание информации зачастую не может быть понято сразу, целиком, тем более что она накладывается на уже существующую информацию (положенное) у человека. Сложность информации требует постоянного возвращения к ее содержанию, к рефлексии состояний, вызванных информацией, а впоследствии — к рефлексии рефлексии. Одна и та же информация может быть понята иначе не только различными людьми, но и одним и тем же человеком в разном возрасте, в различных ситуациях его жизни, в различных состояниях и т. д. Информация служит матрицей, по которой человек творит мир, поэтому может существовать как знание и установка человека на мир. Информация выступает условием и возможностью выбора человеком своего пути, своего понимания

мира, способа развития своей деятельности, а следовательно, информация есть степень свободы человека в мире. Степень свободы человека, возможность выбора своего пути зависят от полноты полученной и воспринятой информации, идущей и от мира, и от духа, и от самого человека. Выбор же зависит от самого человека, от его желания, потребностей, устремлений получать информацию. Полнота информации формирует в человеке состояние «разомкнутого» сознания, это полнота выбора и свободы, за которую необходимо нести ответственность. Неполнота информации формирует человека «замкнутого сознания», характерного для общества с идеологизированными формами информации. Человек замкнутого сознания — это человек экстремистского типа, злобный, наполненный страхом, не способный быть доброжелательным. Неполнота информации человека «замкнутого сознания» приводит к тому, что часть мира от человека закрыта, человек начинает «держаться» за идеологизированную форму информации, ибо отказ от нее рождает страх утраты спокойствия, разрушения собственного мирка, страх перед «трудом души», необходимостью думать, принимать решения и отвечать за них. Человек способен трансформировать информацию, эта способность — психологическая реакция на получаемую информацию, связанная со страхом изменения ситуации. Даже духовная информация может быть трансформирована человеком до неузнаваемости, и это тоже выбор, который делает человек.

Информация необходима для адаптации человека в мире, при этом степень адаптации во многом зависит как от разнообразия получаемой информации, так и от установки человека на получение и восприятие информации. Сознание и бессознательное, являющиеся каналами получения информации, позволяют человеку получить разную, иногда противоречивую информацию о мире, о самом себе. Безусловно, формы получения информации с точки зрения сознания и бессознательного разные. В бессознательном информация не отделяется от своего носителя, поскольку в бессознательном нет различия между субъектом и объектом, она имеет характер некого сигнала, знака. В качестве первого шага анализа бессознательной информации выступает анализ самой связки:

«сигнал — человек». Чтобы понять и интерпретировать информацию от бессознательного, необходимо знание самого субъекта, особенностей формирования его в детстве, истории его жизни, его связей, прошлого, его установок на мир. Вторым шагом дешифровки сигнальной информации бессознательного является процесс абстрагирования от этой информации, попытка представить информационные знаки бессознательного как представления, что возможно только при взаимодействии с неким «другим». Информация бессознательного только тогда приемлема, «признанна», когда есть обратная связь и возможности уточнения информации, а тем самым более глубокого понимания ее, что способствует адаптации человека в мире и принятия мира без особенно тяжелых переживаний и проблем.

Актуализация знаков и символов бессознательного возможна, если этот информационный поток попадает в подсознание. Подсознание может порождать, актуализировать образы в той или иной форме, доставляя эту информацию в сознание. Кроме того, подсознание может перестраивать сознательные образы в знаки, снимая, лишая образ определенности, что позволяет проявиться знакам, например, на уровне телесных симптомов. Бессознательное содержит некий информационный алгоритм, а тем самым создает условия и способствует расширению познаваемости мира субъектом и познанию им самого себя.

В сознании информация существует, отделяясь от своего носителя, как считает Д. И. Дубровский, — в «чистом виде», в форме образа. Сознание осуществляет себя, реализует себя в понятиях, оперирует анализом, логикой, сравнением, рефлексией собственных оснований. В бессознательном же работает другой механизм: аналогия, эмоция, отождествление, поток информации, в которых проявляется пренебрежение, нечувствительность к противоречиям.

Итак, душа объемлет все феномены внутренней жизни человека, оба потока информации. Хотя, безусловно, душа высвечивается как тотальное качество, позволяющее человеку как целостной личности вписаться в поток жизни; сознание и бессознательное — как некие составляющие души — обладают относительной автономностью.

Рассматривая сознание и бессознательное в качестве полюсов души человека и специфических форм ее информированности, можно попытаться выделить формы проявления в сознании и бессознательном уровней души и духа, или, по классификации апостола Павла, «плотских» и «духовных» способностей души.

Продуктом деятельности сознания является з н а н и е, продуктом деятельности бессознательного — у с т а н о в к и. Попробуем представить некую схему, с помощью которой вычленим формы проявления знания, как оно формируется с точки зрения влияния души и с точки зрения влияния духа. Аналогично и по отношению к бессознательному, т. е. как реально проявляются в сфере сознания и в сфере бессознательного различные формы знания и различные формы установочных реакций человека (рис. 3).

Итак, сознание, реализуясь в форме знания, само существует в двух своих видах — опосредованного и непосредственного знания, что связано с уровнем души и духа, душевных и духовных способностей. Уровни опосредованного и непосредственного знания связаны с разными источниками получения знания: опосредованное знание идет от души, непосредственное — от духа (как положенное).

Опосредованное знание, полученное путем анализа внешнего мира, регулирует и направляет практическую деятельность человека.¹ Рассматривая уровень сознания, связанный с получением и существованием опосредованного знания, можно выделить такие его формы, как эмоционально-чувственное знание, рациональное знание, выраженное в понятиях, и волю. С точки зрения психологии анализ опосредованного знания касается формирования знания как единства чувственного и рационального под влиянием представлений человека о самом себе, под влиянием волевого усилия. Влияние индивидуальных способностей, жизненного опыта, полученного в течение жизни человеком, способствует тому, что одинаковое знание приводит к формированию у людей различных представлений о мире.

У Гегеля содержанием внутреннего «я» является «чувственное, поскольку оно существует одновременно и как нечто всеобщее» [Гегель, 1973б, 82]. Это чувственное как всеобщее существует

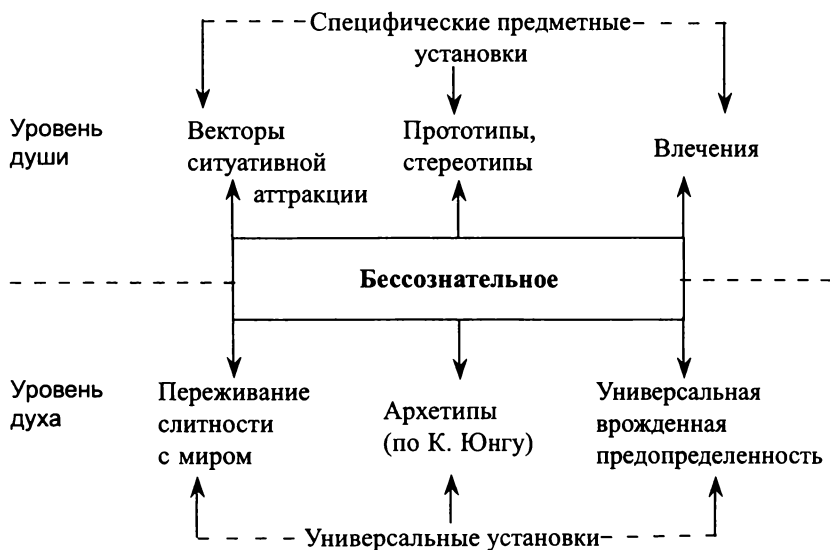
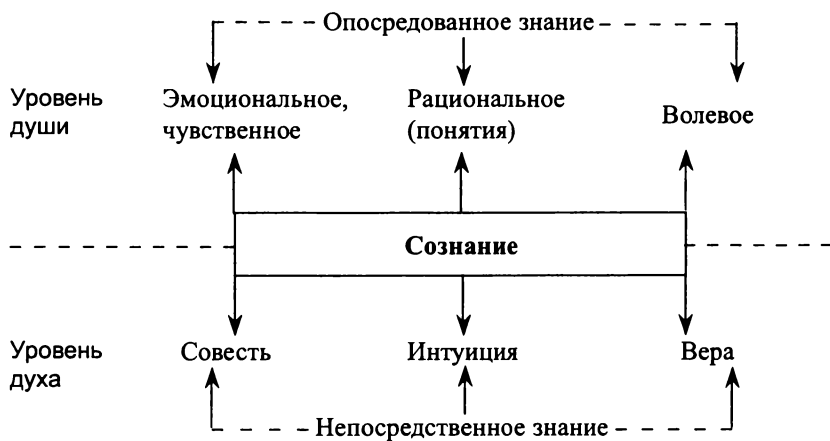


Рис. 3. Формы существования сознания и бессознательного

в душе человека как некая данность (положенное), то, что подразумевается (находится под разумом) и выступает как всеобщее основание знания, основание способности к знанию.

В «Феноменологии духа» Гегель пишет: «Мы и о чувственном высказываемся как о чем-то всеобщем; то, что мы говорим, есть “это”, т. е. всеобщее “это”; или “оно есть”, значит, бытие вообще. Конечно, мы при этом не представляем себе всеобщее “это” или бытие вообще, но высказываемся о всеобщем; или мы попросту не говорим, каким мы подразумеваем, “лепим” (*meinen*) его в этой чувственной достоверности. Но язык, как мы видим, правдивее: в нем мы сами непосредственно опровергаем свое мнение (*meinung*); и раз всеобщее есть истина чувственной достоверности, а язык выражает только это истинное, то совершенно невозможно, чтобы мы когда-либо могли высказывать какое-либо чувственное бытие, которое мы подразумеваем» [Гегель, 1992, 53].

Необходимо обратить внимание на язык Гегеля при описании сущности сознания. Приведенные отрывки интересны в том отношении, что при описании сущности сознания Гегель использует глаголы, связанные с чувствованием, описывая это чувствование как некую внутреннюю основу психики, как силу, влекущую человека. На это обращал внимание еще Р. Декарт, называя ощущения, желания, чувствования страстями: «...Страсти переживаются каждым, и поэтому, чтобы определить природу страстей, нет необходимости заимствовать наблюдения из какой-либо другой области» [Декарт, 1950, 17—18].

Достаточно обратиться в его рассуждениях к примеру, который он приводит о спящем человеке. Действительно, обращает внимание Декарт, спящий человек во сне может испытывать различные чувства, и эти чувства для него столь же реальны, сколь реальными они были бы в бодрствующем состоянии, т. е. сущность психики — чувство, аффект, сила аффекта.

Таким образом, чувственное (подразумеваемое как положенное) лежит в основе сознательных представлений, выступая как всеобщее и «подразумеваемое», полностью невыразимое в понятиях, вызывающее у субъекта некое невыразимое ощущение, не-

кий смутный образ, воздействующий на развитие способностей человека.

Понятийные образы, сформированные в сознании, способны определить и выразить сущность объекта или субъекта, хотя в сознании всегда присутствует (находится при сущности) и некий неясный образ, не снимаемый полностью понятиями. Этот присущий, неясный образ может быть в форме иллюзии, избыточного содержания слов, сказаний, мифов — того, что чувствует-ся человеком, но не осознается в понятийной форме. Для выявления содержания этих неясных образов необходимо что-то иное или кто-то иной, другой. «Лишь в той степени, — пишет В. Франкл, — в какой степени я сам отступаю на задний план, предаю забвению мое собственное существование, я приобретаю возможность увидеть мое собственное существование, я приобретаю возможность увидеть нечто большее, чем я сам» [Франкл, 1990, 73]. В качестве одного из таких способов понимания при-сущных образов Э. Левинас предлагает использовать понятие «лик», лик другого. Понятие лика «...ведет нас к понятию смысла, предшествующего моему *Sinngebung* и, таким образом, не зависящего от моей инициативы и моей власти. Понятие лика означает философское предшествование бытующего по отношению к бытию, внешность, которая не призывает здесь ни к власти, ни к обладанию... Это понятие лика позволит, наконец, описать понятие непосредственного... Непосредственное — это лицом к лицу» [цит. по: Девина, 1999, 67].

Предельные основания сознания, понятийное мышление достигаются только путем отвлечения от этих представлений и переживаний. Хотя само абстрагирование основано на чувстве, на сомнении как некоем механизме отстранения от осознания, возможности тем самым иметь развитие мысли и представления, что свидетельствует о необходимой связи чувственного и понятийного мышления.

Третьей формой опосредованного знания выступает воля. Вслед за Декартом, исследователи подчеркивали, что практически ориентированный разум всегда имеет в своей основе *стремление*, страсть, которая изначально ему свойственна. Следовательно, истин-

ной основой психического, изначальностью его является не разум как представление, но воление и чувствование.

Что касается воли, волевого сознательного усилия, то еще Г. Лейбниц отмечал, что «идея воли заключает в себе идею разума» [Лейбниц, 1993, 305]. Монада у Лейбница выступает неким субъектом, наделенным стремлением как волей. Для Гегеля стремление сознания к истине есть проявление его подлинной свободы. Гегель пишет: «Дух действителен не как интеллект, то есть в интеллекте они (интеллект и воля) суть единство двух всеобщностей, а во всеобщей воле они суть завершенная самость» [Гегель, 1973а, 322—323]. Для Гегеля знание и воля суть проявление одного и того же, воление позволяет быть подлинным познанием, т. е. через волю происходит реализация, объективация представлений, их осознание. Воля выносит вовне представленное как действие.

В философии А. Шопенгауэра бездейственному миру представлений противопоставлена воля — как сущностная сила, предшествующая познанию человека. Как замечает К. А. Сергеев, «разум в своем непререкаемом волении, имеющем быть “прабытием”, оказывается так или иначе воинствующим, непременно и всегда агрессивным, потому уже не знающим мира как такового, то есть ни природы в присущей ей бытийности, ни истории в том же горизонте, ни культуры как таковой в ее прежде всего духовно-художественном измерении» [Сергеев, 1996, 20].

К. Г. Юнг указывает на связь сознания и бессознательного: «Сознание требует для своего поддержания значительного усилия. Человек устает от пребывания в сознательном состоянии. Он истощается сознанием. Когда наблюдаешь представителей первобытных племен, то можно заметить, что на малейшее раздражение, выводящее их из дремоты, они стараются исчезнуть. Могут сидеть часами неподвижно, когда их спрашиваешь: “А что вы делаете? О чем думаете?”», — они обижаются и говорят: “Только сумасшедшие думают — они держат мысли в своей голове. Мы не думаем”. Если же они вообще думают, то скорее животом или сердцем. Некоторые негритянские племена уверяют, что мысли находятся в желудке, потому что они осознают только те мысли, которые действительно беспокоят: печень, почки, кишки или желудок.

Другими словами, они осознают только эмоциональные мысли» [Юнг, 1994а, 16]. Мы приводим столь длинную цитату для того, чтобы, с одной стороны, проиллюстрировать древнейшие глубокие корни представления о том, что в основе психических явлений лежало восприятия аффекта, а с другой стороны, в подтверждение того, что представление, чувственность и воля порождают переживание, и наоборот, переживание порождает волевое усилие.

Воля — как сила — всецело зависит от аффектов и чувств, и не только в смысле ее направленности, но и количественно. Сильной волей обладает тот, у кого чувства энергичны и не так легко поддаются внешнему сдерживающему воздействию. Слабой волей обладают те, чьи переживания и чьи аффективные проявления слабы, не обладают движущим началом либо их аффективная природа слишком неустойчива, легко изменчива и непостоянна.

Итак, опосредованное знание, получаемое с помощью логики, существует в форме движения понятий, чувств и воли и представляет «жесткое существо дела», изучение объекта и получение о нем опосредованного знания, что подвигает человека к границам объекта, способности отграничения одного объекта от другого, а тем самым способствует углублению наших знаний об объекте и создает возможности изменения изучаемых объектов, природы и мира в целом.

Другими формами существования сознания являются формы непосредственного знания, связанные с духовными способностями человека.

Следует сказать, что существование непосредственного знания признается не всеми исследователями. Это связано с пониманием души и ее функций. Одни признают только витальные функции души, говоря лишь о логических формах знания; другие признают и витальные, и духовные. Так, философы-иллационисты (дедуктивисты) сомневаются в существовании непосредственного знания, говоря лишь о логических методах познания духа, выводимости атрибутов абсолютного духа из общего понятия абсолюта. Философы интуитивистской ориентации полагают, что невозможно абсолютно постичь мир в формах образного знания, но можно пережить его как нечто прямо и непосредственно данное через

интуицию и веру. У эмпириков можно найти понимание того, что лучшим способом познания абсолюта является индуктивное обобщение фактов целесообразности и связности мира.

На наш взгляд, непосредственное знание, существующее в виде интуитивных или мистических образов, связано с духовными способностями души как «переработкой» влияния духа на сознание, с демонстрацией духовных способностей человека и его одаренностью.

Рациональному знанию противостоит сфера нерационального, непосредственного знания в форме совести, интуиции и веры.

Теперь обратимся к анализу форм проявления бессознательного как информации, опять-таки попытаюсь выделить эти формы в зависимости от устремлений души и духа.

Если сознание существует в форме знания, то бессознательное — как своеобразная форма информированности человека — имеет своим результатом некие предрасположенности к действию, или установки.

Рассматривая сознание и бессознательное как разные формы информированности субъекта о реальности, мы подчеркивали, что уровень сознательных феноменов души должен быть дополнен уровнем бессознательных феноменов. Если по отношению к сознанию мы говорили о различных уровнях и формах знания, то по отношению к бессознательному можно говорить о различных установках человека. Сознание мы рассматривали с точки зрения выделения разных видов знания, связанных с различением структурности души. Рассмотрение бессознательного нам представляется возможным в такой же логике. Выделим два уровня бессознательного в соответствии с уровнями души. Как мы уже подчеркивали, первый уровень — это специфические предметные установки, а второй уровень — универсальные установки человека.

Установки как формы проявления бессознательного можно рассматривать также на двух уровнях их формирования и проявления. Устремления души способствуют формированию специфических предметных установок: а) векторов ситуационной аттракции; б) стереотипов и прототипов; в) влечений (в духе Фрейда). Формирование универсальных установок связано с духовными

устремлениями, сформированными под воздействием духа и проявляющимися в архетипах, переживаниях слитности с миром, в формах универсальных врожденных предопределенностей.

С точки зрения Д. В. Пивоварова, бессознательное «становится предрасположенностью действовать в русле материальных или духовных аттракторов (центров притяжения, наклонностей). Если, например, бессознательное влечение к Богу подавляется материальными инстинктами, то бессознательное в человеке может взять верх над рациональной тягой к Абсолюту: плотское начало, властвуя, прорывается в сферу сознания и требует рационально оправдать его. Тогда человек невольно склоняется к нигилизму, скептицизму или атеизму. Если же вне зависимости от сознания сформировалась установка на духовные ценности, то даже воспитанное в атеистическом обществе сознание не в состоянии полностью подавить ее: называя себя атеистом и человеком от мира сего, индивид все равно тянется к жизни-в-духе и трансцендентным ценностям» [Пивоваров, 2003, 61].

Рассматривая формы опосредованного знания, можно сказать, что «своим другим» по отношению к ним выступают попарно формы бессознательного: эмоциям и чувствам на уровне сознания соответствуют некие неосознаваемые векторы ситуативной аттракции.

Аффективные переживания во многом выступают в качестве векторов ситуативной аттракции, так как являются непосредственным восприятием, тем, что И. Кант называл «внутренним пониманием», а К. Юнг обозначал «субъективными компонентами сознательных функций». Они выступают субъективными реакциями на новый объект или нового субъекта. Чаще всего эти реакции неверные, несправедливые, неточные, приводящие к тому, что человек попадает впросак в своем мышлении и поведении. Помимо этого, векторы ситуативной аттракции включают в себя и бессознательные механизмы социальной перцепции, такие как эффект первого впечатления, галло-эффект, физиогномическая редукция, атрибуция, фундаментальные «ошибки» атрибуции и т. п.

Иной формой проявления информированности бессознательного о мире может служить выражение его в телесных паттернах,

которые формируются у субъекта. Телесные паттерны демонстрируют формы ситуативной аттракции. Одним из первых психологов, указавших на эти паттерны, был В. Райх. Согласно воззрениям В. Райха, следует выделять три категории бессознательного. Первую категорию составляет деятельность внутренних органов и систем, которые осознать невозможно. Вторую категорию составляет деятельность, которую можно было бы осознать, но для этого требуются специальные сознательные усилия, которые никогда или чаще всего не делаются. И третью категорию составляют психические процессы, вытесненные в бессознательное и нашедшие, по Райху, телесные эквиваленты, которые он называет «панцирем характера». Структура характера понимается В. Райхом как своеобразная кристаллизация, материальное воплощение основных проблем и личностных особенностей человека. В типичных паттернах поведения фиксируются устойчивые, застывшие, структурированные способы реагирования. Соответственно этому сложившиеся паттерны поведения свидетельствуют, являются знаками бессознательного. Последователь В. Райха А. Лоуэн писал: «Можно сказать, что тяжелый взгляд когда-то выражал ненависть, что стиснутые челюсти сообщают о бессознательном импульсе горечи, что сжатие бедерных мышц демонстрирует подавление интимных отношений. И наоборот, про вялый взгляд никто не скажет, что он сдерживает бессознательную ненависть» [Лоуэн, 1996, 30].

Второй формой специальных предметных установок являются стереотипы и прототипы, противоположностью которым на уровне опосредованного знания выступает знание в форме понятий. Сюда же относится то, что Блейер, говоря о бессознательном, описывал как автоматизмы действий человека, действий произвольных, но не сознательных. Мы можем использовать автоматизмы, например, вставляя ключ в замок зажигания автомобиля и каждый раз попадая, но как только мы задумаемся над этой операцией и начнем делать ее сознательно, то сделать это будет труднее. Кроме того, Блейер относил к содержанию бессознательного те восприятия, которые нами не осознаются. Только небольшая доля того, что мы воспринимаем, доходит до сознания, но и остальное не проходит для психики бесследно. Многие восприятия

всплывают в сознании только с течением времени. В состоянии сосредоточенной работы, приводит пример Блейер, человек может не замечать боя часов, в то же время он может вспомнить это обстоятельство и даже точно сказать количество ударов. Подобные обстоятельства могут всплыть в сознании в состоянии гипноза.

А. Г. Асмолов выделяет четыре особых класса проявления бессознательного:

- «а) надындивидуальные, надсознательные явления;
- б) неосознаваемые побудители поведения личности (неосознаваемые мотивы и смысловые установки);
- в) неосознаваемые регуляторы способов выполнения деятельности (операциональные установки и стереотипы);
- г) неосознаваемые резервы органов чувств (подкорковые субсенсорные раздражители)» [Асмолов, 1994, 51].

На наш взгляд, третий уровень, выделяемый А. Асмоловым, можно отнести в определенном отношении к этой второй группе непосредственного знания.

Социальные стереотипы могут сформироваться, если прототип содержит такие свойства, которые являются значимыми для человека и его референтной группы. Персональные стереотипы являются неотъемлемым элементом «я», проявляя психологическую готовность к деятельности. При этом следует заметить, что стереотип чаще всего рассматривается как образ. Однако образ — это характеристика сознания, содержание же стереотипа чаще всего не осознается или становится неосознаваемым. В основе стереотипа лежат значимые для человека свойства прототипа (объекта, явления). Подробнее об этом мы остановимся далее.

Наконец, третьей парой выступает взаимосвязь и противопоставление воли на уровне сознания и влечения на уровне бессознательного. Бессознательное выступает детерминантом деятельности. В этом определении мы прежде всего находим указание на такие свойства бессознательного, как сила, влечение, не зависящие от сознания человека. Представление о бессознательном как силе и влечении разработано наиболее полно в психологии, особенно в психоаналитической традиции.

Понимание бессознательного как силы, воздействия, условия того, что делает возможным развитие мысли, оказало огромное влияние на европейскую философию и психологию. Об этом пишет Ф. Шеллинг, утверждая, что в свободе «находится последний потенцирующий акт, посредством которого вся Природа преобразается в ощущение, в интеллект, наконец, в волю. В последней, высшей инстанции нет иного бытия, кроме воления. Воление есть прабытие, и только к волению приложимы все предикаты этого бытия: безосновность, вечность, независимость от времени, самоутверждение» [Шеллинг, 1993, 101].

В большей степени это влияние бессознательного как силы было описано через идею воления А. Шопенгауэра, оказавшую огромное влияние на формирование психоанализа и психологии в XX в. По А. Шопенгауэру, воля как сущностное определение силы и действия предшествует объективному познанию и предопределяет его. З. Фрейд называет эту силу влечением, существующим как побуждение, как «импульсивное раздражение», возникающее и идущее изнутри, от самого организма: «...На бессознательное желание мы не можем оказывать влияния, оно стоит в стороне от всяких противоречий, в то время как сознательное желание сдерживается всеми другими сознательными стремлениями, противоположными данному» [Фрейд, 1993, 307]. «В случае влечения, — пишет Фрейд, — бегство ни к чему не приводит, так как “я” не может убежать от самого себя» [цит. по: Анри, 1994, 25]. Влечение понимается как самовпечатление, от которого невозможно уйти, как невозможно уйти от самого себя, поскольку эта самовпечатляемость чувствуется тяжестью, лежащей на душе человека. Самовпечатляемость как проявление активности бессознательного выступает неясной, но сущностной причиной поведения человека, которая так или иначе заставляет его обратиться к своим предчувствиям как некоему потенциалу изменения и деятельности.

С. Л. Рубинштейн бессознательное связывал с процессом, который его детерминирует, с влечением: «Бессознательное влечение — это влечение, предмет которого не осознан. Осознать свое чувство — значит не просто испытать связанное с ним волнение, а именно соотнести его с причиной и объектом, его вызвавшим»

[Рубинштейн, 1959, 160]. В данном случае бессознательное рассматривается в русле проблем мотивации человеческой деятельности, и прежде всего как сила и влечение, имеющие независимое существование от сознания человека. Подобным же образом рассматривает бессознательное и А. Г. Асмолов: «Бессознательное представляет собой совокупность психических процессов, детерминируемых такими явлениями действительности, о влиянии которых на его поведение субъект не отдает себе отчета» [Асмолов, 1996, 375].

Если же обратиться к процессу сохранения и передачи опыта поколений людей, то в нем бессознательное рассматривается, по К. Юнгу, в форме «архетипов коллективного бессознательного»; в форме «бессознательных структур», с точки зрения К. Леви-Стросса, М. Фуко; в форме «социального бессознательного», существующего «через субкультуру группы, ролевые нормативные ожидания и давление, оказываемое группой на каждого своего члена...», по мнению некоторых современных исследователей [см.: Сикевич и др., 2005, 19].

Непосредственное знание проявляется в таких формах, как совесть (как весть из сознания), интуиция и вера. Следовательно, это знание, которое связано не с логическими доказательствами, а основано на вере и доверии.

Непосредственное знание, получаемое человеком, по замечанию Гегеля, характеризуется таким качеством, как достоверность. Последнее же понимается как непосредственное постижение многообразного, т. е. осуществляется и проистекает как чувственная интуиция, как прямое созерцание сущего. Чувственная достоверность сознания, осуществляясь в прямых интуитивных образах, становясь в пространственном и временном отношениях определенной, в том или ином виде осознается субъектом.

С. Л. Франк о двух уровнях знания высказывает следующую мысль: «Мы имеем не одно, а как бы два знания: отвлеченное знание о предмете, выражаемое в суждениях и понятиях, — знание, как мы видели, всегда вторичного порядка — и непосредственную интуицию предмета в его металогической целостности и сплошности — первичное знание, на котором основано и из которого

вытекает отвлеченное знание... как раз то, что есть источник и первооснова всего нашего знания... нечто несказанное и непостижимое (неизъяснимое) — и притом не вследствие слабости или ограниченности наших познавательных способностей, а по самому своему существу» [Франк, 1990, 229]. Это непосредственное знание, существующее в интуитивных образах, возможно, кажется ясным и приемлемым для субъекта, как момент озарения, все же требует последующего логического обоснования или атрибутивного приписывания для п р и з н а н и я, т. е. принятия его не только данным человеком, но и другими людьми.

Для Гуссерля сознание определяется интенциональностью, оно всегда сознание чего-либо, т. е. всегда обладает элементами веры в объект познания, содержит в себе элемент уверенности в признании чего-либо правдоподобным, не исключая некоего сомнения. Важнейшим элементом знания является совесть. Непосредственное знание дает человеку способность различать добро и зло через механизм совести. Совесть, до выполнения каких-либо действий или поступков человека, выражающихся в моральных категориях, является «вестью», которая предвосхищает действие или его оправдывает, она вызывает состояние неудовлетворенности человека собою, которое он переживает, испытывая «муки совести». Поскольку совесть является формой существования сознания, связанной с функционированием духа, то она как бы доносит до нашего сознания сущность духа, который выступает своеобразным барьером добра и зла, разделяя доброжелательность и злодеяния человека и давая ему знать об этом. Безусловно, человек с помощью разума, используя атрибутивные механизмы, способен оправдать себя, заставить умолкнуть голос совести, тем не менее в глубине души человек отдает себе отчет в своих поступках.

По мнению Д. В. Пивоварова, «если в человеке дух пока дремлет, то у такого человека слабо выражены способности к интуитивному и мистическому постижению предельных целостностей универсума, а также умение жить по совести. В то же время человек со слабо развитым духом может быть очень душевным, умным и волевым» [Пивоваров, 2003, 56].

Как бы ни было велико воздействие совести, человек может найти в себе силу, которая помогает преодолевать ее барьеры. Такой силой является вера как еще одна форма непосредственного знания, связанная с духовными способностями человека. Вера — это основа убеждения, заставляющая человека предпринимать действия, но зачастую вера также порождает и сомнение. Это вера в кого-либо или что-либо, вера в свою позицию, свой подход, свои знания, силы. Вера создает основу, базу для перерастания ее в уверенность, в убеждение, что и позволяет человеку направлять свою энергию, эмоции, доводы разума, силы на достижение целей. Вера порождает два рода знания в душе человека: уверенность в истинности чего-либо без всяких на то оснований или доказательств или в том, что это весьма вероятно.

Отдельные формы веры непосредственно удовлетворяют всеобщую аффективную потребность, поэтому вера так легко внушается и потому ее сила столь велика, что, не имея логической истинности, она покоряет большинство. Человек хочет быть уверен, что после смерти что-то будет, хочет повлиять на судьбу (больной хочет выздороветь и верит шарлатану, это желание и способствует вере). Однако вера может стать болезненной, когда она слишком сильно овладевает психикой и противоречит логическим способностям и воззрениям человека.

Вера подпитывает человека, дает ему заряд энергии, способствующей все преодолеть на своем пути. Но с помощью веры можно заставить человека делать что-либо против его воли, манипулировать его поведением. Вспомним эксперимент в социальной психологии, проведенный С. Милграмом.

С. Милграм, обращаясь к анализу результатов своего знаменитого эксперимента, посвященного анализу воздействия, давления на человека и степени подчиняемости его этому воздействию, писал: «Я видел, как достойные люди, подчиняясь требованиям авторитетного лица, с ошеломляющим постоянством совершают бессердечные, жестокие поступки. Порядочные и ответственные в повседневной жизни, эти люди с готовностью шли на поводу у авторитета, принимая безо всякой критики его видение ситуации, позволяя ему диктовать отношение к ней, и в результате оказыва-

лись в ловушке, были вынуждены выполнять жесткие приказы... Многие люди делают то, что им указывают, не особенно задумываясь о содержании диктуемых действий и не терзаясь угрызениями совести, если эти указания исходят от человека, который воспринимается как представитель законной власти. Если в нашем исследовании некий экспериментатор смог подчинить себе взрослых людей, заставив их подвергнуть болезненным ударам тока пятидесятилетнего человека вопреки его протестам, то на какие же поступки может толкнуть граждан правительство, которое обладает куда большим авторитетом и огромными полномочиями?» [Милграм, 2000, 160—161].

Наиболее сложной, требующей своего осмысления проблемой является описание уровня бессознательного, определяющегося духовными устремлениями, в связи с воздействием духа на душу человека. Результатом этого воздействия являются универсальные установки человека.

Формы существования универсальных установок

Рассмотрим эти установки в сравнении и попарно с формами непосредственного знания, учитывая, что эти духовные устремления в форме универсальной установки являются основой и условием оформления непосредственного знания человека.

1. Совесть и переживание человеком своей слитности с миром. Рассматривая совесть как форму непосредственного знания, дающего человеку представление и оценку собственных действий, мы считаем, что в основе совестливой оценки лежит переживание слитности человека с миром, принятие или непринятие мира. Это переживание слитности с миром может быть понято как «нуминозное» (по К. Юнгу) переживание, которое может перевернуть и изменить мироощущение человека, наполнить его жизнь определенным смыслом. Переживание слитности формирует такие базовые установки человека, как predisposition действовать вполне определенным образом, в духе материальных или духовных аттракторов как бессознательных влечений. Эти аттракторы демонстрируют, как может объективно

существовать бессознательное, предвывая интерпретации субъекта, а именно в форме структур культуры, культурных образцов, трансляции традиционных, привычных смыслов. Исследователь этнических процессов В. И. Козлов отмечает: «К окружающей природной среде люди адаптируются не только в физическом, но и в психологическом отношении. Несомненно, что если группа людей живет в одних и тех же условиях не одно столетие, то такая психологическая адаптация не проходит бесследно; известно о существовании некоторых связей между психологическим складом, темпераментом и природными условиями, хотя причинно-следственные закономерности здесь не всегда четко прослеживаются. В целом механизмы психологической адаптации более гибки и действенны, чем физической, и такая адаптация идет быстрее, но и она требует времени» [Козлов, 1983, 13]. Тем более значимой является адаптация к социальной среде как взаимодействие с социально-культурной и этнической общностью, которая и формирует направленность и установки поведения человека. Далее ученый утверждает: «...Действию стрессогенных факторов противостоит система социокультурных установок, определяющих (иногда в деталях) поведение человека в тех или иных случаях жизни. Абхазы, например, воспитываются в духе социальной дисциплины и самоконтроля и обычно чуть ли не с детства достаточно четко знают, что именно делать в случае ссоры с близким другом или в какой-то другой ситуации; такой установленный этикет предохраняет от чрезмерного нервного напряжения» [Там же, 13]. Духовные же аспекты адаптации — формы существования направленности личности и ее поведения — включают в себя бессознательное воздействие как пронизанность духом и закрепление этого влияния в специфических механизмах этнической картины мира — ритуалах, легендах, традициях, кристаллизующих и упорядочивающих социальный и культурный опыт общества, придавая ему смыслополагающую функцию в жизни отдельного человека. Тем самым происходит становление социальной и культурной идентичности — слитности (или ее отсутствия), которая переживается субъектом как ценность. Понятно, что в культурном и социальном пространстве общества возможны многочисленные вариативные модели,

связанные с коллективной идентичностью. В обществе существуют комплексы и системы традиций. Ядром, вокруг которого могут объединяться эти системы традиций, может служить общее духовное основание. Множественность моделей выбора, развития и заключена в содержании бессознательного, совесть же служит неким мерилom, показателем выбора человеком той или иной системы ценностей, которая формируется при соприкосновении с миром, в меру слитности с миром и ощущения человеком этой слитности.

Переживание слитности с миром может быть понято и как установка, стремление человека к предельным предметам и явлениям, таким как Бог, Абсолют, Закон. Переживания эти не предполагают конкретной выраженности данных явлений, они обладают некой «непредставимостью» в понятиях, требуют для своего выражения избыточного языка, образности выражения. В то же время некий образ, выражающий предельные объекты, с легкостью возникает у человека при наличии определенных знаков или состояний. Это то, что явно представляет нам искусство, что называется «зримой сущностью», а в психологии — визуальным мышлением. Визуальное мышление есть отображение существенных связей и отношений предметов посредством специальной знаковой репрезентации. Как отмечают В. И. Жуковский и Д. В. Пивоваров, «визуальное мышление — разновидность рационального отражения существенных связей и отношений вещей, осуществляемого не на основе слов естественного языка, а непосредственно на основе пространственно структурированных наглядных схем. Оно обладает относительной независимостью от материальных объектов, существующей практики и сложившегося чувственного опыта и осуществляет связь абстрактного мышления с практикой» [Жуковский, Пивоваров, 1991, 19]. Можно сказать, что в основе создания образа визуального мышления лежит интерсубъективность бессознательного как определенная форма «сверхсознания», интерсубъективность, которая выступает неким основанием создания самого образа, обеспечивая приемлемость существующих образов или понятий в процессе усвоения нового, необычного, сопровождаясь «чувством реальности»

ти». В определенном отношении проявлением и своеобразным показателем слитности с миром, бессознательным его принятием может служить анализ С. Московичи коллективных представлений, власти верований и страстей в их реальном переживании обществом: «Если мы хотим, чтобы каждый из его членов усвоил его правила, впитал бы его истины, действительно отождествил себя с ним, принял как собственные его интересы, тогда эти общественные правила и истины должны войти в резонанс с тем, что относится к верованиям, а интересы — с тем, что связано со страстью, разделяемыми увлечениями. И тогда, как мы сказали, общество — это машина, творящая богов» [Московичи, 1998, 22].

Эта эффективность бессознательного позволяет ему развертывать свою сущность повсюду, где имеется субъективный опыт. А отсюда бессознательное как слитность субъекта и объекта, человека и мира выступает универсальной его основой, в бессознательном постоянно происходят переходы от таинственного к повседневному, настоящее, прошлое и будущее слиты, о чем свидетельствуют психоделические опыты С. Грофа, утверждавшего: «Каждый из нас имеет необъяснимым пока образом информацию обо всей вселенной, всем существующем, имеет потенциальный эмпирический доступ ко всем ее частям и, в некотором смысле, является как всей космической сетью, так и только бесконечно малой ее частью, отдельной и незначительной биологической сущностью»; «Человек не выше других живых организмов; просто люди живут одновременно на большем числе уровней, чем формы жизни, проявившиеся в начале эволюции» [Гроф, 1992, 43].

2. Следующей формой универсальных установок бессознательного, несущих информацию, являются архетипы и архетипические образы (противоположностью им на уровне сознания выступает интуиция). Архетипы понимаются К. Юнгом как изначальные мифополагающие паттерны мышления и поведения. Архетипы заложены генетически и могут быть представлены в сознании человека универсальными символическими образами, проявляющимися в сновидениях, мифах, религиозных образах и философских идеях. На анализе содержания архетипических об-

разов бессознательного мы остановимся подробнее в следующей главе.

3. Третьей формой универсальных установок бессознательно является то, что можно назвать универсальной, врожденной предопределенностью человека, в противовес вере как форме непосредственного знания. Наибольшую проблему представляет именно выделение и описание этой пары. Человек живет и развивается как часть, представитель человеческого рода. В существовании и предопределении его жизнедеятельности заложены механизмы, регулирующие поведение его как биосоциального существа — те законы, которые заложены в человеке и способствуют выживанию популяции в целом, предопределяют реакции и поведение человека на популяционном уровне. О наличии таких механизмов поведения может свидетельствовать механизм реагирования на стресс. Известно, что воздействие стрессора вызывает два вида реакций у человека — пассивную и активную, которые даны человеку от рождения и определяют особенности его поведенческих и эмоциональных реакций на стресс. Эти реакции действуют на уровне популяции, хотя, как показали исследования по стрессу, с течением жизни, с накоплением профессионального и жизненного опыта, под влиянием особенностей жизненных условий первоначально данные реакции могут меняться. Еще одной формой предопределенности поведения занимается эволюционная психология. Эволюционная психология настаивает на том, что сущностью жизни является продолжение рода. В связи с этим мы запрограммированы природой оказывать помощь не только родственникам, но и другим людям. Эволюционная психология признает два типа альтруизма — преданность роду и взаимность. Безусловно, существуют и другие социальные модели объяснения взаимности, их никто не отрицает, однако необходимо в данном случае подчеркнуть или указать на то, что следует исследовать и эволюционную первопричину поведения в связи с теми этическими или религиозными кодексами и постулатами, которые сложились в человеческом обществе.

С другой стороны, содержание универсальной врожденной предопределенности может быть понято через описанный К. Юн-

гом механизм интровертированности и экстравертированности, задающий в определенном смысле отношение человека к миру в формах интровертированной и экстравертированной установок человека.

По крайней мере, эта форма универсальной установки бессознательного вызывает некое состояние доверия у человека, возникающее до всякой сознательной веры, как доверие своей природе, своей сути, неясное понимание своей предопределенности, как следование карме, судьбе, и ощущается человеком как следование этой предопределенности своего существования. Эта универсальная врожденная предопределенность возбуждает силы влечения, веру и волю человека действовать и верить в свое действие, в свое предопределение. Безусловно, анализ бессознательного в его пронизанности духом или целеполаганием природы нуждается в дальнейшей разработке, мы рассматриваем это положение как постановку проблемы, как поиск в бессознательной природе души оснований того, что связывает биологическую и социальную природу человека в осмыслении этой связи самим человеком. Как замечает М. Анри, «значение концепции бессознательного для познания человека состоит в проникновении в его бытие на большую глубину, чем классическое сознание» [Анри, 1994, 28].

Особенности, функции и свойства сознания и бессознательного

Сознание и бессознательное, существуя как полюсы души, целостности, безусловно, обладают общими качествами, которые проявляются в разных формах. Одним из таких качеств является **а к т и в н о с т ь** по отношению ко всем состояниям психики человека. Как мы уже не раз подчеркивали, активность понимается как важнейшее свойство сознания. Как же проявляется это свойство активности по отношению к бессознательному? Нам представляется, что бессознательное с необходимостью проявляет свойство активности. Активность существует как мощная сила и способность к образованию мнений и представлений и как влечение, сущностная сила психического. Это такая сила влечения, которая

и обеспечивает в определенном смысле активность сознания. Как мы уже отмечали, понятие души позволяет выявить связь внутреннего мира человека с духом, — силой, направляющей человека. Скорее всего, именно эта связь и проявляется мощной силой, активностью бессознательного, позволяющей вывести нас за пределы представлений в те области жизни, которые не могут быть представлены. В этой связи З. Фрейд говорил об «эффективном бессознательном», утверждая, что бессознательные мысли оказываются более сильными, чем представленные, осознанные. Как отмечает Мишель Анри, «...действие (action) возможно только в состоянии бессознательного; оно осуществляется только как бессознательное, только за пределами представления, поскольку действующая сила сливается с самой собой в радикальной имманентности и в Н о ч и (выделено автором; разрядка наша. — *Авт.*) изначальной субъективности, где нет ни отстояния, ни дистанции от самой себя, ни интенциональности, ни объекта, где никогда не зажигается свет объективности и репрезентивного сознания и куда его лучи никогда не проникают» [Анри, 1994, 22].

Активность бессознательного, проявляющаяся как сила и способность, предшествует и предпослана самому процессу познания как общему условию творчества человека. Важнейшей функцией сознания является функция познания и объяснения мира, построение логически непротиворечивой картины мира в понятиях. Однако наше знание всегда неполно, ограничено, незавершенно и неустойчиво. Бессознательное как сила и влечение, раскрывающееся перед собой в непосредственности аффекта, эмоции, в форме неясного присущего образа, также несет эту функцию познания мира и познания самого субъекта. Бессознательное существует как особая форма субъективности, которая не исчерпывает себя в мысли, предстающей как нечто внешнее, а выступает как погружение субъекта в себя, переживание тяжести, самоиспытание, как желание и нужда быть воспринятым, и через это самочувствование, через переживание субъект познает и себя, и мир. Бессознательное создает возможность для познания, выступая как условие существования сознания и знания. Однако это такое условие, которое требует огромных усилий души.

Бессознательное «создает» знание, перерабатывает информацию о мире своими средствами. «Существовать только на ресурсе сознания, наверное, невозможно. Бессознательное как-то восполняет частичность сознательного обеспечения жизни человека — культурными и докультурными пластами поведенческих реакций, контекстными восприятиями, образным способом представления информации, интуитивным чувственным синтезом целого», — отмечают современные исследователи [Сикевич и др., 2005, 24].

Таким образом, начиная с анализа такого свойства сознания, как активность, мы пришли к мысли о том, что это свойство присуще и бессознательному, проявляющемуся в иной форме — форме «слепой» воли и влечения. В связи с этими размышлениями мы можем выделить следующие свойства бессознательного в качестве предикатов его бытия: безосновность, вечность (как независимость от времени) и существование в качестве силы и самоутверждения.

Еще одно различие сознания и бессознательного связано с их функционированием. Можно отметить, что сознание человека функционирует и является нам фрагментарно, не как некий непрерывный процесс, в то время как бессознательное предстает и существует прежде всего как бесконечный и неконтролируемый процесс, поток информации. Бессознательное не ограничивает себя рамками логического мышления, оно предстает как конгломерат неструктурированных смыслов, что позволяет неограниченно и бесконтрольно расширять возможности и рамки познания мира, природы, удваивая и интегрируя и сознательные представления, и идущие из глубин психики неясные восприятия. Активность бессознательного может быть понята как мощная вневременная сила, не явная по отношению к сознанию и не контролируемая им. «Вневременность “бессознательного” в критических для человека ситуациях, — отмечают В. П. Зинченко и М. К. Мамардашвили, — подобна вневременности актов творчества, озарений, открытий, необходимыми условиями осуществления которых также оказывается растворение субъекта в “явлениях свободы”, т. е. в отказе от собственной эмпирической субъективности, и приостановка в себе спонтанных действий культурно-

знаковых “натурностей” психизма» [Зинченко, Мамардашвили, 1994, 75].

В бессознательном нет противопоставления и границ объекта и субъекта, отсутствуют рефлексия и ощущение ограниченности. По отношению к бессознательному мы не можем говорить о явно выраженной интенциональности, но она существует и проявляется как некая сила, скрытая от внешнего исследования и внутреннего анализа субъекта.

Основная черта бессознательного — слитность субъекта и мира в неосознаваемом психическом отражении реальности. Слитность субъекта и мира — важнейшее качественное отличие бессознательного. Эта слитность может быть понята как отсутствие противоречий, что усиливает и увеличивает возможности психики. В бессознательном мир принимается и переживается через отождествление и уподобление с другими людьми или явлениями, сопровождающимися сильными эмоциональными переживаниями, что позволяет получить и принять иное понимание или чувствование мира и себя.

Функция бессознательного, как мы уже подчеркивали, заключается в неограниченном и бесконтрольном расширении ментальной деятельности, поэтому бессознательное не обладает функцией рефлексии, что является очень значимым и важным, ибо позволяет душе выйти за рамки сознательного контроля, быть нечувствительной к противоречиям и тем самым расширить возможности познания.

Рассматривая содержание и свойства бессознательного, мы уже обращали внимание на функцию знания. Знание является и содержанием, и свойством как сознания, так и бессознательного. В сознании знание существует как построенное, созданное, доказанное и принятое субъектом, т. е. как освоенное. Бессознательное же проявляется как неявное знание. Это «знание», истекающее из бессознательного, существует как внезапная, «минутная» информированность человеческой души благодаря непосредственному восприятию того, что еще Декарт называл «идеей». При этом мы имеем в виду не неосведомленность субъекта, а влияние и «проникновение» в сознание того компонента, кото-

рый локализован вне сознания субъекта и оказывает постоянное, иногда детерминирующее влияние на сознание и поведение субъекта, чаще всего скрытое от внешнего вторжения. Это вторжение может быть в той или иной степени понято, если будут выделены детерминирующие условия бессознательных инвазий, таких как побуждающие мотивы деятельности субъекта, преследуемые субъектом цели, имеющиеся в ситуации средства достижения этих целей, многочисленные, не связанные прямо с решаемой человеком задачи изменения стимуляции действия.

Сознание выступает как инобытие бессознательного, как объективация того, что созрело внутри самого себя как «свое другое». Столкновение с инобытием сознания (бессознательным) может выступать для человека потрясением, с одной стороны, способствуя развитию личности в позитивном плане, а с другой стороны, приводя к негативным последствиям, грозящим гибелью человека. Примером такого явления в «Странной истории доктора Джекила и мистера Хайда» Стивенсона является раздвоение личности, которое осуществляется явно и прямо в материальной форме, несмотря на то, что герой отрицает и скрывает свое перевоплощение, не помнит о своем перевоплощении, хотя и чувствует в себе нечто иное, особенное.

Мы уже рассматривали проблему положенного в душе и психике человека. Положенное у Гегеля понимается как присутствие абсолютного в знании, как избавление от зависимости со стороны любых объектов. В «Феноменологии духа» Гегель замечает: «Поскольку же предмет этого изложения — только являющееся знание, то кажется, будто само это изложение не есть свободная наука, развивающаяся в свойственной ей форме, но с этой точки зрения его можно рассматривать как тот путь, которым естественное сознание достигает истинного знания, или как тот путь, каким душа проходит ряд своих формообразований, как ступеней, предназначенных ей ее природой, дабы она приобрела чистоту духа, когда она благодаря полному познанию на опыте самой себя достигает знания того, что она есть в себе самой» [Гегель, 1992, 44]. В сознании уже есть знание о предмете, и движение сознания и есть

движение по отношению к объекту, есть путь формообразования души, приближения души к духу, которое и открывает душе знание. Это некое положенное в сознании как нечто иное, чем «я», это «не-я», становящееся неким импульсом, «влечением», выражающим присутствие абсолютного в нас.

В чем заключается присутствие абсолютного в знании? С одной стороны, это некое содержание, подобное «врожденным идеям», интуиции, с другой стороны — это нечто заставляющее верить в правильность и успешность своих представлений и действий и в связи с этим предпринимать некие усилия по достижению знаний как проявление влечений, определяющих действия. Такое свойство души, как положенное, освобождает сознание от зависимости от внешнего мира, внешних объектов, а тем самым сознание становится знанием себя — как воление, свобода, внутренняя сила самореализации.

В «Науке логики» Гегель рассматривает положенное как имеющее основание не в самом себе, а в своем ином. Бессознательное — как внешнее по отношению к сознанию — и является таким содержанием, таким «положенным» как концентрацией всеобщего человеческого опыта, различных ситуаций, существующих в виде некой исторической памяти человечества, — того, что Юнг называл архетипическими образами. Положенное характеризует не только архетипы, но и содержание индивидуального бессознательного как вытесненные переживания человека. Положенное знание существует как бессознательное, как еще не осознанное и как способность и возможность осуществления деятельности, некая изначально данная способность, стремление к реализации себя. С другой стороны, сама деятельность (воление и представление) возможна постольку, поскольку в психике имеется нечто положенное. Представленное знание — это не просто объективированный в идеальной форме объект или представленная форма объекта, но и продукт деятельности субъекта, прежде всего (или в том числе) духовной деятельности. Само же положенное не имеет отдельной самостоятельной формы существования, оно существует в представлении.

Как пишет Э. Г. Классен, «положенное и представленное в материальных объектах не имеют никакого отношения к самим объектам. Положенное и представленное имеют отношение к общественной системе и существуют в объекте, пока объект функционирует в рамках данной системы» [Классен, 1984, 100]. Мы полагаем, что точнее было бы сказать о культурной определенности, чем вообще об общественной системе отношений. Положенное в данном контексте — это сложившиеся, ставшие стереотипными формы мышления, способы и приемы восприятия и поведения, приемлемые в данной культуре и существующие в определенное историческое время. Это позволяет утверждать, что такое свойство, как положенное, становясь общезначимым, становится неосознаваемым, бессознательным. Чтобы стать осознанным, положенное должно стать представленным. Чтобы содержание бессознательного как положенного (отчужденного, вытесненного) стало представленным в форме понятия, необходим «другой».

Если некая информация отвечает желаниям и чаяниям субъекта, его собственным установкам, представлениям о себе или другом объекте, то эта атрибутивная информация принимается как истинная и достоверная. Сознание, стремящееся осуществить себя в действительности, в качестве критерия истинности принимает не только соответствие самому себе, но и то, насколько объект приемлем или неприемлем для субъекта исходя из его собственных предпочтений. И здесь мы сталкиваемся еще с одним свойством психики — п р и з н а н н о с т ь ю. Признанное является необходимым свойством сознания, ибо то, что признается, делается и становится самим содержанием сознания и бытия человека. Признанность может быть соотнесена с механизмом, который Л. С. Выготский описывал как механизм интимизации. Положенное и представленное содержание сознания либо становится, либо не становится «своим» в зависимости от признанности субъектом этого содержания как своего.

Тяжелое переживание, не совместимое с собственными представлениями о мире или самом себе, отвергается человеком как непризнанное, даже если принимается другими. В психологии этот процесс описывается через защитные механизмы отторжения, та-

кие как вытеснение, проекция, регрессия и др. Эти механизмы отвергают, фальсифицируют или искажают реальность, при этом действие их бессознательно. Возникает вопрос: является ли в таком случае непризнанное свойством бессознательного? С одной стороны, безусловно, — как вытесненное. Но, с другой стороны, наличие феноменологической субстанциональности в аффективности предполагает, что главное — это раскрытие самого осознания, предшествующего ощущению или представлению как возможность для такого осознания, что, безусловно, предполагает и свойство признанности именно в данном отношении. Сознание обретает знание, идущее не только от представления, но через бессознательное влечение, имплицитно включающее в себя индивидуально неприемлемое, делает его в той или иной форме знанием, знанием себя и других, своего отношения к миру. Признанность как свойство бессознательного существует в форме неких бессознательных констант — «координат» мышления и существования человека. Признанное во многом приобретает со временем статус бессознательного.

Признанность зависит, пишет Гегель, от «ступени рефлексии или отношения духа, его развития как явления» в субъекте [цит. по: Бассин, 1968, 219]. Следует, на наш взгляд, обратить внимание на то, что Гегель связывает уровень признанности с уровнем *духовности*, пронизанности субъекта духом в его познавательном отношении и в его освоении бытия, мира, социального сообщества.

Признанное как свойство психики в единстве сознания и бессознательного связано с оцениванием положенного и представленного. Процесс оценивания необязательно является целенаправленным и осознанным; первичной формой своеобразного оценивания может выступать ощущение, чувство, некое «нравится — не нравится». Для того чтобы это оценивание стало определенным и представленным, необходима рефлексия рефлексии, и тогда признанное начинает становиться означенным, т. е. соотношенным с общепризнанным, с ценностями семьи, рода, нации, культуры.

Как мы уже подчеркивали, формирование сознания и мышления шло через разделение и противопоставление объекта и субъек-

та, в бессознательном же происходит слияние объекта и субъекта, отсутствует представленность реальности. В таком проявлении бессознательного, как интуиция, нет ясной положенности, представленности, признанности, но так или иначе эти свойства проявляются в качестве некоей неявной информированности, что влияет на формирование и сохранение веры, а затем и уверенности в правоте содержания своих интуитивных образов и представлений. Главным здесь выступает воображение, идущее от души, внутреннего мира человека, воплощающего образы внутреннего мира, функционируя для его нужд. Но воображение напрямую выступает как взаимодействие и с сознательными, и с бессознательными сферами психики. Воображение имеет и когнитивные функции, и эмоциональную ощущаемую силу. Для «перевода» субъективных идей воображения в область признанного и представленного в осознанном образе или понятии необходимы как вера и доверие субъекта к своему внутреннему миру (доверие, связанное с сомнением, вера в себя), так и отсутствие зависти, деструктивного критицизма во внешнем мире со стороны других людей, т. е. с определенной признанностью извне со стороны общественных групп.

Представляется весьма интересным подход американского психолога и психоаналитика Уинникотта, который сформулировал идею об иллюзии как переходном объекте от мира четко сформированных понятий к субъективным заблуждениям. Как отмечает Р. Гордон, Уинникотт предполагает, что «переходный объект является фактически выходом первого творческого действия ребенка, в отношении которого было бы неуместно спрашивать: “Это реально или воображаемо?”, “Ты это сам придумал или обнаружил?” Переходный объект и дан ребенку, а также создан им, так как ребенок пытается принять свое отделение от материи, разделение внутреннего и внешнего мира, реальность и фантазию... Переходный объект, по предположению Уинникотта, действует как основа для развития третьей области, области иллюзии, которая не является принадлежащей ни исключительно внешнему миру, ни исключительно внутреннему. Это именно та третья область, которая затем послужит источником игры, творчества, всего символичес-

кого, и следовательно, искусства, религии, ритуалов, церемоний, этики, эстетики и т. п.» [Гордон, 1996, 58—59].

В данном случае воображение описывается как форма сознания, освоения мира не только ребенком, но и взрослым человеком. Форма сознания, в которой нет границ между памятью и грезой, между положенным и представленным, но в содержании которой уже возникают воление и признанность, понимание непрерывности существования потока образов. Эта волящая представленность порождает цель деятельности, переживание же субъектом положенности демонстрирует тот или иной уровень его информированности.

Таким образом, бессознательное в психике существует как непрерывность психической жизни субъекта, непрерывность информации; невозможность ее остановки. Эта непрерывность течения бессознательного требует «своего другого» — сознательно-го анализа и вычленения, понятийного осмысления знаков действительности. Кроме того, бессознательное как сила и влечение, предопределяя активность мышления и действия, требует и предопределяет такое свойство сознания, как положенность. Сознание и бессознательное определяют друг друга и существуют одно через другое с точки зрения различных способов и методов формирования знаний о мире и самом себе, создают в своем единстве в душе человека картину целостности личности и понимание возможности выйти за пределы самого себя. Все большая информированность субъекта делает его воображаемую цель все более и более реальной, и наоборот, интенциональность направляет внимание и увеличивает информированность.

Выделение таких свойств, как положенное, представленное и признанное, позволяет описать и процесс консультирования в психологии. То, что человек переживал и не принял в силу разных причин, может стать непризнанным. То, что не признано человеком, во многом становится вытесненным — положенным в бессознательном. Задача психолога — уловить признаки вытесненного и непережитого, вскрыть этот психологический «контейнер», сделать содержание вытесненного и положенного представленным, что позволит человеку понять себя, свои мотивы, свою деятель-

ность и жизнь, а затем сделать это содержание признанным. То, что стало признанным для человека, позволяет начать работу души, работу по пересмотру и оценке своих установок, своего отношения к миру и себе, вновь «запустить» этот механизм взаимодействия положенного, представленного и признанного — как вечно-го осмысления себя и мира.

Влияние бессознательного на сознание

Природа свойств, функций, методов исследования бессознательного невозможна без рассмотрения связи между сознанием и неосознаваемыми процессами вне их интрапсихической интеграции. Бессознательное не является обособленной целостностью, оно не противопоставлено сознанию в контексте существования и развития человеческой души. В самом общем смысле их взаимодействие может быть рассмотрено, во-первых, с точки зрения исследования влияния бессознательного на изменения в осознаваемой психической деятельности человеческой души; с другой стороны, понимание человеческой души, человеческой личности, понимание осознаваемых психических процессов невозможно без учета влияния взаимодействия бессознательной и осознаваемой психической деятельности. В. Ф. Березин отмечает: «Живая, динамическая связь между бессознательным и сознанием делает невозможным исследование бессознательного как изолированного феномена и позволяет считать, что методические подходы адекватны, если только они учитывают постоянное взаимодействие между осознаваемым и неосознаваемым»; ссылаясь на А. Е. Шерозию, он говорит о том, что «нет никакого сознания и бессознательного психического вне единой системы их отношений» [Березин, 1994, 187]. Таким образом, это исследование реального функционирования человеческого сознания в его динамике с воздействием бессознательного.

Остановимся на первом аспекте, т. е. на влиянии бессознательного на сознательную деятельность человека.

Бессознательное существует в качестве одного из функциональных компонентов психики, в определенной степени отдаленного от сознания, но оказывающего постоянное, иногда детерминирующее влияние на сознание и деятельность человека. Однако это воздействие зачастую скрыто как от самого человека, так и от внешнего наблюдения и исследования.

Типы сознания, обусловленные бессознательным

Что же касается содержания и форм сознания, то можно также говорить о разных типах сознания в связи с большим или меньшим влиянием на него бессознательного. На наш взгляд, можно говорить о когнитивном сознании как об активном, деятельном, рефлексирующем, открывающем и создающем новое для субъекта, т. е. о творческом (в широком смысле этого слова) сознании. Такой тип сознания в определенной степени связан с формированием и выражением мировоззренческих идей, определяющих жизненную программу человека, конечные цели его жизнедеятельности. Жизненные цели воплощают мировоззренческие идеалы человека, в них желаемое представляется человеком как должное, а воображаемое — как действительное. Желаемые, ожидаемые жизненные цели задают программу построения стратегии жизненного пути человека, определяя средства достижения целей. Их невозможно ни проверить, ни опровергнуть на этапе их построения и формирования. Они, как говорил А. Адлер, выступают проявлением «фикционного финализма», когда сформированные цели в настоящем не ясны и не верифицируемы. Однако для человека это неопределенное, неясное по сути своей представление цели, определяющее в конечном итоге стратегию жизни, существует как субъективный идеал, от которого человек не может отказаться, так как он наполняет его жизнь смыслом, составляя важнейшую для человека интрапсихическую реальность. Интрапсихическая реальность, во многом созданная самим человеком, действительно может стать более субъективно значимой, чем реальность объективного мира, что обуславливает известный консерватизм человеческих представлений и наполняет человека энергией для дея-

тельности. Субъективная значимость интрапсихической системы ценностей может привести как к адекватному или даже критическому восприятию действительности, так и к снижению уровня осознания действительности.

Безусловно, в построении этой интрапсихической реальности сознание, пишет И. Я. Лойфман, выступает «как система принципов (разрядка наша. — *Авт.*) понимания мира, обособывающая и защищающая систему идеалов. Являясь познавательно-теоретическим выражением мировоззренческих идей, мировоззренческие принципы образуют познавательно-теоретический уровень мировоззрения: они определяют концепцию жизни человека, понимание окружающего мира и его законов» [Лойфман, 2001, 33—34].

Влияние бессознательного на эту форму когнитивного сознания заключается прежде всего в том, что оно создает, «строит» определенную психологическую защиту этим собственным сознательным принципам человека, принятым и построенным. Роль этих нерелексированных, неосознаваемых защит заключается в сохранении значимости субъективных ценностей, их приоритета, сохранении порядка и иерархии человеческих жизненных ценностей. Эта защита заключается в построении структурированной внутренней системы ценностей, которая зачастую не воплощается в поведении человека. Но даже если человек ничего не делает для воплощения ценностей, сама система ценностей не изменяется. Например, известно, что в большинстве исследований, относящихся к анализу приоритетов ценностей, на одно из первых мест ставится такая ценность, как здоровье, но в своем ежедневном практическом поведении мы далеко не всегда придерживаемся принципа здорового образа жизни. Представляется весьма интересной мысль В. А. Файвишевского о том, что «неосознаваемая защита от нарушения этого сложившегося порядка, от душевного хаоса и смятения составляет... один из важных компонентов целеобразования. Таким образом, важность и необходимость цели, ощущаемой в качестве субъективно-актуальной, определяется не только и не столько теми материальными и социальными благами, которые обретает субъект при ее достижении, сколько тем, что она

является фактором, организующим душевный порядок, предохраняющим индивида от тягостного ощущения душевного беспорядка и растерянности. В этом свете само целеполагание представляется специфически человеческой потребностью, вытекающей из неосознаваемого стремления к ориентированности в сфере объектов своей интрапсихической реальности по признаку их субъективной ценности, а организация и поддержание “порядка” являются фундаментальным принципом, которому автоматически подчиняется душевная жизнь человека» [Файвишевский, 1974, 133].

Таким образом, когнитивно построенное сознание включает в себя бессознательное как некое атрибутивное качество в силу присущего ему свойства функционировать в соответствии со стремлением выстраивать содержание сознания как иерархически построенную систему по степени значимости его элементов. Принцип смыслообразования имманентно включает и интегрирует неосознаваемые влияния на проявление сознательных процессов. Взаимодействие сознания и бессознательного в этом отношении проявляется как некая коррекция сознанием бессознательных импульсов в рамках системы ценностных ориентаций, сложившихся и значимых для субъекта.

Кроме того, следует сказать и о другой форме сознания и сознательного поведения — некогнитивном, «смутном», стереотипном сознании. Если в когнитивном сознании присутствует большая доля интуитивного и интеллектуального, то в некогнитивной, стереотипической форме сознания наиболее существенными оказываются такие его свойства, как схематичность, стандартизованность, устойчивость, упрощенность, т. е. свойства, которые начинают приниматься как не требующие размышления и как само собой разумеющиеся. В стереотипном сознании, которое определяет и обеспечивает обыденную жизнь человека, структурированы устойчивые и значимые свойства прототипа. Стереотипы характеризуются как «знание ниоткуда», появляющееся у человека. Они определяют готовность человека к деятельности. Мышление и поведение любого человека не могут не быть стереотипными. Стереотипы характеризуют неосознаваемые реакции, «мыслительные штампы», которые и не нуж-

даются в осознании. Стереотипы, как правило, осознаются только в ситуациях, которые воспринимаются субъектом как угрожающие целостности и привычности ситуации. Стереотипы мышления и поведения фиксируют установившиеся нормы в группе, которые становятся привычными, должными, т. е. переходят на уровень должествования. Они осознаются и привлекают к себе внимание группы или субъекта только тогда, когда нарушаются кем-либо.

Стереотипы могут существовать и на персональном, и на групповом уровнях, демонстрируя предвзятость и консерватизм мышления. Обычно человек выступает в двух основных статусах по отношению к социальным стереотипам: как потребитель стереотипов и как конструктор этих стереотипов. Первый из статусов реализуется в неких ролевых наборах, характерных для восприятия и поведения в процессе адаптации, обучения, воспитания, познания мира. В целом, потребление и последующее закрепление в сознании «чужих» стереотипов — важнейший элемент процесса социализации, особенно в восприятии социокультурных норм, ценностей и традиций. Статусу конструктора стереотипов соответствуют ролевые наборы, свойственные ситуациям передачи социального опыта, знаний и умений, реализации механизмов защиты, идентификации и целеполагания, выстраивания жизненной стратегии. И потребление, и конструирование стереотипов служат в первую очередь обеспечению стабильности, сбалансированности внутреннего мира человека, а также сбалансированности его внутреннего мира с объектами и группами окружающей его действительности.

Стереотипное сознание помогает человеку адаптироваться к максимально широкому классу ситуаций, защищая психику от перегрузок, а достройка и переструктурирование существующих стереотипов непременно сопровождают развитие личности. Через систему стереотипов деятельность сознания направляется на создание у человека иллюзий разумности для предвзятых, неразумных побуждений и поступков.

Во взаимоотношении сознания и бессознательного по отношению к стереотипному сознанию можно говорить о том, что сознание «придает» субъективный смысл иллюзорным, спонтанным побуждениям. Массовые и индивидуальные стереотипы сознания

порождают автоматическое следование стереотипам, облегчая и универсализируя познавательную активность человека. Социальные стереотипы формируются, если содержат значимые, но ставшие неосознаваемыми свойства прототипов в рамках персональной либо групповой концепции свойства. Персональные социальные стереотипы становятся неотъемлемыми элементами «я»-концепции. Изменение стереотипов сопровождается развитием личности, а овладение стереотипами мышления и поведения в том или ином виде деятельности свидетельствует, в частности, о повышении профессионального мастерства. Индивидуальное мышление пронизано социокультурными стереотипами, отличающимися максимальной устойчивостью и распространенностью, регламентирующими правила мышления и поведения членов общества. В качестве таких стереотипов функционируют полоролевые стереотипы, стереотипы образа и качества жизни, национальные и религиозные стереотипы, стереотипы власти и др. Безусловно, эти стереотипы становятся нормами, табу, если люди принимают их как «свои» или групповые ценности.

Наконец, можно говорить и о такой форме сознания, которая связана с непосредственными впечатлениями, вызванными и зависящими от ситуативных факторов, воздействующих на личность. Факт этого воздействия на образы сознания был установлен в гештальттеории, описавшей явление «выпуклости» — заметности, броскости — какого-либо предмета или явления. «Выпуклость» в первую очередь направляет и привлекает внимание при восприятии, в то же время искажая последнее. Такая бросающаяся в глаза информация обладает свойством «сверхпредставленности», т. е. ей придается непропорционально большая роль в восприятии или познании, что приводит к искажению восприятия и понимания реальности. При этом, как показали эксперименты, такого рода привлечение внимания, искажение содержания сознания связано с эмоциональной значимостью явления для человека. Чем важнее, интереснее, ближе по переживаниям и эмоционально более значимо явление, тем более «выпуклым», т. е. более отчетливым и привлекательным, становится предмет или явление для нас. Как подчеркивает Г. М. Андреева, «направленность внимания на выпуклые

объекты слабо контролируются сознанием, реализуется автоматически, и в процесс включаются элементы бессознательного» [Андреева, 1997, 99]. При этом бессознательное в когнитивной традиции — это то, что появляется слишком быстро и содержание чего сознание не схватывает, не отражает, что приводит к искажению определенного «знания», поскольку человек ухватывает лишь часть информации, придавая иллюзию разумности и оправданности этой информации, особенно в сложной и значимой социальной ситуации. Этот механизм близок такой форме психологической защиты, как рационализация, которая включает иррациональное побуждение или действие в систему значимых ценностей субъекта без ущерба для внутреннего мира души человека.

Однако то, что принимается и формулируется сознанием, может явиться формой самообмана, сокрытия истины в процессе познания и самопознания. Требуются существенные усилия, мужество и смелость субъекта для познания и особенно самопознания, осуществляемого в процессе формирования личности. Это зачастую и называют силой духа, дающей ощущение независимости личности в процессе активного постижения жизни. Здесь феномен бессознательного связан прежде всего с таким проявлением сознания, как самосознание. В процессе самосознания человек не может полностью отдавать себе отчет в своих собственных проявлениях и намерениях без признания наличия защитных бессознательных механизмов, формирующих образ самого себя.

Как мы уже подчеркивали, сознание обладает таким свойством, как положенное, как выражение всеобщего в той степени, в какой оно существует в качестве внутренней силы самореализации субъекта, которое осуществляется в общественной системе в то или иное историческое время. Содержание бессознательного как положенного может быть понято как взаимообратимый процесс. Положенное, как мы уже говорили, в сознании существует через представленное, и наоборот, представленное со временем может становиться положенным в форме заостреннейшего стереотипного восприятия. С другой стороны, не все положенное как содержание сознания признается субъектом. Человек зачастую отказывается от самого себя, от собственной природы или отказывается

признавать, казалось бы, объективные явления или факты. Человек свободен в своем мышлении, он может обманываться признанностью своих впечатлений, признавая за содержание некоего объекта или субъекта совершенно иное — то, что сам себе вообразил, что и приводит его к некоторым иллюзиям, тем более что этот процесс восприятия связан с ожиданиями человека. Воспринимая какие-либо объекты, субъект следует за своими ожиданиями, связанными с собственными представлениями, в том числе ролевыми, стереотипными. Известно, что потребность получить подтверждение ожиданиям в процессе восприятия или общения достаточно велика. Человек не только следует за своими ожиданиями в процессе познания, но и отстаивает свои ожидания. Если эти ожидания не осуществляются, люди стараются скорее найти «оправдание» неосуществившимся ожиданиям, чем от них отказаться. Как отмечает Г. М. Андреева, «...людям свойственно удерживать свои ожидания. Причем, когда это касается восприятия другого человека, фиксируется тот факт, что соответствие ожиданию поддерживает аттракцию, т. е. положительное эмоциональное отношение к этому человеку (на житейском уровне это звучит так: “больше любим тех, кто оправдывает”). В случае же нарушения ожидания негативные действия или проявления фиксируются ярче, чем действия амбивалентные, с небольшой ценой» [Андреева, 1997, 101]. Ситуация с наличием различных альтернативных ожиданий описана в исследованиях и теориях когнитивного диссонанса. Нежелание переживать диссонанс, который связан с крахом ожиданий, приводит к тому, что человек заранее оговаривает возможность иного развития событий. При этом, если крайне желательное ожидаемое событие не происходит, человек начинает приписывать позитивный смысл случившемуся, а тому, что страстно желалось, но не состоялось, — негативные оценки.

Бессознательное влияет на наши поступки, обнаруживается в нашем поведении, как раз по следам и проявлениям человек научается распознавать бессознательное и законы, управляющие им. З. Фрейд считал такими следами, знаками бессознательного сновидения, невротические симптомы, ошибочные действия, остроты,

свободные ассоциации, которые являются искаженными и опосредованными формами выражения бессознательных процессов. Бессознательные процессы продолжают существовать в психике, выступая при первой возможности в виде искаженного замещающего представления — симптома. В симптоме, подчеркивал Фрейд, наряду с признаками искажения, есть и остаток какого-либо сходства с первоначальной, вытесненной идеей, который позволяет совершиться такой замене.

Рационализм З. Фрейда привел к представлению, как мы говорили, о выведении бессознательного из сознания как забывания, вытеснения и т. п., а затем к рационализации этого вытесненного содержания в психоаналитическом сеансе, т. е. к представлению вытесненного в понятиях, рационализации его в словах. Но существуют некоторые бессознательные (неосознаваемые) процессы, которые, даже не будучи продуктами вытеснения, выступают функциями деятельности самого сознания, представляя неосознаваемую сторону самих процессов сознания.

Бессознательное оказывает воздействие и на процесс функционирования сознания. Это влияние выступает как взаимодействующее и динамическое воздействие. То переживаемое содержание, которое возбуждает сознание через волю, чувство и разум, порождает знание, получающее операциональный (*как?*), предметный (*что?*) и смысловой (*зачем?*) аспекты. В таком случае бессознательное может быть понято как «ослабление» или «затмение» одного из этих аспектов или всех их сразу. Исходя именно из этого, можно анализировать функционирование сознательного и бессознательного как составляющих психики, выражающихся в душевных переживаниях, душевном смятении человека.

Сознание может быть понято как психическое переживание субъективного образа объекта, сотворенного им, обладающее свойствами положенности, представленности и признанности. В таком случае сознание — это специфическая информированность человеческой души о предметах как идеально положенных в нее, представленных и признанных, т. е. оцененных, а также иерархически построенная система ценностей. Тогда бессознательное может быть определено как смутная информированность

человеческой души о предметах, явлениях, не воплощающихся в идеальных образах и понятиях, а лишь дающих о себе знать в тех или иных знаках или симптомах. При этом эти знаки могут быть проявлены на чувственном, телесном, соматическом уровнях, на уровне ощущений, чувств, эмоций. Знаки бессознательного как смутного информирования могут существовать и на уровне мифологизированного мышления человека, на основе архаических схем сознания.

Можно говорить о различных типах связи бессознательного и осознаваемого в психике и душе человека. Однако, поскольку сознание и бессознательное не имеют абсолютно строгой и четкой разграниченности, переходы от бессознательного к сознанию и наоборот довольно размыты. Можно поэтому говорить о различных формах и разной степени ощущения человеком «своего иного», т. е. бессознательного, в сознании и, напротив, лишь о некоторой степени осознания тех или иных проявлений бессознательного.

Сознание выступает как инобытие бессознательного, объективация того, что созрело внутри самого себя как «свое другое». Это свое феноменологическое осуществление происходит благодаря сознанию и воле. При этом разум зачастую вводит человека в заблуждение относительно тех желаний, волений и страстей, которые влекут человека.

В этой связи важна мысль Гуссерля о том, что «поток» сознания структурируется самим сознанием, придавая самому себе форму, некую нормальность, отказываясь от того ощущения или переживания, которое вызывает страх и отвращение. Здесь следует обратить внимание в первую очередь на самосознание, на рефлекссию, возможную на разных уровнях. Как отмечает Гуссерль, человек обладает разными степенями актуализации сознания. Он не может актуально иметь все содержание психики, ибо действует механизм «отключения» сознания. То, что переживается в данный момент, как бы «отодвигает» остальное содержание психики. Чтобы сознательно сосредоточиться на определенном аспекте содержания психических образов и переживаний, необходимы некие усилия личности, которые могут вызваться знаком или символом.

Известный российский психолог А. Г. Асмолов выделяет четыре особых класса проявления бессознательного при анализе проблем:

- передача опыта из поколения в поколение и функции этого опыта в социально-типическом поведении личности как члена той или иной общности;
- мотивационная детерминация поведения личности;
- произвольная регуляция высших форм поведения и автоматизации различных видов деятельности субъекта;
- поиск диапазона чувствительности органов чувств [см. об этом: Асмолов, 1994, 51].

Первый класс бессознательного, проявляющийся при анализе социально-типического поведения, некоторые исследователи называют «социальным бессознательным» [см.: Сикевич и др., 2005].

Как пишет В. А. Файвишевский о влиянии нейрофизиологического субстрата как носителя латентных характерологических черт на сознание и поведение, «когда в течение длительного времени латентная функциональная система не имеет возможности реализовать свою функцию, входящие в ее состав нервные элементы должны спонтанно возбуждаться... Вследствие этого “бездействующая” система может приобретать свойства доминантного очага и начать оказывать влияние на деятельность других, в том числе “действующих” систем. Таким образом, недоминирующие (латентные) функциональные системы, которые обеспечивают носителю того или иного конституционального типа потенциальную возможность и способность реагировать нехарактерным для него образом, в сущности не являются совсем бездействующими: они постоянно оказывают модулирующее, а порой и противодействующее влияние на деятельность других систем... <...>... чем дольше оставались непроявленными те или иные личностные черты, тем сильнее они требуют своей реализации» [Файвишевский, 1974, 141].

Л. Зонди, описывая целостную структуру личности, использует образы Авеля и Каина в качестве двух комплексов, двух полюсов напряжений психики. При этом авелевские позитивные тенденции и каиноидные негативные противоречащие влияния и тенден-

ции совместно определяют сознание и поступки человека. Эти комплексы суть взаимосвязанные, амбивалентные стороны, сосуществующие в одном человеке, в его душе. Все дело в накопленной силе тенденции. Бессознательный фактор, например «Каин», может превратить человека с его накопленной яростью, злобой, ненавистью в убийцу с грубым аффективным поведением или разрядиться в припадке больного. С другой стороны, этот же фактор формирует инстанцию совести, этического поведения, которая может вечно существующего в нас «Каина» склонить к проявлению авелевских тенденций к добру, чувству стыда и смирению. К этой идее Зонди мы вернемся в дальнейшем.

Таким образом, взаимосвязь и взаимопроникновение сознания и бессознательного обеспечивают целостность бытия и познания человека, способствуют развитию всесторонности и многоаспектности личности, развитию эмоционального переживания бытия мира, сопричастности его бытию человека. При этом внутренние бессознательные комплексы, амбивалентные черты человеческой души «требуют» своей реализации в той или иной степени в реалиях жизни, поведении, фантазиях человека.

Можно сказать, что актуально не проявленные личностные черты или внутренние потребности субъекта могут реализоваться, например, в стремлении человека к перевоплощению, к актерской потребности «прожить» роль, к идентификации с персонажем книги, фильма, в выборе героев в качестве референтной группы как проявлении тенденции к самореализации. Эта потребность к реализации своего «другого» может иногда и не отвечать требованиям морали общества, даже совести и сознанию человека. Потребность вытесняется, но не исчезает совершенно, а получает свое иное бытие в бессознательном как некий смутный образ, отражающийся, как в кривом зеркале, в душе, сохраняя давление системы бессознательных побуждений, выражается в появлении смутных стремлений, оставаясь в душе человека. Это так называемые феномены «другой жизни». Если вспомнить литературные произведения, то приходит на ум образ Ф. В. Протасова в драме Л. Толстого «Живой труп», а в реалиях жизни примером являются судьбы Паскаля, Гогена или «отца сексуальной революции» XX в. Кинзи.

Действительно, в литературных произведениях XIX в. («Портрет Дориана Грея» Оскара Уайльда, рассказы Эдгара По, произведения Бальзака, Гоголя) герои, познавая себя и сталкиваясь с пугающим их образом себя, так или иначе изображают свою иную сущность с помощью портрета или зеркала. Портрет или зеркало выступают как предметы, позволяющие понять свою суть и в какой-то степени адаптироваться к самому себе. При этом зеркало или портрет показывают сложную структуру личности. Без «зеркала» — как взгляда в себя, в глубины своей души — невозможно проникновение в инобытие сознания, а тем самым невозможно развитие личности. При этом «я» и его «зеркальное отражение» не выступают как простые отображения или дополнения друг друга, между ними всегда намечается непринятие, разлад на грани разрыва. Будучи инобытием «я», «зеркальное отражение» заявляет претензию на суверенитет. Возникнув, эти неосознаваемые побуждения оказывают влияние на осознаваемые мотивы. Мимолетно брошенный «взгляд» на появившееся зеркальное отражение себя или произведенная человеком рефлексия могут приводить к возникновению страха, имеющего отношение к самому себе, страха своих мыслей, побуждений или желаний. При этом следует отметить, что для понимания себя необходим некий «другой предмет»: зеркало, картина, дневник и т. п. Такой предмет нужен, чтобы показать неприемлемое, пугающее в себе.

Это может привести к тому, что ранее не осознаваемые побуждения включаются в сознательные представления, модифицируя их, искажая субъективный смысл деятельности человека, придавая этой деятельности «сверхсоциальный» характер (например, оправдание сексуальным маньяком своих поступков). Либо происходит реализация неосознаваемых побуждений в сновидениях или в форме фантазий, которые по своему содержанию могут противоречить сознательным установкам субъекта.

Но это воздействие бессознательного как «своего другого» может привести и к иному результату: человек сможет скорректировать свое поведение, принять морально приемлемое решение или реализовать свои негативные побуждения к деятельности в социально приемлемой форме. Например, появившаяся в 1948 г. ра-

бота Кинзи «Отчет о сексуальной жизни особей мужского пола» привела к сексуальной революции в США, а затем и во всем мире. Эта книга, вышедшая в форме строгого научного отчета, появилась как продукт реализации бессознательных тенденций собственных сексуальных проблем автора, в конечном счете разрушившая его личность, его собственную жизнь. С другой стороны, его работа привела к распространению и расширению воззрений на сексуальное поведение человека, стала одной из самых сильных культурных акций прошлого столетия, оставаясь и сегодня дискуссионной.

Более глубокая рефлексия, диалог со своим двойником, своим бессознательным, которое все-таки не принимается субъектом полностью как свое «я», приводит к формированию и обнаружению множественности личности, веренице двойников, «лабиринтов души» до тех пор, пока не возникнет и не сформируется новая личность либо не произойдет полного распада личности. Этот диалог со своим двойником может служить дверью в мир неведомого, не изученного в самом себе, пока не открытого человеком. Обнаруживая противоречивость и двойственность человека, бессознательное вместе с тем фиксирует его цельность. Противоречивость человека, воспроизводство «своего другого», зеркальность «я» все больше проясняют человеку его собственное «я». А. Вулис отмечает: «Человек в зеркале видит себя таким (или, допустим, почти таким), каким видят его другие. И, сколь ни странно, впервые с такой полнотой осознает себя как сокровенное, как душу. Человек встречается с самим собой» [Вулис, 1991, 345].

Бессознательное и сознание в процессе коммуникации

Взаимодействие бессознательного и сознания в их взаимовлиянии может быть понято в процессе коммуникации. Анализ различных подходов к изучению проблемы коммуникации, в частности анализ невербальной коммуникации, позволяет посмотреть на психическое как на взаимодействие информации в бессознательной и сознательной формах. Во многом это касается исследования текста и подтекста как особой реальности, отличной от сим-

волического языкового мира. Так, Э. Бенвенист писал: «Языковая форма является... не только условием передачи мысли, но прежде всего условием ее реализации. Мы постигаем мысль уже оформленной языковыми рамками. Вне языка есть только неясные побуждения, волевые импульсы, выливающиеся в жесты и мимику. Таким образом, стоит лишь без предвзятости проанализировать существующие факты, и вопрос о том, может ли мышление обойтись без языка... оказывается лишенным смысла» [Бенвенист, 1974, 105].

Таким образом, мышление и сознание оказывались связанными лишь с языковой системой. Однако известны случаи, доказывающие сохранность сознания и способность к межличностной коммуникации у испытуемых, лишенных возможности управлять своей речевой мускулатурой. Однако, как отмечает Л. С. Выготский в классической работе «Мышление и речь», «динамические смысловые системы», в которых аффективные и интеллектуальные процессы слиты, не могут быть принципиально переведены на язык речи. А. Г. Асмолов замечает в связи с двумя предыдущими высказываниями, что существует «...неоднозначность и неперевожимость целого ряда проявлений невербальной коммуникации в лингвистические семиотические системы. Наряду с выделенным Выготским положением о симультанном характере динамических смысловых систем эти идеи Бенвениста позволяют заключить, что, хотя язык речи — интерпретатор любых других семиотических систем, между невербальной и вербальной коммуникациями в большинстве случаев не существует прямых переходов» [Асмолов, 1996, 127].

Исследования Э. Гоффмана в коммуникативной теории позволили выделить следующие ее элементы: а) коммуникационное соглашение, договор, сложившийся внутри определенной группы индивидуумов; б) коммуникационные стратегии, которые стороны принимают, разыгрывают, вступая в контакт друг с другом; в) коммуникационные рамки, ограничения, обусловленные различными экологическими, техническими, эмоциональными и интеллектуальными обстоятельствами, ограничивающие выбор той или иной стратегии общения; г) интерпретационные фреймы, или схе-

мы, направляющие и регулирующие способы восприятия и общения между людьми. Коммуникация в этом подходе рассматривается как конструирование индивидом сценариев взаимодействия в зависимости от ситуации общения. При этом «коммуникативное соглашение» — это весьма специфический термин, определяющий рамки и формы общения, которые для отдельного индивида выступают как объективные условия коммуникации, принимаются им неосознанно, тем самым влияя на стиль мышления и общения индивида, нарушение же их может вести как к нарушению общения в группе, так и к непринятию человека группой. То же самое относится к фреймам речи, которые уже самим своим фактом существования и распространения в группе и обществе предопределяют структуру речи, а тем самым и мышление индивида. В этом смысле коммуникативные формы и условия формирования и распространения речи и формы общения выступают как рамки функционирования сознания, но сами эти рамки не осознаются человеком, становятся бессознательным, требуя от него специальных усилий для своего осознания и понимания. Это бессознательное поле коммуникационного взаимодействия, если, конечно, нет специальной познавательной деятельности, направленной на его познание, как бы переносится на субъекта коммуникации, который либо выполняет необходимый в коммуникации пласт общения («смысл для других»), либо не демонстрирует его. Как замечает А. У. Харащ, «выполнение требований “смысла для других” предполагает наличие за каждым элементом поведения, презентiruемого воспринимающему, определенного социально кодифицированного, конвенционального и общедоступного значения» [Харащ, 1981, 31]. Как показывают многие исследования, проведенные в рамках социальной психологии, фрустрации, появляющиеся в поведении и речи человека в присутствии другого, в любых случаях — знаком или незнаком другой человек, положительное или отрицательное отношение вызывает — оказывали одно и то же воздействие. У воспринимаемого возникает то, что Ю. М. Лотман называет «образом аудитории», и этот образ всегда абстрактен, что «заставляет» строить абстрактный, официальный текст, который может быть обращен ко всем и к каждому. Как подчеркивает

А. У. Хараш, «чем менее конкретен свидетель, зритель, согляда-тай, чем менее доступен он обозрению со стороны действующего лица, тем сильнее давление, оказываемое приписанным ему ожиданием понятного поведения, тем сильнее выражена ориентация воспринимаемого на “смысл для других”» [Хараш, 1981, 35—36]. Такое текстовое перевоплощение в речи, поведении человека под взглядом другого свидетельствует о власти абстрактного другого как власти бессознательного, как давления норм, обстоятельств, традиций, привычек, ролевых требований в качестве конвенциональных требований, обуславливающих коммуникацию. Конвенциональное общение как соприсутствующее привносит неудовлетворенность таким человеческим взаимодействием и требует диалогического общения, позволяющего открыть «смысл для себя» как «смысл для других».

Другой взгляд — интеракционистский подход Р. Бердвистла, касающийся проблем общения, — связан с изучением передачи информации, общения в ходе анализа движений тела (кинетики), где «кин» — мельчайшая единица движения, «буква» движения тела, считывая которую, можно интерпретировать сообщения. Все символические интеракции имеют один и тот же ограниченный репертуар, состоящий из 50—60 элементарных движений, жестов или поз человеческого тела. Развертывающееся поведение складывается из кинем — элементарных единиц, и точно так же, как звуковая человеческая речь, организуется из последовательности слов, предложений и сообщений. Таким образом, получается, что язык речи и язык тела совпадают, отождествляются Бердвистлом. Фактически бессознательное отвергается; язык тела включается в семиотическую систему значений.

Подход М. Аргайла, его модель «социальных навыков», позволяет рассматривать коммуникационные системы как иерархическую последовательность возникших в процессе научения «шагов». Аргайл выделяет пять функций жестов: 1) иллюстрирование; 2) конвенциональные жесты; 3) движения, вызывающие эмоции; 4) движения, выражающие личность; 5) жесты, используемые в различных ритуалах.

Однако следует признать, что различные невербальные знаки зависят во многом от культурного контекста как рамок мышления. Они бессознательно воспроизводятся и «читаются», вызывая порой различные реакции в зависимости от социально-культурного окружения. Невербальные знаки передают и личностную информацию — те психогенные травмы и комплексы, которые отражают переживания индивида. Так, например, при переживании горя по поводу смерти близкого у человека могут проявиться черты умершего, симптомы его последнего заболевания или манеры его поведения. Э. Линдерманн при анализе клиники острого горя отмечает: «Сын обнаруживает, что походка у него стала, как у умершего отца. Он смотрит в зеркало, и ему кажется, что он выглядит точно так же, как умерший. Интересы больного могут сместиться в сторону последней деятельности умершего, и в результате он может посвятить себя делу, ничего общего не имеющему с его предшествующими занятиями. Например, вдова страхового агента после смерти мужа начала предлагать многим страховым компаниям свои услуги. Систематическое наблюдение за этими пациентами показывает, что описываемая выше болезненная поглощенность образом умершего трансформируется у них в захваченность симптомами и личностными чертами утраченного человека, теперь локализованными в результате идентификаций в их собственных телах и делах» [Линдерманн, 1993, 226].

Клинические исследования невербальной коммуникации привели к выводу о том, что, хотя нарушения речи и опознание пантомимы могут коррелировать друг с другом, они представляют собой различные психические формы информации. Невербальная система знаков скорее всего связана с передачей того психического содержания, которое мы обозначаем как признанность и которое включает воплощение переживаний в чувственном образе.

Нам представляется очень важной мысль, высказанная А. Г. Асмоловым, о том, что «..не может существовать прямой связи между нарушениями речи и невербального общения, так как невербальное общение — непосредственное выражение в поведении человека его смысловых установок; через речь прежде всего передаются значения. Невербальная коммуникация является преиму-

щественно проявлением смысловой сферы личности. Она представляет непосредственный канал передачи личностных смыслов. Личностные смыслы — вот то, что передается посредством невербальной коммуникации» [Асмолов, 1996, 134]. •

В этой связи можно говорить о том, что сознание, которому поклоняется человек, которому привык доверять как некоему инструменту в процессе познания, зачастую становится неточным, неверным, инструментом обмана, особенно в процессе самопознания. Для понимания человеком своей души, душевных движений необходимо использовать и исследовать другие методологические принципы, включающие анализ бессознательных знаков в контексте социальной ситуации. Безусловно, это требует особых усилий души, работы души, пронизанности души силой духа.

Анализ знаковой природы коммуникации, в том числе исследование невербальной коммуникации, приводит Лакана к выводу о том, что бессознательное не является хаотичным вместилищем вытесненных влечений, а является дополняющей частью речи, позволяющей человеку восстановить целостность его сознательной речи, личностный смысл.

Границы сознания позволяют рассматривать бессознательное как трансцендентное по отношению к сознанию. Эта трансцендентность означает подсознательность, которая лежит в основании сознания как его фундамент, предпосылка его возможности, но существует общая трансцендентность, ведущая не к подсознанию, а к сверхсознанию, которое есть нечто большее, чем сознание, и поэтому стоящее выше сознания, — категории, которую К. Юнг называл «неизвестным и выше стоящим субъектом». В основе этого «субъекта» как сверхсознания лежат и сознание, и бессознательное. Функционирование этого «субъекта» переступает через противоположность сознательного и бессознательного, тем самым постоянно ее разрешает и осуществляет единство психики как целого. Заслугой Юнга в анализе сверхсознания, коллективного бессознательного является, на наш взгляд, анализ такого свойства психического, как положенное. Анализ же такого свойства психики, как признанное, требует дополнительного анализа социальной ситуации, конструирования и рассмотрения поведения как напря-

женной системы в поле социальной ситуации, на что указывают американские психологи Л. Росс и Р. Нисбетт [1999].

В определенном смысле идеи З. Фрейда явились следствием перевоплощения метафизики представлений в психологии. На наш взгляд, философская традиция, идущая от декартовского бытия-как-сознания, понимаемого как не ограниченная ничем возможность действительного простирания и вездесущия, привела к определению части психического, противоположного сознанию, через его отрицание, как бессознательного. Оно начинает пониматься как враждебное, «темное», служащее источником страха у З. Фрейда, ибо содержание бессознательного — это мир дурных наклонностей, извращений, страданий, насилия.

Взаимодействие бессознательных и осознаваемых процессов проявляется в возникновении у человека безотчетных эмоций, которые могут иной раз осознаваться в некоем представлении, но, как правило, это взаимодействие связано с неосознаваемыми, вытесненными аспектами ситуаций. Это в значительной степени относится к переживанию тревоги, изучение которой сыграло существенную роль в исследовании бессознательных психических процессов в классическом психоанализе.

Представление о могущественных «темных» силах бессознательного в классическом психоанализе во многом является отражением философских идей И. Канта и А. Шопенгауэра. И именно в этом философском смысле понимание сущности психического как силы и аффекта легло в основу побуждений личности у З. Фрейда.

В работе «Толкование сновидений» Фрейд [1991б] описывает различные репрезентации вытесненных бессознательных желаний или защитных реакций на эти желания. Он выделяет два вида преобразования скрытых мыслей в явное содержание — конденсацию и смещение: конденсация выступает как смещение разных скрытых мыслей, желаний в единый образ на основании каких-либо внешних примет; смещение — как метод репрезентации бессознательного через посредство второстепенных деталей, что позволяет проявить элементы скрытого содержания. Согласно Фрейду, конденсация и смещение лежат в основе образования всех продуктов бессознательного.

И в этом смысле психоанализ выступает проявлением, «переносом» философской идеи тождества бытия и мышления в психологию, хотя некоторые исследователи, и прежде всего З. Фрейд, настаивают на том, что психоанализ есть совершенно новое слово в культуре и философии.

А. Лоренцер отмечает, что Фрейд более 150 раз в различных работах ставил вопрос о своем приоритете, а Саллоуэй замечает по сему поводу: «Ему эти истории с вопросом о приоритете даже снились» [цит. по: Лоренцер, 1965, 5]. В. И. Олешкевич подчеркивает, что «...психоанализ являет собой и новый образец европейского мышления, сознания и вообще европейской культуры... это не просто новая психология, новая философия или герменевтика, но нечто значительно большее» [Олешкевич, 1997, 10]. Безусловно, психоанализ, являясь реализацией классических философских идей в рамках декартовской парадигмы понимания человека, на наш взгляд, привел к принятию в практику психологической и психотерапевтической помощи представлений о человеке в социальной ситуации, к пониманию интерсубъективности.

Итак, рассматривая взаимовлияние сознания и бессознательного, мы можем констатировать следующее.

Сознание и бессознательное изучалось через их противопоставление, но противопоставление, стороны которого есть необходимые и достаточные условия целостности человеческой психики. При этом свойства и сознания, и бессознательного имеют как общую, так и различную природу. Хотя даже общие свойства, например информированность о мире или самом субъекте, реализуются в различной форме, тем более по-разному воспринимаются эти виды информации субъектом — с разной степенью доверия к ним, требуя разных усилий души и т. п.

Само понимание бессознательного представляется достаточно многозначным, ибо в различных подходах под бессознательным понимаются и неосознаваемые явления психики, протекающие без контроля сознания, а кроме того, и некий локализованный конструкт в психике, оказывающий доминирующее влияние на сознание и поведение субъекта, но тщательно скрытый от анализа этого субъекта. Такой подход наиболее характерен для классичес-

кого психоанализа, как мы уже подчеркивали, говоря о влиянии бессознательного как силы и аффекта.

Безусловно, сознание, наделенное собственной волей, желанием, воображением, может формировать свои планы, стремления, цели, действовать по своему разумению, в определенной мере контролируя и корректируя свои устремления. Тем не менее оно не свободно от воздействия бессознательного, проявляющегося и на уровне соматики, и на уровне личности, и на уровне воздействия социальной среды через социальное бессознательное. Понимание воздействия и взаимодействия целостной психической организации души требует раскрытия природы межличностных отношений, которые позволяют субъекту, несмотря на взаимодействия с другими индивидами, оставаться неизменным, сохраняя себя, но позволяют раскрыть и другой модус взаимодействия (трансперсональный) или, говоря языком персонализма, встать на место другого, заменить другого, почувствовать близость другого.

Индивидуальное и коллективное в бессознательном

Взаимодействие сознания и бессознательного, форм знаний и установок в душе человека раскрывает соотношение между индивидуальной и Мировой душой. Причем соотношение это может быть понято двояко. С одной стороны, в том смысле, что индивидуальная душа есть «частичка» Мировой души, отражение в душе отдельного человека всеобщих констант мышления и действия, позволяющих понимать человека как представителя той или иной группы, этноса. Можно вспомнить, например, такое словосочетание, как *советский человек*, которое отражало некие общие черты, свойственные людям, жившим в эпоху социалистического общества, которые проявлялись в мировоззрении, поведении, чувствовании человека. С другой стороны, богатство душевной и духовной жизни отдельного человека — это и расширение общего горизонта человеческой души. Такое взаимодействие есть механизм освоения и построения жизни и бытия человека.

Понятие психики и ее составляющих — сознания и бессознательного — приводит нас к необходимости выделения уровней бессознательного, к анализу интерсубъективной природы бессознательного.

Исследование поведения и мышления человека ставит перед психологией задачу изучения не только собственной активности и воли личности, но и того влияния, которое прямо или опосредованно, неосознанно оказывается на него другими людьми или переживаемыми ситуациями жизни. На наш взгляд, четко и определенно выделить «собственные» действия и мысли человека достаточно сложно, поскольку они так или иначе определяются воздействиями «другого». Таким «другим» может выступать как единичный субъект, так и природные или социальные системы и группы. В социальном поле деятельности и мышления всегда присутствует «другой», что проявляется в демонстрации человеком «смысла для себя» и «смысла для других» в непосредственном контакте между людьми. «Смысл для себя» подразумевает лишь собственнo мотив деятельности субъекта или проблему, во имя которой организуется эта деятельность. «Смысл для других» предполагает наличие за каждым элементом поведения определенного социально кодированного интерсубъективного, общезначимого знания — того, что А. Н. Леонтьев называл «объективным означиванием». В сознании существует нечто, что обладает бытийными характеристиками по отношению к сознанию как индивидуально-психологической реальности. Степень проявления этой бытийности обратно пропорциональна степени отражения сознанием собственного «я». Однако, как подчеркивает В. Е. Кемеров, «полнота сознания достигается, когда оно перестает работать в автоматическом режиме, когда условием его раскрытия, оживления, напряжения становится другой человек (другая культурная ценность), не укладывающийся в его рамки. Сознание распространяется как своего рода волна, оно обнаруживает другого человека и находит в нем свою границу и проблему, возвращаясь к своему источнику, захватывая по пути новые образы и понятия, и заставляет своего недоопределившегося владельца установить контуры собственного бытия, а заодно и освоиться с сознанием» [Кемеров, 2002, 266].

Поведение на глазах у других приводит, по выражению Ю. М. Лотмана, к «возрастанию семиотичности поведения». Восприятие поведения другого человека вызывает необходимость понять, что движет этим человеком, каков смысл его поступков, иначе при отсутствии информации о внутреннем состоянии другого, о его мотивах деятельности человек приписывает причины своего поведения или личностные качества другому человеку. Атрибуция позволяет человеку поддерживать как согласованное понимание мира, так и контроль за миром, за окружающей средой. Атрибуция социальна по своей направленности к объекту, поэтому она обнаруживает общие черты у членов одной социальной группы, хотя зачастую и остается неосознаваемой.

Анализ бессознательного представляется важным в двух аспектах.

Во-первых, следует определить некую структурность бессознательного. Под термином «структурность» мы понимаем как источники формирования и получения содержания бессознательного, так и сформировавшиеся «слои», структурные элементы бессознательного. В первую очередь речь идет о таких уровнях бессознательного, как личностное бессознательное в духе классического психоанализа З. Фрейда, как «родовое» бессознательное Л. Зонди, как коллективное бессознательное в разработке К. Юнга. Каждый из этих уровней формируется в различных ситуациях, и содержание каждого из них по-разному воздействует на поведение, мышление, жизнь человека. Подробно об этом мы остановимся в следующей главе.

Во-вторых, бессознательное выступает как некий психологический подтекст, возникающий в процессе общения и деятельности. С одной стороны, деятельность сохраняет продуктивную ориентацию, с другой — начинает обуславливаться предъявлением себя «другому», воспринимаемая деятельность преобразуется в систему знаков, в своеобразный текст или послание. В этом отношении бессознательное выступает как некий психологический подтекст, возникающий в процесс общения и деятельности и в определенной мере подготавливающий их. Коллективное бессознательное понимается как фундаментальная основа соци-

ального вообще и проявляется в социальной идентификации, в форме неосознаваемого, нерелексируемого массового поведения, социального взаимодействия. Основу коллективного бессознательного составляет его интересубъективная природа, определяющая конвенциональное поведение в качестве нормативного поведенческого текста.

Интерсубъективность коллективного бессознательного может пониматься и рассматриваться в двух планах — как трансперсональность и транссубъективность.

Интерсубъективность как трансперсональность может быть понята как некая интрапсихическая реальность, которая может быть субъективно более значимой, чем реальность объективная. Значимость интрапсихической реальности может сопровождаться адекватным восприятием действительности, что, по замечанию Ф. В. Бассина, служит источником адекватности личности. Интрапсихическая реальность включает в себя систему ценностных ориентаций и защищает их сохранение. При этом психологические защиты как факторы, организующие душевный порядок, являются неосознаваемыми. Защиты вытекают из неосознаваемой потребности ориентировать свою душу, свою интрапсихическую реальность по признаку субъективной ценности, порядку побуждений, которым подчиняется душевная жизнь человека. Интересубъективность как трансперсональность рассматривается как существование неких психологических феноменов, праформ, заданных человеку обществом и реализующихся в нормах, установках и стереотипах в виде неосознаваемых моделей поведения. Индивидуальный уровень бессознательного связан с личным жизненным опытом человека, однако сам этот опыт в конечном счете структурирован в неких заданных человеку праформах.

Интерсубъективность в качестве транссубъективного может быть понята как совместность переживания и совместность проживания, сопричастность субъектов друг другу. Можно выделить следующие уровни такого транссубъективного проявления: «я — ты», «я — он», «я — мы», «я — они», «я — все». Бессознательное как транссубъективное существует как социальное, этническое

бессознательное и является специфическим для людей, принадлежащих к той или иной культуре.

Во-первых, интересубъективность коллективного бессознательного проявляется как существование неких психических феноменов, заданных человеку обществом и реализующихся в нормах и установках. Как отмечают З. В. Сикевич, О. К. Крокинская, Ю. А. Поссель, неосознаваемые «образцы, передаваемые из поколения в поколение как набор ценностей, латентных представлений о добре и зле, стереотипов восприятия социальных объектов и ситуаций, усваиваясь через такие механизмы социализации, как подражание и идентификация, определяют поведение субъекта именно как представителя данной социальной и этнической общности, т. е. социально-типические особенности поведения, в проявлении которых субъект и группа выступают как одно неразрывное целое» [Сикевич и др., 2005, 191].

Бессознательное определяет некие константы, устанавливающие и поддерживающие социальные условия жизни и существования народа и каждого человека. Общественная жизнь, бытие этноса, группы проявляются в жизни и существовании человека в его переживаниях и действиях. Как подчеркивает Л. А. Мясникова, «...человек же стремится понять себя и тайну своего бытия, вставая в разные позиции в сущем, соотнося себя с иным, находя себя в тех или иных определенностях сущего, как в зеркалах. Таких определенностей может быть множество, но фундаментальных пределов-оснований своего существования не так уж и много. Основания — те фундаментальные, изначальные отношения, сопряженности индивида с бытием, которые, как вечный двигатель, постоянно определяют человеческое существование само по себе и служат его пределами, гранями, отталкиваясь от которых, подступая к которым, раздвигая их, человек определяет себя» [Мясникова, 2002, 352]. В этом смысле, инобытие сознания — бессознательное — и выступает такой границей, «зеркалом», глядя в которое человек познает себя, выявляя некие автоматизмы познания, отношения к системе ценностей культуры, социальной реальности, которые основываются на системе коммуникации, сложившейся в социальных группах.

Во-вторых, интерсубъективность бессознательного, формируясь в совместности проживания и переживании конфликтности и сложности бытия, формирует сопричастность субъектов друг другу и «чувство общности», проявляющиеся в коллективных настроениях и устремлениях людей. Длительное совместное существование приводит не только к возникновению специфического языка и каналов коммуникации, но и унифицирует восприятие воздействия реальности на мироощущение членов группы, сближая их. В свою очередь, сходство участи состоящих в группе людей, переживание этой общности бессознательно формирует общность восприятия новых форм и условий жизни людей.

Коллективное бессознательное способствует распространению стабильности поведенческих и коммуникативных личностных моделей. Эти автоматизмы проявляются в феномене «культурного запаздывания», согласно У. Ф. Огборну, описывающему рассогласование материального, экономического развития общества по отношению к его культурным феноменам, — это ритуалы, обычаи, философские идеи и т. п.

Интерсубъективность бессознательного является результатом совместного переживания и проживания бытия людьми. Эта совместность переживания и проживания создает ощущение некой субъективной реальности группы, этноса, которая становится для субъекта более реальной, значимой, чем реальность физического мира. Интенсивность душевного опыта переживания человека в группе и создает, раскрывает подлинную бесконечность человеческого существования как проявления душевной силы бытия. Взаимодействуя с другими людьми, человек получает эмоциональную поддержку, признательность и любовь, испытывая, таким образом, приятные переживания. Исследование случаев, когда человек был лишен на длительное время контактов с другими людьми, показывает, что такое отсутствие контактов трудно переносится людьми и травмирует их психику [см. например: Baumeister, Leary, 1995; Curtiss, 1977]. Потребность в социальных контактах формирует конформизм как норму поведения человека в обществе.

Тезис о вторичности сознания по отношению к непосредственному познанию объекта лежит в основе метода психоанализа Фрейда. Это позволяет рассматривать влияние личностного уровня бессознательного как одно из проявлений интерсубъективности. Философская значимость психоанализа, становление которого было подготовлено всей предшествующей философской мыслью, заключается в анализе влечений, выступающих как самовпечатляемость, при которой субъекту невозможно уйти от себя, что неизбежно создает впечатление тяжести и нагрузки на внутренний мир человека. Побуждения, влечения, понимаемые как совокупность феноменов психического, позволяют связать в одно целое феноменальность и феномены культуры, цивилизации.

Узнавание, постижение себя и одновременно созидание себя из памяти, рефлексия, познание и признание своих успехов и ошибок, самоатрибуция, оценки «другого», идентификация, создание внутреннего образа себя — продолжают всю жизнь человека. Это сложный процесс взаимодействия сознательных действий, актов мышления и чувств с «вмешательством» бессознательного как возбуждения осознания через рефлексию неких волнующих, не понятных для человека состояний, осознания стереотипных реакций. При этом сознательные образы и понятия общества, группы познаются и принимаются человеком как собственное, как «свое», в то время как содержание собственного бессознательно-го воспринимается как «вторжение», инвазия, как нечто опасное, чужое, необустроенное и неосвоенное, поэтому более «чужое» и неприемлемое.

Первоначальная сущность психического начинает мыслиться для самое себя, и, чтобы понять природу человека, не редуцируя ее к представлению, к объекту, необходимо обратиться к сущностным, аффективным силам психического. Таким образом, появляется новый метод психологии — с а м о а н а л и з, позволивший изнутри собрать психологические переживания. Опыт переживаний целостной человеческой души можно рассмотреть и как опыт человека, и как опыт человечества. Интерсубъективность бессознательного проявляется как общая основа, как мощная сила, определяющая поведение человека.

В. И. Олешкевич отмечает: «Только такое обостренное развитие навыков рефлексии, интроспекции и повышенный интерес к себе европейского сознания позволил ему ощутить динамику сил внутри самого себя и прежде всего осознать энергию и природу тех сил, которые ему противостоят. Только так организованное “я” обретает ту особую чувствительность уже не на уровне рефлексивного мышления, а на уровне осознания этих сил в себе, внутри своего сознания, внутри своего “я”» [Олешкевич, 1997, 51]. Общим местом сегодня стали утверждения о том, что психоаналитическая техника может быть применена только к человеку с высоким уровнем интеллекта и рефлексии. Главная черта «человека разумного» связана в первую очередь с овладением природой, миром, самим собой на основании разума и суммы знаний.

Задача исследования индивида как некой самостоятельной сущности заключалась, с одной стороны, в анализе субъекта познания и деятельности, а с другой — в анализе непосредственности индивидуального опыта, как это сделал З. Фрейд.

Как мы уже отмечали, бессознательное — это многоуровневое психологическое образование. Личностный уровень бессознательного формируется прежде всего как переживание «случаев» жизни каждого человека, его обстоятельств детства, событий жизни, отношений с другими людьми, влияния родителей, фигуры матери и отца, системы воспитания и образования — того личностного багажа переживаний, который складывается в течение жизни человека.

Личностный опыт переживаний или принимается, или не принимается и «вытесняется» человеком. Влияние детских и взрослых личностных переживаний на человека огромно. Переживаемые им психологические травмы проникают в личностные слои, разрушая психологические защиты, пробивая в них брешь. Чем сильнее психологическая травма, чем более глубокие личностные слои она затрагивает, тем более сильные и длительные последствия она вызывает. Что же можно сделать с полученными переживаниями, с психологической травмой? В одном случае человек может проработать травматическое переживание, представить, отрефлексировать его, принять и сделать частью своей био-

графии, при этом вынести из этого, пусть и печального, опыта личностное знание и переживание — это путь личностного развития. Но часто человек пытается вытеснить, забыть, избавиться от болезненных впечатлений, не меняя ничего в себе. Непроработанные, вытесненные переживания, «охраняемые» с тем, чтобы они вновь не повторялись, приводят к формированию травмированной личности с огромным грузом психических и соматических проблем. Эти непроработанные, энергетически сильно заряженные негативными эмоциями переживания получили название психологического контейнера, опустошение которого всегда неожиданно для человека и приводит его в смятение, в ужас от попадания вновь в ситуацию стрессового переживания. Все силы человека направляются на сохранение и ограждение этого «психологического контейнера». Человек, пытаясь не допустить его опорожнения, приходит к истощению в борьбе с самим собой, что является причиной формирования травмированной личности.

Личностный уровень бессознательных переживаний, вытесненного знания достаточно близко связан с сознанием, становится фактом сознания в той или иной форме, связан с таким свойством души, как представленность. Направленность рефлексии на самого себя, на собственные переживания позволяет прояснить, т. е. представить в истинной или искаженной форме, те проблемы, которые не прожиты, не пережиты человеком. Здесь возникает, на наш взгляд, крайне интересный момент. Если осознание и представление объектов внешнего мира возможно отдельным субъектом в процессе его деятельности как общественного существа, то представленность и осознание собственного душевного мира возможны только с помощью «другого», т. е. речь идет об интерсубъективной природе личностного бессознательного.

Первоначальные исследования восприятия строились по традиционной схеме вычленения «субъект — объект», где требовалось жестко развести воспринимающего, т. е. собственно субъекта, превращенного в объект. При этом воспринимаемый (объект) рассматривался как безучастный, не оказывающий влияния на восприятие субъекта и равнодушный к факту самого процесса вос-

приятия. Известно, что только в 20—30-е гг. XX в. (эксперименты В. Меде, Ф. Олпорта, В. М. Бехтерева) было доказано воздействие на процессы принятия решений, скорость и протекание мыслительных процессов, проявление волевых, эмоциональных качеств человека, на эффективность деятельности человека и группы самого присутствия других людей.

В психологии, как мы уже отмечали, пытались сделать все возможное, чтобы исключить какое бы то ни было воздействие воспринимающего субъекта на сознание и поведение воспринимаемого. Считалось, что чем больше это удавалось, тем «чище» эксперимент. Однако «чистый» эксперимент оказался невозможным, а кроме того, пожалуй, и ненужным.

В этой связи, во-первых, возникает вопрос о влиянии бессознательного как силы и влечения на психику и душу человека, как переживания внутриличностных конфликтов и проявления интерсубъективности, когда бессознательное может выступать как системное качество души человека, направленное на стабильность поведенческих и коммуникативных личностных моделей. Бессознательное выстраивается как структуры души, которые опосредованно включают в себя воздействие «другого», где «другой» понимается, как мы уже подчеркивали, и как отдельный другой человек, и как другая группа, и как общество в целом.

Во-вторых, это проблема теоретического описания и проникновения в те процессы, которые индуцируются в сознании и поведении человека при восприятии его «другим». Это особенно важно, если речь идет о деятельности, обладающей личностным смыслом для человека. Человек остро воспринимает оценку и понимание его действий и размышлений «другим».

Остановимся на этих размышлениях. Освоение мира, построение внутренней картины социального мира являются одновременно и индивидуальным, и интерсубъективным процессом. При этом имеется в виду, что образ мира, который создает субъект, есть не просто и не только конечный результат «работы» человека, но одновременно и ее исходный пункт: основы конструкции мира человеком как бы «положены» в его психике.

Интерсубъективность бессознательного — это рассмотрение бессознательного как системного качества психики на различных уровнях ее проявления, направленных на стабильность поведенческих и коммуникативных личностных моделей. Бессознательное в данном отношении выстраивается как структура психического, которая опосредованно включает в себя воздействия «другого», как фиксация неких закрепляющихся моделей поведения, мышления и коммуникации.

Что касается анализа влияния личностного уровня бессознательного, то можно рассматривать влияние бессознательных факторов, с одной стороны, на психику и телесность, а с другой стороны — на душу, переживания внутриличностных конфликтов. Личностное бессознательное, раскрывающее свою интерсубъективную природу, основывается на понимании бессознательного как внисторической, вневременной силы и влечения.

«Другой» является необходимой фигурой для понимания человеком самого себя, для понимания и принятия собственных переживаний, эмоций и чувств, а следовательно, и для принятия того или иного пути и способа разрешения комплексов и переживаний. Объективация «другого» непрерывно вмешивается в процесс осмысления себя и своей деятельности человеком. Это приводит к тому, что объективация себя для «другого» становится ведущей деятельностью человека по предъявлению самого себя окружающим в виде последовательности общезначимых знаков в виде текста.

Иной уровень бессознательного как проявления интерсубъективности можно выявить на основе анализа философских оснований глубинной психологии К. Юнга. Бессознательное выступает как коллективное бессознательное, содержащее в себе весь предшествующий опыт истории. Здесь бессознательное несет в себе проективную и телеологическую функции, содержание которых мифологично по своей сути, и содержит свойства «всего человечества как некоего общего целого».

Наконец, интерсубъективная природа бессознательного проявляется в поле культуры — как соотнесение культурных заимствований народов, факторов взаимного культурного влияния в познании меэтнического, межкультурного взаимоотношений, которые

можно рассматривать в качестве неосознаваемых побудителей и моделей деятельности человека в критических ситуациях.

Особое внимание диадному — субъект-объектному — взаимодействию как проявлению интерсубъективности в форме познания мира и формирования личности уделено не только в классическом психоанализе. Становление идей социальной психологии, в частности идей Ч. Кули, Д. Мида, привело к разработке интерперсонального подхода к становлению и развитию «я». Присутствие социального бессознательного в процессе формирования социальной идентификации «я» проявляется как результат сплавляющего воздействия бессознательного через институт малой («первичной») группы, через единую общую эмоцию, проявляющуюся в чувстве «мы» у Ч. Кули, через «социальные представления» у Э. Дюркгейма, через обычаи и традиции, поддерживающие групповую идентичность. Так или иначе, через различные социальные явления, содержащие бессознательное воздействие на субъекта и его представления о себе, формируется социальное влияние на человека при установлении социальных нормативов и порядка в группе. Социальные нормы относительно того, что приемлемо или не приемлемо в группе, к которой принадлежит человек, существуют как некие разделяемые людьми ожидания относительно порядка и поведения между группами и индивидами. Особенно это бессознательное влияние проявляется при идентификации «своих» и «чужих» и при использовании социального бессознательного влияния для побуждения к действию.

Анализ взаимовлияния людей друг на друга оказал воздействие и на пересмотр этого взаимодействия в рамках психоанализа. Как пишет американский психотерапевт Г. Салливан, становление «я» — это «система самости, построенная на оценках, полученных от других, и усвоении социальных ролей, которые принимает человек» [Салливан, 1993, 45]. При этом личность определяется им точно в рамках межличностного общения и является сравнительно прочным стереотипом повторяющихся межличностных ситуаций, которые определяют особенности ее жизни.

Безусловно, это был новый подход в исследовании личности в психопатологии и психоанализе. Г. Салливан отказался от доми-

нировавшей в психоанализе концепции, апеллировавшей к влечениям и вызванным ими внутренним переживаниям индивида. Человеческое поведение и мышление не заключено «внутри» индивида, а генерируется в процессе межличностного общения. При этом решающим фактором в формировании отношений и чувств индивида, согласно Г. Салливану, являются страх, напряжение и переживание этого напряжения индивидом. «Каждый раз, говоря о личности как о психической сущности, мы так или иначе обращаемся к термину “переживание”» [Салливан, 1993, 51]. При этом переживание, напряженность возникают уже у новорожденного. Это состояние всегда связано с балансом между относительным комфортом младенца и напряжением, связанным с удовлетворением его надобностей. Это напряжение, периодически возникающее у младенца, не представляет особой угрозы до тех пор, пока младенец ощущает присутствие матери или другого человека, который заботится о нем. Фиксация младенца на человеке, который заботится именно о его потребностях, формирует одну из основных первичных потребностей — стремление к слиянию.

Эти потребности рассчитаны на взаимное удовлетворение обеих сторон и требуют телесного контакта. Именно в ситуации младенчества, например в ситуации кормления грудью ребенка, в психике человека формируется потребность в «другом», формируется некое поле «мы».

Г. Салливан подчеркивает, что подобные потребности, возникая в раннем младенчестве, являясь бессознательными основополагающими впечатлениями, подталкивают индивида к общению с окружающими на протяжении всей его жизни. Он пишет: «Основываясь на данных, характеризующих последующие этапы человеческой жизни, я полагаю, что переживание приобретает определенную окраску или обуславливается тем, с какой зоной взаимодействия связано его возникновение, кроме того, я убежден, что это останется в силе вне зависимости от того, идет ли речь о совсем еще маленьком ребенке или о взрослом человеке. Иными словами, зона взаимодействия, будучи включенной в те или иные процессы или явления, придает переживанию, испытываемому живым организмом, определенную окраску или характерную

особенность» [Салливан, 1993, 85]. Таким образом, доказывается, что формирование личности начинается задолго до появления речи, словесных выражений и связывается в первую очередь с переживаниями в связи с другим человеком, заботящимся о жизненных потребностях этой личности. Столь же велика и значимость телесных прикосновений, контактов в становлении личности, которые не осознаются младенцем, но выступают в качестве базовых оснований формирования потребности в некоем «другом».

Итак, процесс становления, формирования сознания, формирования личности и ее базовых потребностей связан с необходимостью в «другом». Эта связь с «другим» не всегда осознается, но она показывает, что во взаимодействии людей, в основе социальных контактов лежит бессознательное.

Воздействие коллективного бессознательного связано, во-первых, с освоением мира, построением его образов субъектом, в котором бессознательное формирует некие границы, рамки культурного принуждения. Другой механизм воздействия коллективного бессознательного более сложен.

Переживания, аффекты, проявляющиеся в личностном бессознательном «слое» психики, требуют особых средств и подходов для их изучения как особых моделей познания действительности и форм поведения.

Это могут быть модели автоматического мышления, которое может быть определено как мышление неосознанное, непреднамеренное, произвольное и не требующее усилий. Безусловно, различные виды автоматического мышления соответствуют этим критериям в разной степени, однако нас в данном случае интересуют сами критерии такого мышления. В психологии явление автоматизированного мышления хорошо описано в различных теориях с помощью понятия схемы — как некой ментальной структуры, используемой человеком для организации своих представлений и знаний.

Другие модели влияния бессознательного на познание и формирование представлений о действительности дают представление о творческом мышлении, инсайте. Как замечают В. П. Зинченко и М. К. Мамардашвили, «вневременность “бессоз-

нательного” в критических для человека ситуациях подобна временности актов творчества, озарений, открытий, необходимыми условиями осуществления которых также оказывается растворение субъекта в явлениях свободы, т. е. в отказе от собственной эмпирической субъективности и приостановке в себе спонтанных действий культурно-знаковых “натурностей” психизма» [Зинченко, Мамардашвили, 1994, 75].

Еще одна модель поведения и познания мира человеком при воздействии на него бессознательного — это формирование состояния *п е р е ж и в а н и я*, эмоционального восприятия мира как обязательной схемы. Следует обратить внимание на то, что образы бессознательного обладают сильным энергетическим потенциалом, который приводит к формированию великих образов в искусстве, религии, которые, согласно К. Юнгу, оказывают потрясающее воздействие на душу человека: «Энергия, что лежит в основании сознательной психической деятельности, — ей предшествует и потому, очевидно, является бессознательной. По мере того, как она становится осознанной, она проецируется на некие образы, будь то мана, боги, демоны и пр., чья нуминозность представляется источником жизненной силы, и это в самом деле так до тех пор, пока эти формы нами не признаются за таковые. Но постепенно их очертания размываются, теряют силу, и тогда Эго, т. е. эмпирическая личность, в буквальном смысле вступает во владение этим источником энергии: с одной стороны, она стремится использовать эту энергию, и ей это даже удается или, по крайней мере, так ей кажется, с другой же — она сама в ее власти» [Юнг, 1998, 420—421]. Мощное воздействие энергетически насыщенных образов бессознательного, вызванных невозможностью реализовать внутренние необходимые потребности, и приводят к формированию состояния индивида, которое можно назвать переживанием. Ф. Е. Васильюк называет такие ситуации критическими, или ситуациями невозможности для личности: «Невозможность жить, реализовывать внутренние необходимости своей жизни, борьба против этой невозможности за создание ситуации возможности реализации жизненной необходимости и есть переживание. Переживание — это преодоление некоторого “разрыва” жизни, это некая восстано-

вительная работа, как бы перпендикулярная линии реализации жизни» [Василиук, 1984, 25]. Таким образом, переживание позволяет индивиду приобретать осмысленность собственного существования или мира, зачастую «меняя» истинный смысл действия на приемлемый смысл для субъекта, для соответствия его группе, социуму и их ожиданиям. Переживание выступает «смысловым принятием» бытия. Возникнув в критических жизненных ситуациях, переживание становится самостоятельным функциональным органом, «одним из привычных средств решения жизненных проблем и пускается субъектом в ход даже при отсутствии ситуации невозможности, т. е. остается переживанием лишь по своему происхождению, но не по функции» [Там же, 75].

В данном случае мы описываем диалектику коллективного и индивидуального бессознательного в рамках функционирования сознания индивида. Явления сознания могут быть контролируемы сознанием и волей, но в сознании существуют феномены и связи, действующие в нем, но не контролируемые им. Это неконтролируемое, бессознательное содержание сознания в определенной степени поддается в некой форме осознанию прежде всего через переживание индивидом некоего состояния, требующего своего понимания.

Итак, содержание коллективного бессознательного в душе и сознании индивида соотносится с определенными «схемами», автоматизмом сознания; содержание же индивидуального бессознательного в душе и сознании индивида происходит через переживание, через принятие или непринятие содержания переживания, включение его в систему ценностей человека. Качественная «новизна» индивидуальной души состоит в бесчисленной перекомбинации ее составляющих, имеющих общие исходные корни и формы восприятия.

Переживание позволяет рассматривать познание ситуации и самого себя через включение смысловых образований личности, того, что А. Н. Леонтьев называл «личностным смыслом». Понимание и познание ведется постепённо, меняя большое количество средств и стратегий, «приспосабливая» полученную бессознательную или в той или иной степени осознаваемую информацию под возмож-

ность принятия или отвержения человеком этой информации. Так, например, Д. Гамбург и Дж. Адамс, анализируя процесс совладания человека с соматическими заболеваниями, пишут: «Сначала это попытки снизить значение события. Во время этой острой фазы наблюдаются тенденции к отрицанию природы заболевания, его серьезности и вероятных последствий. На смену фазе “защитного избегания” рано или поздно приходит другая, когда пациенты не отворачиваются от действительных условий заболевания, ищут информацию о факторах, способствующих излечению, принимают вероятность долговременных ограничений... этот переход от отрицания к признанию обычно совершается не одномоментно, а за счет целого ряда приближений, в результате которых больной приходит к полному пониманию своей ситуации» [цит. по: Василюк, 1984, 75—76].

Такое постепенное и адекватное познание через ряд приближений новой для субъекта ситуации, в данном случае ситуации болезни, имплицитно включает в себя переживание как некий защитный и компенсаторный бессознательный механизм. Этот бессознательный механизм является общим для всех и в то же время индивидуальным, так как ступени приближения новой ситуации реальности вырабатываются каждым субъектом индивидуально, на основе собственного эмпирического опыта. Познавательная и внешняя, предметная, деятельность была бы «психологически невозможной, если бы одновременно с ней, как бы на ее изнанке, не разворачивалась внутренняя работа по удержанию панических аффектов, порождаемых неудовлетворенной потребностью» [Там же, 111].

Однако возможен, как мы уже подчеркивали, и совершенно иной путь — путь патологического развития переживания как отказ от этого переживания, страха и ужаса, получаемого от переживания, желание «взять себя в руки». Безусловно, этот отказ предопределен ранним опытом пережитого конфликта и вытесненного переживания. Этот патологический путь может привести к заболеваниям, в частности к алекситимии, и патологическому развитию личности. В. В. Николаева описывает алекситимию как «дефицит рефлексии, т. е. осознание собственной человеческой сущности,

потребностей и мотивов деятельности и, следовательно, невозможность управлять своими побуждениями, гибко перестраивая их в соответствии с требованиями ситуации, меняя при необходимости “жизненный замысел” в целом или находя новые внутренние средства для сохранения прежнего» [Николаева, 1993, 88]. Чтобы понять и принять содержание собственного сознания, требуется «работа души», работа с бессознательным содержанием души.

Таким образом, для того, чтобы «прорваться» к себе, как бы освободиться от оков массового бытия, массового бессознательно-го, человеку необходимо прийти к тому, что М. Хайдеггер называл «подлинностью совместного бытия». О. Ф. Больнов анализирует экзистенциальную философию следующим образом: «Ясперс подчеркивает: “Я существую (*sein*) лишь в коммуникации с другими”, Хайдеггер подытоживает такое положение дел посредством сокращенной формулы: “Личное бытие по своей сути есть совместное бытие”. Даже то соображение, что фактически человек может находиться (*sein*) один, не могло бы служить возражением против заданного сущностным образом сообщества, поскольку и одиночеству безразлично наличие других людей, наоборот, как раз посредством мучительно замечаемого подчас их отсутствия оно обнаруживает сообщество как состояние, присущее человеку естественным и сущностным образом. Одиноким может быть лишь то существо, которое *rib* самой своей природе живет в сообществе. “Одиночество человеческого бытия есть совместное бытие в мире. Другой может отсутствовать лишь в совместном бытии и для него. Одиночество представляет собой совместное бытие в модусе отсутствия, возможность одиночества есть доказательство совместного бытия”» [Больнов, 1999, 88].

Фактически же, когда мы говорим о коллективном содержании бессознательного в индивидуальном сознании, в душе человека, речь идет о влиянии на человека систематически воспроизводящихся форм мышления и поведения в определенных социокультурных условиях. Это то, что Л. С. Выготский описывал как переход от интер- к интро-, от внешнего к внутреннему, от сознания к самосознанию. Структурность души может быть представлена через иерархичность сознания и иерархичность бессознательного.

Об иерархичности сознания З. Фрейд говорил как о непосредственном сознании, которое затем вытесняется и сохраняется в памяти, и о «вторичной» форме сознания как рефлексивном расчленении первичного содержания сознания. Но процесс рефлексии, полная рационализация сознания невозможны. Этот процесс может осуществляться только как постоянное возвращение к первичному содержанию, как рефлексия рефлексии, как восхождения в своей душе к духу.

Структурность бессознательного может быть описана как сила аффекта, влечений, обуславливающих развитие человека, которые могут в какой-то степени осознаваться им. Условиями же проявления и развития бессознательного является культура семьи, рода, этноса, человеческого социума. Эти условия, в свою очередь, выступают как форма существования и сохранения бессознательного рода и бессознательного человечества в тех или иных праформах, сохраняющих опыт и определяющих сознание и самосознание человека. В условиях же развития индивидуального сознания сознание постоянно рефлексивирует, объективирует в определенной степени это влияние, сливаясь с самим собою, вырабатывая свой стиль индивидуального бытия как соотношения и взаимопроникновения коллективного и индивидуального бессознательного и на трансперсональном, и на транссубъективном уровнях. В данном контексте в качестве точки отсчета избирается отдельный индивид. «Иной ход решения этой проблемы предлагается в исследованиях В. И. Вернадского... — считает А. Г. Асмолов. — В. И. Вернадский видит источник появления нового пласта реальности в коллективной бессознательной работе человечества. Он называет этот пласт реальности ноосферой. Под влиянием научной мысли и человеческого труда биосфера переходит в новое состояние — в ноосферу» [Асмолов, 1994, 52]. В. И. Вернадский показал, что биосфера обладает огромной преобразующей силой, связанной с усложнением строения других планетарных сфер — гидросферы, литосферы, атмосферы. А отсюда представление о том, что возникновение и эволюционирование жизни есть цельная система развития и трансформации единого планетарного вещества. В результате возникает единый комплекс неживого и живого, где живое играет решающую

историческую роль. «Биосфера, однажды возникнув, начинает очерчивать именно то пространство возможностей, в котором планетарный комплекс в целом приобретает центрированность на разумную жизнь. Появление на Земле социальной формы движения материи расценивается как резкое увеличение значения биохимической составляющей всех планетарных процессов. Поэтому можно говорить о новой форме биохимической энергии, которая реализуется как энергия человеческой культуры... Она и определяет появление особой сферы Земли — ноосферы» [цит. по: Спиноза, 1932, 200]. История формирования единого комплекса планеты, становясь частью ноосферы, должна отразиться в истории человеческой культуры, в истории формирования психики, в бессознательном.

Итак, формирование «я», формирование представлений субъекта о самом себе возникает в онтогенезе как результат интериоризованного диалога с «другим». Формирование образа «я», отделение и выделение себя от остального мира складывается в процессе коммуникации, овладения речью, в результате различных социальных контактов. Этот процесс становления «я» проявляется как взаимодействие двух противоположных тенденций — тенденции к обособлению, индивидуализации, и тенденции к общности, сопричастности с другими людьми, потребности в любви и признании. Однако эти потребности не просто противопоставлены друг другу. Как мы уже упоминали, в основе индивидуализации лежат процессы и состояния коллективного бессознательного, а в основе коммуникации, разнообразия форм социальных контактов, социальной жизни, напротив, лежат формы индивидуального опыта, индивидуального поведения, в основе которых многообразие проявления форм индивидуального бессознательного.

Получаемый индивидуальный опыт каждого субъекта выступает как многообразное сцепление и появление новых понятий, схем, матриц воззрения на мир, на реальность, а тем самым он порождает новые реалии мира как такового. Это то, что древнегреческие философы называли ограничением хаоса через осмысление логоса. Осмысление в той или иной степени и принятие знаков бессознательного расширяет границы личности. А что это

означает? Личность в психологии понимается как социальная характеристика человека, а следовательно, расширение личности — это одновременно и расширение границ социума, возникновение новых возможностей социума, которые порождает личность, осмысляя и принимая знаки бессознательного, дающиеся в том числе и через собственные личностные, нуминозные переживания. Это то, что К. Юнг называл «матрицей мифопоэтического воображения». Быть — значит изменять бытие, высвечивать отдельные моменты возможного бытия, где и сам человек существует как возможность события в социуме.

Становление личности выявляет одну из возможностей бытия как некоего выбора. При этом сам выбор не обязательно может быть осознанным или крайне индивидуальным, особенным. Выбор может быть интуитивным либо под влиянием внешних обстоятельств. Главное, как этот выбор сопрягается с ценностями человека или ценностями его референтной группы. Крайне важной оказывается оценка выбора возможного бытия, ибо через выносимую оценку выбора человек выносит приговор действительности, в которой он живет, осваивая коллективный опыт, существующий в бессознательном. Он связан с необходимостью личностного выражения тех глубинных процессов жизни, которые нарождаются и вызывают в массе, обществе смутные ощущения и переживания. Соприкосновение с бессознательным сопровождается персонализацией личностью своих представлений и образов. Образы, возникающие в душе отдельного человека, могут стать образами общества, если они сопрягались с массовыми настроениями и чувствами, с коллективным бессознательным. Получаемый индивидуальный опыт проживания жизни каждым субъектом способствует формированию и проявлению возможных новых образцов, «чувства жизни» [см. об этом: Мясникова, 2002], новых матриц воззрения на мир, а значит, порождает новые реалии мира.

Это чувство жизни особенно остро воспринимается «гипертрофированной» личностью — художником, литератором, т. е. личностью, реализующейся в семантическом поле культуры. Образы, сформированные такой «гипертрофированной» личностью, основаны на чувстве восторга, сожаления, доверия. Эти образы способ-

ны вызывать такое же чувство и в других людях, принимающих новый образ жизни и не обращающих внимания на его противоречия, нелогичность или абсурдность. Это связано с тем, что интуиция писателя, художника, мыслителя тождественна мифологическому восприятию мира массой, толпой, т. е. коллективному бессознательному.

Появление новой направленности форм бытийного развития, новых образов реальности, попадания его в «просвет бытия» зависит от того, насколько полным и пространственно распространенным оказывается созвучие мифологического мышления масс и интуитивного чувствования мира гениальной личностью. Интуиция личности «выхватывает» из самой реальной жизни новые потребности, формируя новую чувственность и интеллект общества в то или иное историческое время.

Как пишет известный американский антрополог, культуролог и этнолог А. Л. Кребер, новая высокая культурная продуктивность той или иной культуры готовилась в течение столетий, находя свой национальный способ национального самовыражения. Способы культурного, национального самовыражения «возникают именно в... определенных и завершенных исторических конфигурациях... В то же время личность не подвергается отрицанию: она остается неприкосновенной — но как носитель или инструмент культуры, а не как ее действующая сила» [Кребер, 2004, 704—705]. И далее, оценивая всплеск русской культуры, А. Л. Кребер продолжает: «Интенсивное развитие русской литературы началось под водительством Пушкина (1799—1837) и связано с людьми, родившимися после 1795 г. Оно продолжалось полтора десятилетия в творчестве Лермонтова (1814—1841), вокруг которого концентрируются во времени великие прозаики Гоголь, Гончаров, Тургенев и Достоевский. Даже Толстой родился в 1828 г., немногим позднее; а поэты и драматурги Хомяков, Алексей Толстой, Некрасов, Островский и основатель литературной критики Белинский родились в течение того же 33-летнего периода, в 1795—1828 гг. Эти люди, несомненно, привели русскую литературу к расцвету, продолжавшемуся примерно с 1820 по 1890 г.» [Там же, 557].

Созвездие гениев, появившихся в сравнительно небольшой промежуток исторического времени, сформировано целым рядом ценностных моделей культурной и социальной среды, определяющих восприятие и поведение поколений людей, формирующих значительный пласт русской культуры. Нам бы хотелось показать на примере работы С. Волкова, посвященной истории культуры Санкт-Петербурга, как личность гения (Петра I) влияет на коллективное бессознательное, на восприятие окружающей действительности русским обществом [см.: Волков, 2004].

Бессознательное существует в мифологической форме осознания мира. С возникновением культуры начинает формироваться и существовать миф художественный, порожденный литературой, миром музыки, миром художественного восприятия реальности. Художественный мир, созданный в литературе, музыке, скульптуре, архитектуре и других видах искусства, начинает самостоятельное существование, порождая новое восприятие, формируя новые модели действительности. В русской истории Санкт-Петербургу принадлежит особая роль: петербургский миф, опирающийся на блестящее прошлое города, порождает претензии города быть духовной, культурной столицей России. В то же время Петербург для многих остается символом революции, которая разрушительным смерчем прошла по стране. Выстроенный на границе между порядком и хаосом, Петербург стоит на грани, грозящей пропастью, в которую может провалиться этот город, увлекая за собой всю страну. Как же формировался миф Петербурга, какова в нем роль гения и как отразился в его мысли зов бессознательного?

Строительство Петербурга явилось реализацией Петром I образа «умышленного города». Петербург появился вследствие желания создать иной мир, иную социальную реальность в противовес старому миру. Старый мир — это мир бояр, мир сонной и опасной Москвы. Чтобы сломать старый образ жизни, Петр создает не просто город, он формирует образ идеального нового города как символ обновления России, города, который «будет парить как подлинный орел: он будет и крепостью, и портом, и гигантской судоверфью, и реальной, а не игрушечной моделью для России (и витриной для Запада)» [Там же, 37]. Новая Россия, по мысли

Петра, должна стать успешной, процветающей страной, но не по воле или желанию народа, а вопреки им. А. С. Пушкин отмечал: «Достойна удивления разность между государственными учреждениями Петра Великого и временными его указами. Первые суть плоды ума обширного, исполненного доброжелательности и мудрости, вторые нередко жестоки, своенравны и, кажется, писаны кнутом» [цит. по: Волков, 2004, 39—40]. Неприязнь, ненависть к городу со стороны народа порождали иные мифы — образ города, связанный с предсказанием о скором его исчезновении. С. Волков подчеркивает: «Мрачная “подпольная” мифология Петербурга грозила захлестнуть официальную имперскую мифологию, сверкающую и оптимистичную. За разговоры о “проклятом городе” и “царе-Антихристе” людей тащили в Тайную канцелярию, внушавшую ужас и при жизни Петра I, и после его смерти в 1725 году. Там злопыхателей нещадно били кнутом, жгли железом, вздымали на дыбу, вырывали у них языки. Но ропот никогда не умолкал, создавая напряженный фон для продолжающегося — с перерывами и колебаниями — расширения и украшения столицы» [Там же, 42].

Так в русской истории возникло два подхода к восприятию будущего России, воплотившихся в двух образах города. У писателей эпохи Петра, как подчеркивает С. Волков, «явственно ощущаешь их неподдельное упоение новизной своей столицы, восхищение ее неслыханно быстрым ростом, гордость за ее пышные дворцы и блестящую культурную жизнь. Темное подводное течение антипетербургского фольклора их не достигает» [Там же, 43]. Два лика города — как показатели разного мироощущения жизни — психологически обосновывали разное восприятие не только самого города, но и разное отношение к будущему пути развития России, что впоследствии нашло отражение в противостоянии западников и славянофилов.

В первые десятилетия XIX в. образованная часть русского общества воспевание Петербурга связывала с восприятием его в качестве символа стремлений к новому, к просвещению, символом политического и интеллектуального могущества России, просвещенной монархии. Это оказалось невозможным после декабрьского восстания. Именно А. С. Пушкин почувствовал двойственность

Петербурга, которая соответствовала колебаниям русской жизни, неустойчивости социума, нагруженного различными культурными моделями, равно существующими и принципиально не включающими и не предусматривающими взаимодействие. «До Пушкина Петербург знал только воспевание. Его видение Петербурга дуалистично. Пушкинская оценка роли Петра и его реформ, цивилизаторского значения города, будущего самодержавной власти (т. е. прошлого, настоящего и будущего всей России) как бы лежит на двух чашах весов — одна чаша со знаком “минус”, другая — со знаком “плюс”. При этом ни одна чаша не перевешивает решительно. Но и равновесие их не является жестко фиксированным: чаши подрагивают, вибрируют... (Как запишет в 1910 году самый популярный — после Пушкина — русский поэт Александр Блок, подчеркивая пронизывающее читателя ощущение нервической неустойчивости: “Медный всадник”, — все мы находимся в вибрациях его меди)» [Волков, 2004, 54].

Гений Пушкина, существующий как инструмент культуры, тонко чувствующий многозначность вызовов культурных моделей, существующих в коллективном бессознательном, озвучил сомнения, обусловленные различными общественными установками на город и жизнь. Противоречивые образы, существующие в разных социальных слоях общества, не могли не реализоваться в культурной, семиотической среде. С неизбежностью должны были появиться образы, символизирующие и другие возможные модели жизни людей. К ним относятся, в частности, Петербург Гоголя и Петербург Достоевского.

Обратимся к данному С. Волковым анализу видения Гоголем Петербурга. Гоголь создавал «свой, альтернативный миф о Петербурге... Недоступным для него блистательным дворцам и пышным приемам Гоголь противопоставлял свое одержимое видение столицы, конструируя населенный карикатурами Петербург-монстр, Петербург-мираж и, наконец, безлюдный Петербург-призрак. Так Бальзак описывал Париж, а Диккенс — Лондон» [Там же, 58]. Человек у Гоголя — маленький чиновник («Шинель») — противопоставлен Городу, где «царит вечная зима, где “даже ветер, по петербургскому обычаю, дул на него со всех четырех сто-

рон” и где вздымаемый этим режущим ветром мертвенно-белый снег отождествляется с бесполезным мертвым бумажным снегом, обрушивающимся на беззащитного индивидуума из анонимных министерств и канцелярий — кафкианский образ за 41 год до рождения Кафки» [Волков, 2004, 59]. Чиновничий Петербург — это не город первых его строителей. Появление нового опыта жизни, нового общего чувства рождает и новый образ. Это образ «маленького человека» и города-монстра, не только порождающего и поглощающего этого человека, но даже и не замечающего этого. Недаром гоголевский образ города становится знаменем славынофильства.

С. Волков констатирует: «Это был редчайший случай, когда взгляды одного человека, хотя бы и признанного литературного гения, столь радикальным образом изменили массовое (в пределах образованного слоя) восприятие огромного города. Миф о Петербурге из петровского превратился в гоголевский» [Там же, 61].

Нам представляется, что это не такой уж редчайший пример. Представления и образы, формируемые воображением отдельного человека, не могут не стать в той или иной степени массовыми в сфере культуры, ибо они становятся некими культурными кодами нового восприятия жизни, чувства новой реальности, ощущением грядущей жизни, ростки которой пробиваются. Гротескный образ Петербурга Гоголя, не имеющий ничего общего с реальным городом, стал необходимейшим шагом к формированию не только иного лика Петербурга, появившегося у Ф. М. Достоевского, но и иного идеала русской жизни. Во второй половине XIX в. русские революционные демократы противопоставили себя Петербургу как символу государства и власти вообще. Термин «нигилист» вошел в русское сознание, задача разрушения государства была не только фигурально провозглашена, но и реально исполнена: в Петербурге начались пожары.

В 60-е гг. XIX в. меняется не только облик города, но меняются и его жители. С. Волков так описывает облик Петербурга: «Волны освобожденных крестьян хлынули в столицу на заработки. Уже Петербург 1858 года, с его почти полумиллионным населением, был четвертым по величине, после Лондона, Парижа, Константино-

поля, городом Европы. В 1862 году в Петербурге было 532 тысячи жителей, а в 1860-м, согласно первой большой переписи населения, — 667 тысяч. На окраинах города лихорадочно возводились фабрики и заводы, здесь же селились новые обитатели столицы. В этих районах процветали пьянство, драки, преступления, проституция. По городу плодились кабаки и дома терпимости» [Волков, 2004, 75]; «Город стал плавильным котлом для многих национальностей Российской империи. В разные годы от 10 до 20 процентов жителей столицы были нерусскими: пестрая смесь из 60 этнических групп... Тысячи ютились на окраинах в жалких лачугах и бараках. Для этих город был скорее не Петербургом, а “Питером”: в этой кличке смешивалась растерянность, фамильярность, некоторая ирония, цинизм, доброжелательность — сложная смесь, характеризующая отношение новичков к принявшей их столице» [Там же, 76—77]; «Да, Петербург был не тот, что прежде. Окруженный серым кольцом угрюмых прокопченных фабрик, засоряемый трущобами и безобразными многоквартирными, так называемыми доходными домами, он угрожал превратиться в кошмарное видение, оставляющее самую устрашающую фантазию Гоголя или Аполлона Григорьева далеко позади» [Там же, 80].

Изменился облик города, появились новые жители, следовательно, необходимо было ожидать иного восприятия города, иного художника, который бы выразил эти коллективные настроения.

Новый лик Петербурга появился у Ф. М. Достоевского. Мы вновь обращаемся к работе С. Волкова, чтобы, опираясь на исторические данные, показать, что образ, сформированный чувствованием гениального писателя, обладавшего особенно чувствительной душой, не случаен. Этот образ — как квинтэссенция бессознательных настроений масс — выражал и формировал эти настроения, оформлял неосознанное чувствование жизни маленького, растерянного, но жаждущего величия человека, которое город не давал и дать никогда не смог бы. Безусловно, в первую очередь речь идет о таком романе, как «Преступление и наказание». Искусственный город, лишенный национальных корней, порождающий человека-монстра, должен исчезнуть. И здесь лик Петербурга Достоевского наконец-то «подхватывает фольклорную

традицию, предрекавшую гибель несправедливо возникшей, безбожной, узурпировавшей чужие регалии столице... Петербургу предсказывали запустение (так называемое “проклятье царицы Евдокии”), потопление или гибель в огне. Достоевский придумал свой, наиболее фантастический и в то же время в своей поразительной простоте представляющий единственно реальный вариант исчезновения Петербурга» [Волков, 2004, 84—85]. Этот вариант был дан им в романе «Подросток», где Петербург должен был бы растаять, поднимаясь с туманом, оставив на финском болоте конную статую Фальконе.

Однажды появившись, новый миф, вобравший в себя не только разнообразные культурные традиции, но и желания, предчувствия массы, существенно меняет мировосприятие не только русского общества, но и восприятие обитателей западных мегаполисов. «Петербургский студент Раскольников пошел бродить по Берлину, Парижу и Лондону. Нищие признавался (в “Сумерках богов”): “Достоевский принадлежит к самым счастливым открытиям в моей жизни...” Фрасис Карко писал, что его представления о закоулках Парижа были навсегда окрашены впечатлениями от чтения “Преступления и наказания”. Дух Раскольникова витает над романом Райнера Мария Рильке “Заметки Мальте Лауридса Бригге”. Петербург Достоевского стал частью западного культурного и спиритического опыта в еще большей степени, чем Петербург Гоголя» [Там же, 85].

Русская культура XIX в., впитав в себя бессознательные ожидания и чувствования людей, в свою очередь изменила представления современников и их потомков о Петербурге.

Литература приняла на себя образ «зеркала» как того «другого», который ловит образ, порождающийся временем и ситуацией, изменяет его, возвращая измененный образ его владельцу. И этот вновь созданный образ становится реальностью, необратимой и неизбежной, меняющей реальность и субъекта, и объекта.

Становление реальности выступает как неоднозначный процесс преодоления хаоса через взаимосвязь бессознательных образов и их осознания, процесс, в котором культура как зеркало отражает бессознательные чаяния людей, преломляя их в реальных

судьбах, помыслах и поступках, чтобы впоследствии, осознав эти чаяния, осмеять их, отказаться от них, пока они вновь не возникнут в другом обличье.

Отразившись в зеркале культуры — в идеях, помыслах и образах, порожденное гением индивидуальное бессознательное ощущение принимается и становится нормативным, общезначимым, начинает существовать в форме неких социальных кодов, в форме коллективного бессознательного, предопределяющего массовое поведение и массовое сознание, социализацию личности.

Социальные коды содержат в себе социальное бессознательное как начало, определяющее социальное поведение человека, по поводу которого человек не рефлексировывает и не вступает с собой в общение. Коллективное бессознательное, живущее в душе народа, определяет константы в форме уклада жизни. Последние определяют устанавливающие и поддерживающие традиционные условия жизни и существования народа и каждого человека, формируя приемлемые условия жизни под влиянием «культурного принуждения» как формы коллективного бессознательного. Человек, принимая и разделяя ценности группы, своего этноса, принимает течение повседневности жизни неизменным и неизбежным ритуалом, принимает культурное принуждение как «свое», как собственные нормы и ценности, измена которым воспринимается как измена самому себе.

В этом смысле содержание коллективного бессознательного помогает человеку адаптироваться к обществу: личность бессознательно принимает и интерпретирует действительность через трансляцию суждений о мире, природе, человеке «по обычаю», «по традиции», «как принято от начала времен». Такая интерпретация коллективного бессознательного показывает, что за каждым событием, как повседневным, так и историческим, лежат определенные закрепившиеся формы, которые имеют более или менее повторяющийся характер. Эти закрепившиеся, повторяющиеся и приемлемые для человека рамки, в которых действует человек, определяют возможности и условия его деятельности. В них в душе человека выстраивается вся структура его повседневного бытия.

Благодаря коллективному бессознательному человек получает некий образ окружающей реальности.

Бессознательное выступает механизмом психологической защиты, который автоматически проявляется в экстремальных, критических для человека ситуациях, воспроизводя комплекс чувств, эмоций, действий, которые помогают выживать и переживать сложные ситуации с минимальными потерями. Пережитой прежний опыт существования поколений становится глубинным бессознательным содержанием души человека, основанием его рационального мышления и опыта. Образ мира, который складывается и становится «заменой» реальности, ее «правильной» картинкой, превращается в своеобразный барьер между реальностью и структурирующим содержанием бессознательного, защищает содержание бессознательного от проникновения в душу любых представлений, которые не сообразны его содержанию и могут нанести ему ущерб. Психологические защиты контролируют и импульсы бессознательного, не позволяя обнаружить своего содержания человеку, который чаще всего и не представляет тех моментов своей жизни, которые являются для него определяющими и не может их корректировать. Далее мы остановимся на этом подробнее.

Одной из таких защит являются механизмы этнических констант. С. В. Лурье, описывая значение этнических констант, замечает, что они «снимают психологическую угрозу со стороны окружающего мира и обеспечивают члену этноса возможность действовать... Этнические константы не могут не включать следующие бессознательные образы:

- локализацию источника зла;
- локализацию источника добра;
- представление о способе действия, при котором добро побеждает зло» [Лурье, 1997, 224—225].

Влияние коллективного бессознательного, культурных кодов передается через возникающие в человеке чувства и переживания общности своей судьбы с судьбой этноса. Эти чувства, захватывающие людей, придают им уверенность, а тем самым и веру в обязательность повторяющихся событий, в устои и правильность жизни, что проявляется в образах окружающего мира.

Как мы уже неоднократно подчеркивали, сознание и бессознательное выполняют во многом одинаковые функции в познании мира, в том числе и функцию интерпретации. При этом и та и другая форма интерпретации могут существовать одновременно в массовом сознании, а коллективное бессознательное формирует особые формы интерпретации мира через семейные, родовые, этнические нормы и константы восприятия, помогая человеку адаптироваться.

Коллективное бессознательное, его воздействие и влияние на формирование и интерпретацию мира осуществляется с помощью языка.

В самой структуре языка воплощается определенное воззрение на мир разных этносов. Различие языков по их структуре связано с национальными этническими различиями мировоззрения человека. Но если разные языки представляют собой соответственно различные картины мира и миропонимания, познание мира в определенной степени детерминируется языками, то очевидно, что важнейшую роль в познавательной деятельности играет именно язык, а не использующий его субъект. Эта идея была сформулирована в известной гипотезе Сепира — Уорфа о том, что группы людей, говорящих на разных языках, различно воспринимают мир, и причиной познавательных различий служит язык. Конечно, эта гипотеза, заложившая основы этнолингвистики, подвергалась уточнениям и изменениям. Тем не менее в языке фиксируются некие символические ассоциации, которые служат средством понимания, сопричастности людей друг другу, что позволяет рассматривать язык как форму этнического бессознательного, закрепляющую стереотипы восприятия мира.

Итак, процесс взаимодействия бессознательного и сознания в душе человека определяется культурой как условием развертывания деятельности человека. Освоенные культурой формы деятельности существуют как положенное бессознательное в душе каждого человека.

Связка «сознательное — бессознательное» существует в виде полюсов, противоположных начал человеческой души. Их взаи-

модействие приводит к тому, что бессознательное индивидуализируется в душе каждого человека.

Сознательное и бессознательное рассматриваются как проявление всеобщего свойства материи — информации. Формами существования информации в сознании являются опосредованное и непосредственное знание, а в бессознательном — специализированные предметные и универсальные установки человека.

Содержание и функции сознания и бессознательного могут рассматриваться с точки зрения понятия души и понятия духа.

Содержание и информация бессознательного способствуют адаптации человека в культуре через реализацию положенного, а реализованное в форме представленного способствует развитию культуры и разнообразию культурных моделей человечества.

Глава 4

АНАЛИЗ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ИНДИВИДУАЛЬНОГО И РОДОВОГО БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО

Личностный уровень бессознательного: психоанализ З. Фрейда

Анализ бессознательного с точки зрения представленности в нем интерсубъективности требует рассмотрения бессознательного на разных его уровнях — как индивидуального, родового и коллективного.

Индивидуальный уровень формирования и проявления бессознательного был разработан и описан в классическом психоанализе З. Фрейда. В данном подразделе главы мы обратимся к становлению личностного уровня бессознательного как процессу формирования установок человека на восприятие мира и самого себя. Бессознательное проявляется в различных формах установочных реакций. Одной из таких реакций является реакция под воздействием неосознаваемых влечений. З. Фрейд рассматривал неосознаваемые влечения как внеисторическую силу, которая существует и проявляет себя всегда, во все времена. Однако сами влечения принимают индивидуализированную форму выражения и проявления, что связано с непосредственным индивидуальным опытом человека, со степенью осознания им собственных вытесненных состояний и переживаний. Личностный уровень проявления бессознательных влечений формируется прежде всего под воздействием переживания «случаев» жизни каждого человека, обстоятельств его детства, важнейших событий жизни, отношений с другими людьми, системы его воспитания и образования как личностного багажа переживаний, который накапливается, принимается или отвергается человеком. Взаимодействие сознания и бессознательного как разных полюсов души обуславливает содержание подсознательного как индивидуализированного.

Фрейд рассматривал человека как индивида в непосредственности его опыта и переживания. Как мы уже отмечали, бессознательное до Фрейда понималось как противостоящее, хаотическое, чуждое сознанию, вызывающее страх и связанное только с патологией. Л. Шерток и Р. де Соссюр отмечают, что психологи рассматривали бессознательное как «процесс разрушения сознательного мышления, которое считалось для них единственно приемлемой моделью психической деятельности» [Шерток, Соссюр, 1998, 220].

Именно З. Фрейд перенес исследование бессознательного из области патологии на норму, считая, что каждый человек, вне зависимости от состояния его психического здоровья, несет в себе «проклятье» бессознательного. Если человек хочет узнать другого, он прежде всего должен узнать самого себя. Опыт собственно переживания как процесс самопонимания, самоанализа позволяет понять другого, его переживания и помочь проанализировать эти переживания, так как в основе психики каждого человека лежат мощные силы влечений, имеющие бессознательную природу. Именно со времен З. Фрейда психотерапевт, например, с необходимостью сам должен был пройти курс психо- и самоанализа, чтобы иметь возможность перенести свои переживания и анализ на понимание другого. При этом личный опыт переживания начинает пониматься как единый, общезначимый опыт человека. Как замечает А. Лоренцер, «на место описания симптомов и классификации поведения по медицинским рубрикам приходит описание непосредственных жизненных ситуаций пациента. То, что получает у него свободное выражение, уже не направляется сокрытыми в голове врача схемами болезни, не объясняется путем разятия на составные части для того, чтобы аппарат восприятия врача мог все это проглотить. Сохраняется внутренняя связь переживания с собственным опытом пациента, представления не фильтруются согласно квазиэкспериментальной цели очищения данных опыта от повседневных “случайностей”. Напротив, речь идет о непосредственно данных повседневных представлениях» [Лоренцер, 1965, 148]. Таким образом, становятся крайне важными не просто обычный сбор данных научного наблюдения и классификация полученных данных от человека как объекта, а понимание пережива-

ния субъекта, сохранение внутренней связности его переживания в контексте социальной ситуации. В этом смысле представляет интерес позиция Л. Росса и Р. Нисбетта [1999] о сильном детерминирующем влиянии непосредственной социальной ситуации, в которой находится человек, влиянии именно со стороны неочевидных факторов. Сильнейшим фактором воздействия выступает и субъективная интерпретация, которая является не зеркальным отражением, не произвольным конструированием ситуации, а результатом взаимодействия ситуации и человека. В этом смысле взаимодействие в системе «человек — ситуация» является напряженной связью, стабильность которой поддерживается множеством противоположно направленных сил, сознательных и бессознательных. При этом их равновесие может быть устойчивым, но лишь до тех пор, пока удастся сопротивляться другим влияниям. Но если это равновесие нарушается, то высвобождаются мощные силы, уже существовавшие в этой системе.

История болезни пациента становится «случаем» жизни, «повестью», обязательно сохраняя индивидуальную историю жизни человека. А. Лоренцер замечает: «В конечном счете решающее отличие методов Шарко и Фрейда заключается в том, что у первого образуется типология симптомов, форм поведения, тогда как второй открывает типологию переживаемых содержаний, панораму жизненных ситуаций» [Лоренцер, 1965, 194].

Тем самым можно говорить о переосмыслении воспринимаемого (в данном случае пациента) не как объекта, который должен иметь какие-либо симптомы и быть классифицирован. Отношения между врачом и пациентом как отношения субъекта и объекта превращаются в субъект-субъектные, ибо воспринимаемого (пациента) уже невозможно рассматривать вне всей целостности жизни индивида, а сама жизнь, ситуации жизни и болезни не существуют случайно, изолированно, а являют собой реализацию бессознательных влечений, отторгнутых и неосознаваемых, в результате чего и формируется тот или иной симптом. При этом сцены переживаний связаны с организационными структурами психики и имеют нечто общее — сексуальное содержание, скрытое, общее для всех психическое содержание, по Фрейду — либидо-сексуальные

влечения, бессознательно мотивирующие поведение и воображение любого человека. Сексуальность (либидо), по Фрейду, и есть собственно содержание бессознательного. Первоначально, изучая проявление невротизма, Фрейд строит сексуальную этиологию невротизма, а затем либидо стало объяснением не только извращенно-фантастических или невротических форм поведения, но и всех побуждений как «превращенных» форм и выражения психосексуальной природы европейского человека. В конечном счете, психосексуальная природа объясняет все развитие и становление человеческого опыта, человеческого «я». З. Фрейд так объясняет понятие психосексуальности: «Понятие сексуальности в психоанализе включает в себя много больше; оно выходит за пределы популярного как вверх, так и вниз. Такое расширение оправдано генетически. Мы причисляем к “сексуальной жизни” все те проявления нежных чувств, которые проистекают из примитивных сексуальных побуждений, даже если эти последние были заторможены относительно своей первоначальной сексуальной цели либо сменили эту цель на другую, уже не сексуальную. Поэтому мы даже охотнее говорим о психосексуальности, с тем чтобы не упускался и не недооценивался душевный фактор сексуальной жизни. Мы употребляем слово “сексуальность” в том же всеобъемлющем смысле, какой придается в немецком языке слову “любовь”» [цит. по: Лоренцер, 1965, 237—238].

Следует обратить внимание на то, что Фрейд, говоря о психосексуальности, придает либидо всеобъемлющий смысл. Психосексуальное влечение, как пишет Фрейд, «охватывает не только подлинное незадержанное половое влечение и производит от него целесообразно подавленное сублимированное влечение, но также инстинкт самосохранения, который мы должны приписать Я» [Фрейд, 1980, 203].

Широко понимаемое влечение (либидо) рассматривается Фрейдом в качестве инвариантного отношения в психике каждого индивида. Далее он говорит о втором роде влечения — агрессивном инстинкте, влечении к смерти (Танатос), при этом в поздних работах З. Фрейда это влечение описывается как основной инстинкт,

связанный с понижением энергии, разрядкой. Позднее эта идея получила свое развитие в работах М. Кляйн.

Инвариантность влечений, их внеисторический характер, т. е. природный фактор души как общий для всех, данный до всякой культуры и истории, — важнейшее положение З. Фрейда. В данном случае понимание бессознательного как внеисторического выступет одним из проявлений интересубъективности как общей природы бессознательного влечения.

В работе «Будущее одной иллюзии» З. Фрейд рассуждает о воздействии природы: «...природа не требовала бы от нас никакого ограничения влечений. Она дала бы нам свободу действий, однако у нее есть свой особо действенный способ нас ограничить, она нас губит холодно, жестоко и, как нам кажется, безумно, причем, пожалуй, как раз по случаю удовлетворения нами своих влечений» [Фрейд, 1991, 104].

Анализ содержания бессознательного как системы инвариантных влечений позволил З. Фрейду рассмотреть структуру и динамику бессознательного. При этом его структура связана с выделением иерархических уровней бессознательного, а динамика — с конфликтом внутренних сил души.

Первоначально в психоанализе разрабатывалась топографическая модель психики, включающая в себя: **с о з н а н и е**, состоящее из ощущений и переживаний, осознаваемых человеком в данный момент; **п о д с о з н а т е л ь н о е**, или «доступную память», т. е. весь опыт жизни человека, который не осознается в данный момент, но может легко вернуться в сознание человека спонтанно или в результате минимальных усилий; наконец, **б е с с о з н а т е л ь н о е** — как хранилище примитивных инстинктов, побуждений, эмоций, воспоминаний, которые угрожают человеку.

В данном случае динамика психических сил души связана с возможностью перехода одних состояний в другие. Осознание фактически отождествляется с воспоминанием, и воздействие психотерапевта как «другого» призвано «извлечь» это воспоминание и представить его в сознании. Осознание и представление связаны со способностью человека к рефлексии и саморефлексии.

Известно, что Фрейд начинал изучение бессознательного с помощью гипноза, благодаря которому он выяснил, что, кроме сознания, есть и другая часть психики, при этом бессознательное образовано представлениями, а не аффектами, и эти вытесненные представления могут вновь всплыть в памяти. Отказавшись от гипноза, он открыл явление сопротивления, связал бессознательное с вытеснением как силой, которая препятствует, сопротивляется осознанию. Для З. Фрейда овладение бессознательным есть осознание, перевод на уровень представления. Именно на этом и основан метод психоанализа как постоянного возвращения подавленного содержания в сознание для овладения теми неприятными, неприемлемыми эмоциями, которые и привели к первоначальному вытеснению. Метод свободных ассоциаций, когда пациенту предлагается говорить все, что приходит в голову, направлен на устранение сознательного, рационального контроля. При этом постепенно, шаг за шагом идущий в цепи ассоциаций анализ понемногу снимает сопротивление и ведет к травмирующему событию, тем переживаниям, которые возникли у субъекта в связи с ними.

Как представить вытесненное? Мы уже отмечали, что свойством бессознательного является слитность, отсутствие разделения на субъект и объект. Отсутствие этого разделения приводит к необходимости выделения другого как объекта, чтобы создать возможность субъекту понять самого себя. Роль такого объекта начинает выполнять «другой»: врач, психоаналитик, иной субъект социального окружения.

Представляется интересной мысль В. И. Олешкевича о необходимости «другого» для понимания человеком самого себя. «Основная идея психоанализа (по сути дела терапевтическая, но и идея развития Человека) тоже состояла в таком требовании: откажись от вытеснения того, что ты отстранил от себя, и начни принимать себя таким, какой ты есть, целиком, принимать себя всего полностью и осознавать свою цельность. Но для европейского человека нужен сначала другой человек, нужно, чтобы его понял и принял сначала другой человек, только потом возможно принятие и понимание самого себя. Кстати, идея терапии К. Роджерса состоит как

раз в этом: принять состояние души пациента, какова она есть; после того как терапевт его принимает, он может понять и принять самого себя сам» [Олешкевич, 1997, 80].

В аналогичной ситуации отстранения от самого себя — принятия себя А. Вулис прибегает к символике зеркала. «Подобно тому, как актер — олицетворенная метафора изобретенного героя, подобно тому, как театр — умышленная метафора человеческой жизни, точно так же зеркало — метафора “окрестного мира”, метафора искусства, метафора всякого, кто в него глядится... За всеми рациональными объяснениями и смыслами чудится нам в зеркале нечто иррациональное — намек на потусторонние знамения и знаки. Метафора эта располагает глубокими, поистине бездонными подтекстами, ошеломляет странными поведенческими, нередко ударяясь в диковинные крайности, противоречащие обывательским нормам» [Вулис, 1991, 6—8].

Принятие самого себя через «другого», через своеобразный лик другого, выполняющего функцию зеркала, связано с тем, что содержание моего бессознательного должно получить внешнее существование, но не в оригинале, а в копии, которую можно увидеть, понять, обговорить с «другим». «Другой», являющийся нам как подражательность, вторичность, констатация, как образ объективизма, начинает обозначаться в виде некой всеведущей силы. Он позволяет принять мои состояния или переживания как возможные, где мое же содержание получает независимость от меня, и это позволяет мне принять данное содержание. Главное для «другого» — готовность принять любую нагрузку от человека — низменное и высокое, частное и общечеловеческое, не проявляя оценочных суждений. Эта процедура формирования или выражения безличного, слитного бессознательного, разделенного на субъект и объект, позволяет человеку отделять себя от остального своего содержания и одновременно утверждать себя как индивидуализированного, неповторимого человека. Физическое тело приобретает некую камуфляжную функцию, позволяющую человеку походить на других — одеждой, внешностью и т. п. Но внутренний человек в нас индивидуален, и принятие нашей индивидуальности другим, принятие того, чего мы сами боимся в себе, в чем

боимся признаться, позволяет нам принять себя — внутренних. М. Бахтин отмечал: «Мы видим отражение своей наружности, но не себя в своей наружности» [Бахтин, 1979, 31]. «Другой» же выступает «механизмом» дифференциации внешнего и внутреннего, разделения души и тела, позволяющим постепенно приблизиться к внутреннему содержанию души.

Таким образом, практика психоанализа, формирующаяся психотехнической культурой, вопреки теоретическим представлениям Фрейда о человеке как самостоятельной единице, как некоем «атомарном факте», подчеркивает интерсубъективное содержание бессознательного не только как внеисторического начала личности, но и как условия познания себя через и с помощью «другого». Не сам по себе поток «свободных ассоциаций», не сам личный опыт, а высказывания вслух, т. е. представления, объективация внутреннего содержания, приводят к осознанию своего бессознательного при молчаливом, отстраненном присутствии «другого». Это присутствие (т. е. нахождение при сущности) «другого» возвращает свободные ассоциации человеку. Процесс понимания себя становится условием понимания «другого». Роль «другого» в процессе переживания горя рассматривается психоаналитиками в виде следующих функций, помогающих в горевании: «1) понимание реальности потери; 2) проработка шока; 3) “холдинг” ситуации; 4) удовлетворение либидиозных потребностей; 5) нарциссический ресурс; 6) облегчение, модулирование и контейнирование выражения аффекта; 7) облегчение аффекта в слова (символизация); 8) помощь в трансформации внутренних отношений с потерянным объектом» [Хэгман, 2002, 2]. И далее: «...доступность поддерживающих Других является важным фактором в разрешении переживания утраты. Боулби (1980) отмечает, что “семьи, друзья и другие люди играют основную роль, либо помогая процессу горевания, либо препятствуя ему”. Самая важная функция в облегчении процесса горя, как установил Боулби, — это принятие, даже поощрение выражения горя. Паркес (1972) вторит Боулби, подчеркивая важность социальной поддержки по отношению к людям, переживающим утрату, и опасность их изоляции» [Там же].

В начале 1920-х гг. появляется структурная модель психики. В работе «Я и Оно» З. Фрейд описывает психику как взаимодействие сил определенной природы: *id* (бсз), или «оно»; *ego* (бсз, псз, сз), или «я», и *superego* (бсз, псз, сз), или «сверх-я». Конфликты души проявляются в форме оппозиции этих сил. При этом *id* (бсз) включает инстинкты как резервуар психической энергии: вся биология и судьба человеческого рода закреплена в *id*. «Первоначально, — пишет Фрейд, — все *libido* сосредоточено в Оно, в то время как Я находится еще в состоянии развития или еще несовершенно. Оно вкладывает часть этого *libido* в эротические стремления к обладанию объектом, после чего окрепшее Я пытается овладеть объектным *libido* и навязать Оно в качестве любовного объекта себя самого» [Фрейд, 1980, 206].

Формирование и развитие личности рассматривается Фрейдом как конфликт между побуждениями, подчиняющимися принципу удовольствия, и внешним миром, руководствующимся принципом реальности. Формирование личности связано с *ego*, или «я». «Это Я связано с сознанием, часто оно господствует над побуждениями к другому, т. е. стремится к вытеснению возбуждений во внешний мир. Это та душевная инстанция, которая контролирует все частные процессы, которая ночью отходит ко сну и все же руководит цензурой сновидений» [Там же, 187]. Сознание становится компромиссом между либидо и требованиями культуры, цивилизации. Содержание *ego* — это не только сознание, но «часть Я (один Бог ведает, насколько важная часть Я может быть бессознательна), без всякого сомнения, бессознательна» [Там же, 188].

Ego выступает как телесность, «осадки отвергнутых привязанностей к объекту», интериоризация внешнего мира, как функция осознания объектов внешнего мира и как идентификация «я». При этом все эти фрагменты *ego* могут развиваться самостоятельно, неравномерно. Развиваясь, *ego* получает возможность овладеть *id* через положенное, через представление объектов внешнего мира в *ego*. При этом развитие *ego*, происходящее под влиянием внешнего мира, приводит к созданию новой структуры — *superego*, или «сверх-я», как некоего идеала «я», морального идеала. *Superego* формируется в раннем детстве в процессе формирования эдипова

комплекса, а затем — разрушения и формирования характера. *Superego* обладает мощной энергетической силой, идущей от *id*. У Фрейда *superego* предстает как двойственное образование, — «преследующее *superego*»: «...Чем сильнее был эдипов комплекс, тем стремительнее было его вытеснение (под влиянием авторитета, религии, образования, чтения), тем строже впоследствии сверх-Я будет властвовать над Я как совесть, а может быть, и как бессознательное чувство вины» [Фрейд, 1980, 200]. Второй ипостасью *superego* является *ego*-идеал; основное чувство, которое он вызывает, — стыд. И если вина — это чувство, которое разрушительно воздействует на психику, на личность человека, формируя невротика, то чувство стыда, наоборот, выступает как развивающее личностное, способствующее преодолению конфликтов либидиозных влечений с нормами реальности. «Все, что биология и судьба человеческого рода создали в Оно и закрепили в нем, — все это приемлется в Я в форме образования идеала и снова индивидуально переживается им» [Там же, 201]. «Сверх-я» выступает как модель сверхсознания, стремление к предельным непредставимым понятиям, как показатель тех установок бессознательного, которые связаны со стремлением к слитности с миром.

На наш взгляд, классический психоанализ Фрейда позволяет рассматривать проявления «личностного» уровня бессознательного как одно из проявлений интерсубъективности именно в процессе формирования личности (через влечения) и установок на слитность с миром.

Формирование личности, *ego* как центра психического состояния личности происходит постепенно, по Фрейду — в период формирования эдипова комплекса. Каждый человек в своем развитии проходит последовательно стадии психосексуального развития, при этом переживания раннего детства, считает Фрейд, оказывают огромное и решающее влияние на человека. Прохождение стадий психосексуального развития связано с конфликтными переживаниями и воздействием требований общества, родительских запретов. Именно семейные табу, тип семьи влияют на формирование того или иного характера человека, определяют нормальное или патологическое развитие личности. Таким образом,

семейный уклад и родительские установки через механизм стереотипизации во многом являются проявлением социальных и культурных требований общества, некоего общественного мнения. Развитие ребенка и формирование его личности осуществляются через конфликты общепринятого «официального» сознания и феноменального сознания ребенка.

Интерсубъективность в данном отношении является проявлением модели формирования осознания себя и мира глазами «другого» через вытеснение собственных побуждений, которые «не вписываются», отрицаются и осуждаются этим «другим». Само вытеснение во многом зависит от «другого», каковым в первую очередь выступает мать. Влияние «другого» проявляется в той социальной среде, семье, в которой происходит развитие индивида. Именно семья формирует лексику, возможность употребления тех или иных понятий, слов, соединенных с оценками, запретами, стереотипами индивида. Она же закладывает поведенческие реакции ребенка, влияет на устойчивое поведение. Фактически эта модель действует на протяжении всей жизни человека, хотя в связи с изменением социальной среды в какой-то степени могут изменяться и установки человека. Однако механизм бессознательного интерсубъективного воздействия понимается нами и как механизм вытеснения, и как механизм принятия и понимания человеком самого себя, осознания себя, подведения самого себя под определенные нормы и оценки социума, механизм идентификации себя с этими нормами. Вытеснение выступает необходимым элементом для принятия вытесненного. Этот процесс необходим, чтобы происходил осознанный выбор человеком своего бессознательного, как показатель свободы, установки на свободу или несвободу.

Глубинные комплексы, заложенные в раннем детстве, определяют принадлежность человека к культуре, социуму. С момента рождения индивида его свобода ограничена этим воздействием, чтобы он мог развиваться, двигаться в рамках семьи, того социума, в котором он родился. Без этого ограничения, без принятия этого ограничения индивидом невозможно его дальнейшее развитие. Однако рано или поздно человек начинает испытывать на себе ограничения системы норм и требований, в которые он включен.

Именно момент осознания этой ограниченности ведет к освобождению личности от рамок социума, к избавлению от тех комплексов, которые накоплены человеком в течение жизни. Человек становится способным реализовать тот компонент души, который не получил развития в процессе формирования психики в рамках влияния социума. Активность — выбор субъекта.

В классическом психоанализе апелляция идет преимущественно к внутренним переживаниям индивида, к тому, как он переживает те ограничения и нормы, которые интериоризует. Прежде всего, это чувство страха. Фрейд утверждает: «Я поистине есть настоящий очаг страха... Чего страшится Я, подвергаясь опасности извне или со стороны *libido* Оно, — определить невозможно; мы знаем, что это страх порабощения или уничтожения, но уловить это аналитически мы неспособны... за страхом перед сверх-Я, за страхом совести — угроза кастрации... вокруг и впоследствии нарастает страх совести» [Фрейд, 1980, 209]. Как мы уже отмечали, совесть выступает как знак, как проявление духовного влияния на оценку деятельности и самопрятие человеком своих поступков. Одним из проявлений бессознательного, признаком совести может быть переживание страха.

Страх не имеет конкретного адреса или явных внутренних причин: это и страх смерти, и страх объектов, т. е. реальности, и невротический страх *libido*. Этот страх возникает, формируется у младенца. Примитивная, аффективно-когнитивная жизнь младенца, невозможность разделения себя с матерью, ее физического отсутствия приводят к тому, что любые формы его жизнедеятельности опосредуются взрослым человеком — матерью. Фактически любые формы жизнедеятельности ребенка разделяются с матерью, затем с другими взрослыми, снимая страх или, наоборот, усиливая его, невротизируя личность. Таким образом, в процессе становления самосознания основные свойства сознания формируются, но на основе аффекта, переживания, и прежде всего переживания чувства страха.

Таким образом, благодаря идеям, заложенным в психоанализе, существенно меняется представление о развитии младенца, а значит, и о развитии индивида. Акцент перемещается с анализа

особенностей человеческой природы в целом, описания инвариантных когнитивных структур на описание уникальности, неповторимости формирования личности через развитие в системе «ребенок — взрослый» как системе формирования общих переживаний и общего мотивационного, целостно-ориентационного поля. При этом интересубъективное воздействие в системе «ребенок — взрослый» возможно в двух ракурсах: во-первых, как диадное взаимодействие; во-вторых, как нормативно-знаковое. Общее мотивационное поле, возникающее в системе «ребенок — мать», означает изменение и того и другого субъектов этого взаимодействия: у ребенка начинается и проходит опредмечивание органических потребностей [см.: Чудинова, 1986], у матери формируются новые потребности, связанные с материнством. Общее мотивационное поле выступает, обеспечивая совместно разделенную деятельность, условием и атрибутом развития субъекта. На это указывал еще Л. С. Выготский, говоря о первоначальности сознания психической общности с матерью, о том, что первым у ребенка возникает сознание «пра-мы», которое предшествует возникновению дифференцированного «я». Как отмечает М. В. Колоскова, «предметное действие ребенка впервые рождается в ситуации взаимодействия с матерью, где ребенок осуществляет некоторое звено в совокупном действии. При этом ребенку задается “готовая цель” непосредственно в поле восприятия и демонстрируется способ ее достижения. Смысловой аспект действия раскрывается ребенку через эмоциональную оценку взрослым того, что ребенок делает. Т. е. действие является совместно-разделенным в том смысле, что ребенок не в состоянии “осмыслить” действие с начала до конца, в его целостности, и способен выполнить его лишь при условии, что мать раскроет для него, что, как и почему нужно делать» [Колоскова, 1993, 79].

Таким образом, ребенок, а тем более взрослый человек (складывающийся, по словам Л. С. Выготского, в сотрудничестве с самим собой, в течение всей своей жизни через формирование личностных смыслов) — это не просто объект воздействия. Он прежде всего субъект, существующий в связи с другими субъектами, другим бытием предмета, вещи, ситуации, отдельного слова как предмета его жизнедеятельности, в связи с собственными пережива-

ниями, чувствами, страхами как предметом собственного бытия. Отсюда возникает необходимость новой системы описания и познания мира, в которой субъект-субъектные отношения показывали бы зависимости формирования субъекта. После психоаналитического опыта и анализа субъект уже не может быть рассматриваемым как объект. Во главу угла в гносеологическом анализе ставятся социокультурные и эволюционно-генетические детерминанты познавательной деятельности индивида относительно мира и самого себя. Знания и формы мышления индивида начинают представлять как исторические в определенных природных и практических условиях среды. Эти знания, самосознание, установки существуют не как абстрактная реальность, а в качестве некой модели реальности, которая «закладывается» в бессознательное, формируется и проявляется в условиях и формах практического взаимодействия с ней исторического субъекта.

Как мы уже отмечали, интерсубъективное влияние на формирование и познание образа мира и самого себя, идущее в мотивационном поле субъект-субъектных отношений, формируется, по мнению З. Фрейда, прежде всего в раннем детстве. Однако у З. Фрейда познание мира, рефлексия, становление «я» связано с представлением, с формированием *superego*, в котором интерсубъективное содержание закрепляется в качестве норм. Согласно фундаментальному открытию З. Фрейда, переживание индивидом опыта социализации происходит в знаково-символической форме, проявляющейся в патологическом телесном феномене, и не осознается. Противоречие между влечениями человека и требованиями *superego*, ощущаемое как неразрешимое переживание неразделимого смысла, приводит к конверсии. С помощью тела, на языке тела человек символически воплощает конфликтный смысл. Порождаемый конверсией смысл очень жестко укореняется в раннем детстве. Поскольку словесное представление, осознание смысла в слове еще невозможны для ребенка, то они вытесняются в бессознательное и ощущаются им в форме тревоги, страха, что приводит к еще большему его вытеснению в конверсионный синдром, закрепляя его.. У Фрейда конверсионный синдром выступает как коммуникативный жест самопрезентации. В данном случае

коммуникативный смысл выступает знаком интерсубъективности. Психолог Г. Л. Арина отмечает: «Психоанализом рассмотрен единственный и очень специфический вид симптома, для которого паттерны механизмов “из-за чего” и “для чего” во многом совпадают и закономерно между собой связаны, а смысл, воплощенный в - симптоме и обретенный в результате психоаналитической интерпретации, принадлежит единому смысловому образованию» [Арина, 1993, 51].

Жесткость подхода Фрейда и абсолютизация им собственных воззрений привели к тому, что в дальнейшем развитии психоанализа любой симптом рассматривался как коммуникативный жест и анализировался как проявление либидиозных значений, удовольствия.

Однозначное знаковое коммуникационное толкование симптомов в психоанализе мешало увидеть их аллегорический смысл, не позволяло выявить причины и формы симптомов, их смысл, мешало пониманию того, что является репрезентантом вытесненного, скрытого смысла этих симптомов.

На значимость поиска вытесненного смысла, причин симптомов, исходя из практики психоаналитических сеансов, одними из первых указали Ш. Ференчи и О. Ранк. Аналитик, по их мнению, при лечении пациентов должен обращаться к переживанию пациента и его выражению этого переживания в действии. А поэтому, в противоположность установкам Фрейда, необходимо неоднократно возвращаться к переживаниям пациента, связанным с вытесненными событиями.

Представления о человеке, понимание бессознательного как вытесненного содержания сознания в классическом психоанализе стали приходить в противоречие с реальной практикой. Именно поэтому З. Фрейд на Берлинском конгрессе в 1922 г. объявил конкурс на тему «Отношения между приемами психоанализа и его теорией», на что указывает А. Шерток. Эти проблемы были связаны с новым пониманием и толкованием психики, бессознательно-го и возникших в связи с этим моделей познания мира и человека. Области исследования в этом направлении связаны с именами учеников Фрейда — Ш. Ференчи, В. Райха, А. Адлера, Л. Зонди,

К. Юнга и др., и прежде всего они касаются психологии переживания, поиска репрезентанта бессознательного в телесном симптоме, а также структурной модели и уровней формирования бессознательных установок.

Общей чертой всех нововведений в исследовании бессознательного, предложенных Ш. Ференчи, был акцент на аффективном в ущерб когнитивному, что сам Фрейд не принимал. Позднее, после Второй мировой войны, в работах психоаналитиков Банинга, Баулби, Котуха, Снерлеса, Уинникотта этот акцент получил свое подтверждение и развитие. На основании лечения пограничных ситуаций у психотиков прямо указывается, что у данных пациентов расстройство личности вызывается переживаниями «...раннего детства в до-эдиповый, довербальный период, что эти расстройства возникают не вследствие конфликтов, но из-за недостатка аффективности в отношениях матери и ребенка. Акцент здесь делается на изначальном, архаическом взаимодействии, связанном с понятием эмпатии. В этих случаях речь идет о том, чтобы восполнить нехватку эмоциональных отношений, например, практикой “поддержки”, предложенной Уинникоттом и затем нашедшей весьма широкое распространение» [Шерток, 1994б, 46—47].

Таким образом, именно аффект, чувственное переживание и знание выступают изначальной данностью, лежащей в основе бытия, рационального познания, а тем самым и в основе становления «я» человека.

В основе дифференциации аффективного переживания — тревога и бессилие ребенка. Напряженность младенца, возникающая от его бессознательности, приводит к единственно возможному для него переживанию — тревоге, выражающейся в плаче, при этом младенческий плач от голода и плач от холода неразличимы по звучанию, являются внешними проявлениями абсолютно разных переживаний, которые испытывает ребенок. Плач выступает как знак, но знак только при условии существования «другого» — матери или иного взрослого, который может выступить как интерпретатор, способный связать этот плач с тем или иным физическим состоянием младенца. Систематически повторяющиеся интерперсональные ситуации в жизни младенца, да и в дальнейшей жизни

человека, формируют устойчивые личностные паттерны поведения и мышления. Как отмечает Г. Салливан, «...практически с первых минут жизнь младенца становится в зависимость от содействия старшего человека; мощное влияние тревоги препятствует структурированию переживания, допускает его или постепенно направляет в подходящее русло. Таким образом, совершенно очевидно, что большая часть происходящего в первый год жизни младенца и даже в период новорожденности носит ярко выраженный символический характер» [Салливан, 1993, 181].

В связи с этим можно вспомнить известный в психологии феномен госпитализма. Чешские психологи Лангмейер и Матейчик в своей книге «Психология депривации в детском возрасте» вспоминают такую легенду. Один император решил узнать, какой язык был самым первым, на основании которого возникли все остальные. Были собраны дети разных народов, и взрослые с ними не общались и не разговаривали. Каков же был результат? На каком языке заговорили дети? Ни на каком, все дети умерли. Так что же это за феномен «госпитализма»? Дело в том, что у младенца, который получает жизненно необходимый уход и кормление, при потере эмоционального контакта (связи с матерью или другими взрослыми) и телесного контакта (поглаживаний, например) возникают необратимые изменения в психике. Здоровый ребенок впадает в депрессию. Он перестает есть, теряет всякий контакт с миром, не отвечает на знаки других людей, «смотрит в одну точку», и в результате — может умереть. Даже если ребенок в раннем возрасте в незначительной степени пережил состояние депрессии, то она может дать о себе знать в подростковом или более старшем возрасте в форме неврозов, психозов и т. д. Как считают А. Н. Дорожевец и Е. Т. Соколова, «все большее значение придается символической, а не реальной депривации, возникающей на почве жесткого отношения к ребенку, эмоционального отвержения его или инцестуальных посягательств. Формирующаяся в этих условиях личность ребенка бессознательно интернализует амбивалентные родительские установки, а затем “оборачивает” их на свое Я, что в итоге приводит к образованию защитных струк-

тур самосознания, в литературе обозначаемых терминами “фальшивое Я”, “расколотое Я”» [Дорожевец, Соколова, 1993, 72].

Безусловно, аффективные переживания младенчества и раннего детства, отношения между матерью и младенцем не осознаются ребенком, но остаются как знаки в душе человека, как бессознательное аффективное основание, глубинная связь, не зависящая от сексуальности и определяющая развитие «я» и отношения с другими. Следовательно, на первоначальном этапе своего существования бессознательное начало образовано не только и не столько представлениями, как на этом настаивал З. Фрейд, а в большей степени аффектами, переживаниями, зарождающимися в дозидпов период, до появления осознания и самосознания, а следовательно, не может стать объектом представления или воспоминания. Бессознательное начисто лишено представлений, оно существует как жизнь смутных слитных образов, мгновенно родившихся и промелькнувших, обладающих лишь структурой представления.

Переживания конфликтов в раннем детстве оказывают огромное влияние на жизнь человека. Исходной ситуацией переживания является конфликт между силами вытеснения (сопротивления) и вытесненного желания, а затем происходит замещение одного желания другим, одной деятельности другой. Таким же образом строится, по Фрейду, и образование болезненного симптома, где конфликт разрешается, вытесняется из сознания, замещается, и на его месте образуется новая структура. Но поскольку это вытеснение частично, неадекватно вытесненному желанию, то, по замечанию З. Фрейда, возникает «бесконечное страдание» [Фрейд, 1993, 281]. При этом, подчеркивает З. Фрейд, новое содержание сознания, новая мысль «сама образуется как симптом: это новый, искусственный, эфемерный заместитель вытесненного» [Там же, 283]. Но этот «заместитель» очень близок к вытесненной мысли. «Случайная мысль должна относиться к вытесненной мысли как намек» [Там же, 284]. Следовательно, психика строится по законам ассоциации, а отсюда и техника, используемая в психоанализе, — метод свободных ассоциаций. В этом случае Фрейд по-прежнему рассматривает бессознательное как аналог сознания, его вытесненную часть, которая объективируется в словах и представлениях.

Как отмечает А. Лоренцер, психоанализ, будучи «конкретной наукой переживания», «...доводит до сознания то, что не удастся с такой остротой ни одной другой науке: социальное страдание, причиненное людям, которые уже не в силах сами его выговорить, ибо их обстоятельства сделали их безъязыкими. Они лишь переносят свое несчастье, свою произведенную обществом нужду, но уже не могут ее распознать» [Лоренцер, 1965, 264]. Именно поэтому и нужен «другой», чтобы с его помощью выйти из переживания, решить проблему, поэтому и возникает необходимость особого рода взаимодействия между пациентом и психоаналитиком. Можно согласиться с выводом В. И. Олешкевича о том, что «с развитием психоанализа начинается переход к неклассической ситуации в психотерапии, психологии, социологии и вообще гуманитарном мышлении. Это переход от одного человека к двум, от монологического мышления к мышлению диалогическому, переход к неклассическому типу исследования, когда диалогические отношения становятся во главу угла» [Олешкевич, 1997, 118].

Как уже отмечалось, З. Фрейд отказался от гипноза при лечении пациентов, считая, что избавляется от прямого внушения. Тем не менее он вновь обнаруживает его в форме *т р а н с ф е р а* (переноса). До сих пор мы констатировали необходимость «другого» для разворачивания осознания себя и познания мира, но каков механизм влияния «другого»? Этот механизм и может быть понят через механизм трансфера.

Перенос, или трансфер, рассматривается как процесс перемещения на психотерапевта чувств, мыслей, фантазий, которые в действительности являются выражением чувств, вызываемых у пациента ранее действующими в его жизни людьми. Детские переживания, семейные отношения не только остаются в бессознательном, но продолжают жить и активно воздействовать на сегодняшнюю повседневную жизнь индивида, образуя ее структуру. Перенос является переживанием чувств индивида в настоящем, которые не что иное, как повторение подобных чувств, возникших по отношению к значимым фигурам его детства. Первоначально Фрейд рассматривал перенос как нечто мешающее лечению, как сопротивление воспроизводству прошлых воспоминаний,

но позднее стал истолковывать его как тенденцию к анализу прошлого, к тому, как это прошлое остается и проявляется в настоящем пациента. Это обнаруживается не только во время психоаналитических сеансов, но и при других формах работы с клиентами. Например, в практике проведения социально-психологического тренинга мы встречаемся с явлением трансфера как переноса на ведущих тренинга тех чувств, которые возникают у клиента. Тренеры дают возможность персонифицировать переживаемые чувства участников тренинга, как будто они были вызваны настоящим, а не всплыли в процессе работы как старые, вытесненные переживания.

Трансфер, по Фрейду, преодолевается при указании психотерапевтом пациенту на прошлое переживание, на то, что он уже переживал подобные чувства, и осознание этого переживания помогает преодолевать трансфер. Но, как отмечает Л. Шерток, «трансфер не всегда растворяется в конце лечения... между аналитиком и пациентом часто сохраняется аффективная связь. А это заставляет предположить, что чувства, которые пациент испытывает по отношению к врачу в процессе анализа, не всегда связаны по сути своей с трансфером. Они не всегда принимают форму повтора, не всегда вписываются в историю пациента, подчас они оказываются “привязанностью”, аналогичной той, которая возникает на доречевой стадии... Очевидно, что понятия “трансфер” и “внушение” не перекрывают друг друга полностью. Внушение является условием трансфера: без него трансфер не возникает. Однако внушение не входит целиком и полностью в трансфер, в нем остается нечто такое, что ускользает от анализа. Более того, когда трансфер действительно имеет место, его истолкование не всегда обоснованно... аналитик сам выдумывает те элементы, которых не хватает в истории пациента, навязывает их ему» [Шерток, 1994а, 121].

Безусловно, в процессе переноса импульсы, чувства и защиты, сложившиеся у индивида в прошлом, перемещаются на него в настоящем. При этом индивид не осознает этого переноса как искажения, ибо перенос происходит на уровне бессознательного. Следовательно, можно сделать вывод о том, что прежний опыт,

прежнее окружение индивида, а в первую очередь семья, определяют судьбу человека, порождая переносные чувства и как мощную силу, постоянно возобновляющуюся в некоторых ситуациях, и как содержание человеческой души, включающей отображение образов и чувств окружающих индивида людей.

Фрейд, описывая невроз переноса, когда пациент во время сеанса замещает свой обычный невроз этим неврозом переноса, вовлекает в него психоаналитика, замечает, что и анализ, и психоаналитик становятся центром эмоциональной жизни пациента. Как отмечал Л. Шерток, трансфер содержит в себе нечто большее, чем анализ. На наш взгляд, перенос содержит в себе условия создания трансфера — врача как некоего «другого», как необходимого «элемента» познания, персонифицирующего чувства и переживания субъекта, позволяя взглянуть на них объективно. Как отмечают Дж. Сандлер, Дэрк, А Холдер, психоаналитик создает условия переноса, отключая обратную связь с реальностью, возвращая сознание и чувства пациента к своему началу и не принимая на себя переносные чувства пациента. Он занимает некую абстрактную, отстраненную позицию, тем самым пытаясь найти истоки и причины этих чувств. При этом психоаналитик, как и положено «другому», выполняет в процессе осознания и познания роль толкователя, интерпретатора, дающего оценку. Интерпретация как метод воздействия «другого», как некое зеркало может происходить в различной форме: указание на чувство и затем осознание этого чувства пациентом; молчание, привлекающее внимание пациента и заставляющее задуматься; расслоение сознания пациента и побуждение к рефлексии по отношению к себе как «другому», а затем возможный переход с объекта чувства на его источник. Таким образом, интерпретация с помощью «другого» увеличивает объем познания и ведет к углубленному самосознанию и, возможно, к изменению поведения. Сама же прямая интерпретация в классическом психоанализе основывается на знании психоаналитиком знаков бессознательного безотносительно к ассоциациям индивида.

На наш взгляд, анализ ситуации переноса может свидетельствовать не только об интересубъективной природе бессознательного, позволяющей понимать общие закономерности, формирующие

сознание ребенка, а затем и оказывающей влияние на его судьбу и взрослую жизнь. Ситуация переноса еще раз подчеркивает природу бессознательного как а ф ф е к т и в н у ю, как силу и аффект, а не только как представление. Бессознательное — это не старая, забытая или всегда существующая идея силы, но мощная аффективная сила, вызывающая и стимулирующая определенные чувства, которые постепенно, через целый ряд озарений, ассоциаций и интерпретаций могут быть осознаны, т. е. это и есть процесс душевной работы по формированию сознания, по осознанию установок, формирующихся под влиянием бессознательного. Некое предчувствие, некие смутные образы, существование в форме объекта, чувствование себя в мире и среде жизни превращаются в результате работы души как способности человека к рефлексии и саморефлексии в знание, опирающееся на индивидуально пережитый опыт человека в определенных социальных условиях.

Бессознательное — это не «свернутые конструкции нашего сознания» [см.: Олешкевич, 1997, 130], а некие базовые эмоциональные связи, формирующие развитие содержания человеческой души как функционирование человеческой психики. Ситуация переноса не является автоматической. В ситуации трансфера восприятие ситуации проявляется в двух установках. Первоначально возникает позитивная установка на терапевта в связи с надеждой на быстрое излечение, на освобождение от страхов, на счастье. Глубже лежит другая установка — сопротивление характера, связанное со страхом, недоверием, сомнением, обидой человека, заглянувшего в глубины своей души и отказывающегося принять увиденное, ибо оно противоречит сложившемуся и принятому субъектом образу самого себя. Эта глубинная негативная установка лежит в основе отношения к «другому», и в частности к психологу или психоаналитику, так как она разрушает благожелательное отношение к самому себе, сложившуюся самооценку, которая не позволяет человеку изменяться, развиваться, преодолевать свои трудности.

Именно перенос позволяет продемонстрировать и доказать, что индивидуальная психика формируется и существует как множественность образов, сложившихся под влиянием межличностного

общения. И фигура «другого» (психоаналитика, врача, психолога) как некоего зеркала, выполняющего роль катализатора для выявления переноса, а затем «помогающего» интерпретации содержания чувств индивида, оказывается необходимой как элемент познания, а также в межличностной связи и межличностных отношениях. Отсюда и встает проблема исследования субъект-субъектных отношений и обратной связи.

Последователи З. Фрейда, в частности М. Кляйн, расширили понятие переноса: всякое поведение индивида они рассматривают как перенос, подчеркивая необходимость некоего другого субъекта в формировании процесса познания и поведения.

М. М. Бахтин, разделял «внутреннее» и «внешнее» тело человека, понимая под «внешним» телом пространственную организацию человека, построенную под «взглядом» другого. «Внутреннее» же тело — «положенное “я”», т. е. внутри организованные ощущения, потребности и желания, объединяющиеся вокруг «я». «Человек как природа интуитивно убедительно переживается только в другом, но не во мне. Я для себя не соприроден внешнему миру весь, во мне всегда есть нечто существенное, что я могу противопоставить ему, именно — моя внутренняя активность» [Бахтин, 1979, 38]. Как подчеркивает А. У. Хараш, «...восприятие и познание другого человека в ситуациях реального межличностного взаимодействия сопровождаются (на полюсе субъекта) качественно иными переживаниями, нежели те, которые связаны с простой объективацией неодухотворенного предмета: первое переживается как социальное действие, поступок» [Хараш, 1981, 25]. Процесс познания, разворачивающийся в ситуации межличностного общения, выявляет конфликт между задачей обоснованности и логичности собственного поведения и реальными, действительными целями человека. Это то, что А. Хараш рассматривает как два пласта общения, раскрывающих «смысл для себя» и «смысл для других». Первый из них связан с ролевым, нормативным поведением, требованиями соблюдения и выполнения ролевых стандартов поведения и мышления, соответствия ролевым требованиям, «преобразования поведенческого образца в чистый сигнал». В то время как диалогическое общение, которое может возникать в том

числе и в ситуации общения клиента и психолога или психотерапевта при трансфере, концентрируется вокруг жизненно значимых проблем для его участников. Интерсубъективное, межличностное восприятие в общении — процесс постепенный, требующий постоянной обратной связи, обсуждения форм полученной обратной связи, которая, в свою очередь, инициирует вновь и вновь возбуждения обратной связи для понимания собственных душевных порывов. «Соприсутствие» друг при друге в диалогическом общении, открытой обратной связи расширяет и раскрывает личностное осмысление самого себя в отношении к миру.

Отношения «я» — «другой» становятся необходимым и обязательным компонентом переживания и осмысления как «внешнего», так и «внутреннего» содержания души через оценку человека. Феномен переноса являет собой модель, раскрывающую эти взаимоотношения в познавательном процессе. Закрепленный внутренний психологический конфликт индивида в симптоме до его проработки может быть понят как знаково-символическая форма пережитого опыта в процессе социализации, воздействия требований и запретов другого. А поэтому «возвращение» к себе, к возможности прямого выражения себя и своих целей — задача не простая, требующая активного их выявления и поддержки со стороны «другого». Форма, которая требует для своего знакового понимания переноса на «другого» своих чувств, персонализации в оценке «своего ужасного», неприемлемого, отчужденного от себя, получаемая же обратная связь от «другого» ведет к пониманию себя и природы своей души либо задействованию механизмов атрибуции, которые маскируют неприятие «своего ужасного».

Обращаясь вновь к работам психоаналитиков, отметим, что П. Хенманн радикально изменяет подход к контрпереносу, считая, что аналитик не только должен сдерживать свои чувства, но и использовать их, подчинять течению психоаналитической работы. Например, истерия обычно вызывает специфическое чувство раздражения, и систематический анализ психотерапевтом своих негативных чувств по этому поводу служит диагностике пациента. Таким образом, контрперенос выступает необходимым элементом механизма обратной связи в диалогическом общении. Как замечает

В. И. Олешкевич, «тогда начинает высвечиваться более детально процесс понимания и осмысления аналитиком пациента, например тот факт, что аналитический материал осознается терапевтом довольно постепенно и что новые элементы бессознательного пациента могут быть обнаружены, если аналитик, выслушивая пациента, обзрывает одновременно и свои собственные ассоциации, вслушивается в свои реакции. Таким образом, бессознательное аналитика может понимать бессознательное пациента. О таком понимании говорят как об установлении раппорта (разрядка наша. — *Авт.*). И вот это бессознательное понимание (раппорт) выходит на поверхность в форме ощущений и чувств, которые являются реакциями аналитика на поведение пациента» [Олешкевич, 1997, 136]. Безусловно, не всегда срабатывает механизм субъект-субъектного взаимодействия, в первую очередь при отсутствии обратной связи формируются атрибутивные приписывания и ошибки.

Таким образом, диалоговое общение, акцент на принятие через собственные чувства знаков бессознательного «другого» и, как следствие, самого себя, открытие переноса и контрпереноса позволяют рассматривать их как механизмы формирования «возможности большего сознания», по словам М. К. Мамардашвили, или возможности принятия своего бессознательного как основы развития собственной души и ее познания. Разум обнаруживает себя только в одном отношении — в активности и направленности, другими словами, в установке субъекта познания на процесс познания как некий многоуровневый диалог. Сама же человеческая душа предстает как многоуровневая организация интерсубъективного взаимодействия многоуровневой коммуникации, в которой содержится вся индивидуальная история жизни человека в своем постоянном сопряжении с другими людьми, обществом, духом. Это интерсубъективное взаимодействие фиксируется в психодинамическом диалоге сознания в форме имеющегося знания и бессознательных установок субъекта.

Бессознательное интерсубъективное воздействие влияет на формирование субъективного идеала личности, ее стереотипов, протекание и создание условий и конфликтов индивидуальной жизни

человека через переживания и их осмысления. З. Фрейд рассматривал это воздействие бессознательного через прохождение ребенком стадий психосексуального развития, где конфликты взрослой жизни понимались как воспроизведение неразрешенных и неосмысленных детских конфликтов. Рассуждения З. Фрейда о влечениях и подсознательных стремлениях ребенка звучат примерно следующим образом. Чего хочет этот маленький милый мальчик? Убить своего отца и сделать мать своей женой. И я не могу позволить дать развиваться в нем подобным склонностям, потому что, когда он достигнет подросткового возраста, он может все это осуществить. Поэтому следует применять все возможные методы — от физического насилия и запретов до сублимации, чтобы изменить его и придать ему форму человека.

Представление о ребенке как о существе несовершенном, нуждающемся в исправлении и фундаментальном формировании подкрепляется Библией. «Человек рождается подобным дикому ослу, и для того, чтобы сделать из него что-то стоящее, надо прибегать к вожжам и плетям». Фактически ребенка не признавали человеком, он не имел и не мог иметь человеческих прав. Единственной задачей ребенка было почитание родителей, что бы те с ним ни делали. «Ведь родители хотят добра и лучше знают, что нужно ребенку» — такую или аналогичную фразу можно часто услышать и сегодня. Представление о ребенке как о чистом листе, на котором через систему воспитания и наказания в процессе социализации наносятся «нужные» письмена, существует и сегодня и требует преодоления не только со стороны родителей, учителей, но и со стороны психологов.

Работы Э. Эриксона позволили проанализировать это intersубъективное влияние на восприятие и формирование взрослого человека.

Понимание обратной связи поставило вопрос о посреднике между бессознательным и его выражением, в том числе и в психосоматическом симптоме. Этот вопрос занял центральное место в исследованиях Лакана и его школы. По мнению Лакана, определяющим звеном, средством структурирования смысла и его объективации является язык. Основное его положение («Бессознатель-

ное структурировано как язык») опирается на предположение, что структура языка и речи — проявление психологического смысла. Бессознательное структурировано как язык, важнейшими правилами которого являются конденсация и смещение. Бессознательное — та часть конкретной речи в ее трансиндивидуальном качестве, которой не хватает субъекту, чтобы восстановить целостность (континуальность) его сознательной речи» [цит. по: Цапкин, 1994, 87]. Отсюда и возникает идея о том, что развитие личности, как и лечение этой личности, избавление от симптома, есть поиск адекватного дискурсивного означающего. Дальнейшее развитие психоаналитической теории шло как понимание системы значений бессознательного на уровне репрезентации, символического манипулирования представлениями.

Иное представление о репрезентанте дает В. Райх. Таким репрезентантом бессознательных влечений у него становится тело, обретающее многообразие смысловых характеристик в контексте целостного образа мира. Бессознательным влечениям противостоит характер человека, складывающийся как некий характерологический панцирь, защищающий личность от многочисленных интенсивных, особенно сексуальных, импульсов. Характер рассматривается как индивидуальное состояние устойчивых психологических особенностей человека, обуславливающих типичный для него способ поведения в определенных жизненных ситуациях. Характер — это устойчивое психологическое образование, которое воспринимается индивидом как часть собственной личности. Психологические свойства и черты характера имеют, согласно В. Райху, свои физические эквиваленты в походке, жестах, мимике, привычных позах человека. Структура характера может быть описана как своеобразная кристаллизация основных проблем и личностных особенностей человека в телесных паттернах. Можно сказать, что в представлениях В. Райха преодолевается дуализм души и тела. В живом организме, в теле гораздо яснее, чем в словах, выражаются эмоции, переживания, состояния души. Стараясь преодолеть страхи, тяжелые переживания, человек бессознательно реализует их в телесных симптомах. Последователь В. Райха А. Лоуэн выделяет три категории бессознательного: «Первую категорию состав-

ляет деятельность внутренних органов и систем, которую осознать невозможно. Вторую категорию составляет деятельность, которую можно было бы осознать, но этого никогда не делалось. Примером может служить осанка, сформировавшаяся в раннем возрасте, предшествующем сознанию более интегрированной функции. У ребенка, который учится ходить, когда мышцы еще недостаточно сильны и недостаточно координированы для этого действия, развиваются определенные напряжения в *quadriceps femoris* (четырехглавой мышце бедра) и *tensor fascia lata* (мышце-напрягателе широкой фасции), поскольку они оказываются перегруженными. Это происходит потому, что ребенок, оставленный в одиночестве, вынужден проявлять определенную активность, чтобы встать и пойти к матери. Мышечное напряжение делает ноги ригидными для того, чтобы совершить усилие, противоречащее природному балансу и грации. Если человек пытается вызвать релаксацию этих мышц, он сталкивается с сопротивлением, которое пропорционально возникающей тревожности... Последнюю категорию составляют психические процессы, вытесненные в бессознательное» [Лоуэн, 1996, 30]. Становясь привычными, часто повторяясь, эти психические состояния «закрепляются» в телесном панцире, что и является основой характера человека. Поэтому, по мысли В. Райха, а позднее и с точки зрения целого направления — биоэнергетики, невозможно изменить человека, его характер, не изменяя структуру тела и его функциональную подвижность. Телесная экспрессия — это соматическое проявление типичной эмоциональной экспрессии, которая на уровне психологии представляет собой характер. Характер — застывший репрезентант психического реагирования личности на влечение и ситуацию развития.

Представление о необходимости «другого» при понимании знаков бессознательного и понимании бессознательного как содержания, включающего в себя опыт всех «других» привел к идее о бессознательном не как о либидиозных влечениях, а как включающем социальные побуждения. А. Адлер при исследовании человека как общественного существа считал, что бессознательному стремлению к власти антитезой выступает чувство общности.

При этом бессознательное стремление к общности является мерой душевного здоровья и социальной адаптации личности.

В отличие от фрейдовского представления о человеке как фрагментарном существе, концепция Альфреда Адлера изображает человека как сильную, органическую личность, цель которой состоит в самореализации и выживании рода. Разработанная А. Адлером концепция выдвигает на передний план три основных принципа развития человека: 1) стремление к превосходству и его регуляция; 2) комплекс неполноценности и его преодоление; 3) чувство общности, взаимодействие с другими людьми, собственная полезность с социальной точки зрения. У человека, согласно Адлеру, существует потребность «вписаться» в социальную среду. Чувство общности порождает любовь и симпатию между людьми, гармонизацию человеческих отношений, альтруизм. Бессознательное стремление к общности через включение человека в социальные связи способствует упразднению и преодолению чувства неполноценности.

Цель, которую ставит человек, — стать «совершенным мужчиной». Даже если его внешнее поведение кажется противоречивым, можно понять его стратегическую линию, «жизненный стиль». Подрастающий ребенок выбирает из своего сложного прошлого устойчивый и логически обоснованный стиль жизни. Фундамент стиля жизни закладывается в детские годы. По убеждению А. Адлера, стиль жизни настолько прочно кристаллизуется примерно к пяти годам, что в дальнейшем человек продвигается в этом направлении всю жизнь, реализуя этот стиль жизни. При этом каждый человек формирует свой, уникальный образ жизни, опираясь во многом на жизненные цели как некие значимые ориентиры, которые А. Адлер называет «фикционным финализмом».

Итак, заложенная в психоанализе идея интерсубъективности бессознательного влияния привела к необходимости анализа социального аспекта жизни личности.

Кроме идей А. Адлера, безусловно, следует отметить и так называемый неофрейдизм в лице Э. Фромма, К. Хорни и др.

Групповой уровень бессознательного: судьбоанализ А. Зонди

Душа человека, как мы уже подчеркивали, выступает неким центром, объединяющим представления и знания человека о самом себе и среде, в которой он живет. А. В. Брушлинский отмечал, что «совместная деятельность не существует *до* и *без* индивидуальных деятельностей, а эти последние не формируются в результате лишь первой» [Брушлинский, 1979, 8]; «Человек как субъект — это высшая системная целостность всех его сложнейших и противоречивых процессов, состояний и свойств, его сознания и бессознательного. Такая целостность формируется в ходе исторического и индивидуального развития людей» [Там же, 10]. При этом неправомерно было бы отождествлять индивидуальное только с биологическим, иначе возникает неадекватное представление об «очеловечивании» психики ребенка. Ребенок рождается социальным существом, в его природе заложены внутренние условия для проявления социальности. Влияние социального на индивидуальное не является внешним воздействием, ибо человек не является безучастным объектом воздействия, а выступает как социальный, активный субъект, существующий и развивающийся в процессе совместной деятельности и общения. Внутреннее знание (положенное) и условия как основания дальнейшего развития человека формируются в системе семейных устоев, социальных норм и духовных ценностей, освоение которых является активным процессом сотворчества личности и группы, в которой личность действует. Воздействие — это взаимное формирование человека и группы. Процесс формирования психики и души как активного взаимодействия индивида и группы является многоуровневым. Во многом он осуществляется автономно и бессознательно. Процесс формирования и развития души, внутреннего «я» может контролироваться субъектом весьма относительно и опосредованно, через систему мотивов, аффектов, эмоциональных состояний, а также с помощью внешних оценок, принятия группы и т. п.

Если в классическом психоанализе формирование психики, внутреннего мира, особенностей человека закладываются в детстве и связываются с фигурой отца и матери, то в судьбоанализе Л. Зонди обращается внимание на родовую предопределенность жизненного пути человека. Ставится вопрос о том, каким образом структура рода, притязания предков определяют судьбу (отсюда и название учения) — помыслы и поступки человека. С именем Л. Зонди, с его судьбоанализом, связано открытие и описание такого пласта бессознательного, как родовое бессознательное.

Проблема детерминации жизненного пути, сущность человеческого выбора своего жизненного пути, оценка того, от чего зависит этот выбор, влияние бессознательного как родового, наследуемого опыта предков на осознание своей жизни и судьбы, — становятся предметом исследований Л. Зонди.

На наш взгляд, исследования Л. Зонди позволяют описать механизмы существования и реализации таких психических свойств, как положенность и признанность, через переживание человеком выбора своего жизненного пути (картина своей жизни, работы, пристрастий, любви, в целом построение сценария своей жизни). При этом положенное понимается как условие формирования и сотворения человека, его психики, сознания и существует независимо от человека как данное ему от его предков, от рода, к которому он принадлежит. Признанное же — это то, что человек принимает от предков, ценит и демонстрирует в своем поведении и мышлении вне зависимости от того, какова его собственная реальная природа поведения и мышления. Л. Зонди использует такие понятия, как «навязанная» и «свободная» судьба, для описания действия психологического механизма положенного и признанного, иллюстрирующего интерсубъективную природу психики.

Ученый сделал понятие судьбы центром своего исследования, найдя в нем самое подходящее выражение, которое охватывает все, что касается человеческой жизни. Исследование Зонди началось с предпосылки о том, что люди строят свои личные «планы», согласно которым они действуют, выбирают работу, любовь, болезнь и смерть. Эти планы придают своеобразную форму человеческой

жизни, определяясь родовым бессознательным как накопленными мнениями, представлениями, знаниями, опытом, которые проявляются в установках рода и семьи человека. Л. Зонди использует термин «родовое бессознательное» для обозначения некоего места в душе человека, где следует искать его родовую наследственность. Обращение к идеям Л. Зонди интересно нам в нескольких аспектах.

Во-первых, его учение позволяет раскрыть многоуровневую связь сознания и бессознательного с разными уровнями бессознательного — индивидуальным, родовым, коллективным.

Во-вторых, понять содержание бессознательного с точки зрения сохранения в нем положенного как родовой, многопоколенной связи людей друг с другом, которая раскрывается в семейных традициях, системе семейных отношений и ценностей, общем укладе жизни, базовых установках человека.

В-третьих, понятие судьбоанализа помогает конкретизировать в определенной степени механизм взаимодействия положенного и признанного как воздействия бессознательных побуждений и восприятия их человеком в возможностях его сопротивления воздействию родового бессознательного. В этом отношении возникает понятие свободы человека в построении своей собственной судьбы или повторения судьбы предков.

В-четвертых, идеи Л. Зонди позволяют в определенной степени расширить представления о душе человека в ее связи с духом.

В-пятых, судьбоанализ позволяет рассмотреть понятие души в ее жизнедеятельности и повседневности через анализ судьбы человека.

Остановимся на основных положениях теории Л. Зонди, касающихся понимания бессознательного.

Анализируя поведение человека, Л. Зонди выделяет систему побуждений, обуславливающих и поддерживающих существование человека. Он описывает сферу побуждений человека как продукт взаимодействия животных (материальных) потребностей человека и душевных (человеческих) проявлений «я»: «Основное положение нашего учения о побуждениях: сфера побуждений человека является всегда продуктом взаимодействия животных потребностей и человеческих побуждений Я» [Зонди, 1995, 30].

Понятие побуждения у Л. Зонди по своему содержанию близко к понятию влечения по З. Фрейду. Побуждение понимается Зонди как внеисторический, биологический по своей природе радикал, который наследуется и передается генетически. Этот радикал обладает неисчерпаемой энергией, актуализирующейся во всех переживаниях и поступках человека. Поскольку природа радикала внеисторична, она обнаруживается у всех людей, хотя сила и форма проявления радикала может быть различной. Теория побуждений радикалов связана у Л. Зонди с наследственностью, генотипом человека. Если в генотипе людей имеются идентичные или родственные гены, то эти люди безотчетно испытывают друг к другу симпатию, именно поэтому гены могут активно влиять на взаимоотношения людей и участвовать в формировании личности и отношений к другим людям.

Побуждения неравнозначны инстинктам. Л. Зонди указывал, что в действиях, вызванных побуждениями, разум, индивидуальный опыт и научение играют существенную роль. Поэтому побуждения, в отличие от инстинктов, изменчивы и целенаправленны. Сходство же их с инстинктами в том, что они наследуются. При этом наследование происходит в форме двух типов задатков — от отца и от матери, а соответственно от их предков.

Согласно Л. Зонди, всякое побуждение всегда представлено двумя полярно противоположными стремлениями, в силу этого они способны обеспечить разнонаправленные действия и поведение человека. К примеру, потребность в мужественности состоит как из тенденции к активности (агрессии, садизму), так и из тенденции к пассивности (самоотдаче, мазохизму). Активность, агрессия и садизм являются проявлениями одной тенденции, одного задатка, принадлежащего одной родительской половине, а пассивность, самоотдача и мазохизм — формы проявления другой побудительной тенденции, принадлежащей другой родительской половине. Вместе же они, по Л. Зонди, образуют одну генетически нерасчлененную пару противоположно направленных стремлений, обе «положены» в психике человека. Обе побудительные тенденции, объединившись, образуют единое дискретно-вариабельное индивидуальное проявление мужественности, другими словами —

потребность в мужественности. Аналогично строятся и другие потребности.

Л. Зонди, описывая систему потребностей человека, выделяет четыре основных побуждения.

1. Сексуальное побуждение (*S*), связанное с сексуальной стороной жизни человека, протекающей как в чувственной, так и в гуманистической сферах. Оно заключается во взаимодействии Эроса и Танатоса как особых сил побуждений, действие которых ограничено областью сексуальности или любви к человечеству. Эти противоположные побуждения «сплавлены» так, что одно из них вызывает чисто чувственную сексуальность, а другое — духовное стремление — любовь к человечеству и самопожертвование.

2. Пароксизмальное побуждение (*P*). Образуется из двух потребностей, обуславливающих основы этико-морального поведения человека. Пароксизмальное побуждение понимается Л. Зонди как древнейший защитный механизм, сложившийся еще в животной природе. Человек бессознательно использует эти защитные механизмы скорее для защиты от внутреннего, несущего опасность чувственного волнения, чем для защиты от внешней опасности.

3. «Я»-побуждение (*Sch*), или собственно душевное побуждение. Определяется потребностью в сужении «я», обеспечивающей самосохранение личности благодаря приспособлению и адаптации к реальности, и потребностью в расширении «я», подпитывающейся из стремления «я» «быть всем», объединить в себе весь мир, «расширить» себя до всего мира.

4. Побуждение к контактам (*C*). Охватывает потребность в общении, соединении с другим человеком и потребность, проявляющуюся в стремлении к ограничению контактов, сохранению своей уникальности и целостности, отказу от изменений и сохранению отношений в прежнем состоянии.

Побуждения обуславливают характер поведения человека. Основная цель побуждений — воплотить в деятельность и тем самым удовлетворить себя, снимая, «разряжая» внутреннее напряжение, независимо от того, является ли оно бессознательным или осознанным.

Каждое из этих четырех побуждений состоит из противоположностей, которые, в свою очередь, также включают две противоположно направленные тенденции. Три основных побуждения — сексуальное (*S*), пароксизмальное (*P*), побуждение к контактам (*C*) — имеют общую со всем живым животную природу, общую всему живому природе реактивного поведения. Только «я»-побуждение Л. Зонди связывал с человеком, называя его «душой человека». Каждое побуждение имеет биполярную природу.

Сексуальное побуждение (*S*). Состоит из Эрос-фактора, или потребности в любви (*h*), где этот фактор выступает влечением, которое притягивает людей друг к другу, порождая межличностную любовь либо любовь ко всему человечеству. При этом данная потребность распадается на тенденции: (*h*+) — индивидуальная нежность, любовь; (*h*–) — любовь к человечеству. Второй фактор сексуального побуждения (*s*) — Танатос-фактор, сущность которого состоит в потребности разрушения и саморазрушения (садомазохистический радикал). При этом тенденция *s*+ (садизм) характеризует тенденцию к активности, настойчивости, агрессии, обращение садизма и деструкции на собственную личность, рассматривается как самопожертвование, самоотречение, самодеструкция вплоть до самоубийства; а тенденция *s*– (мазохизм) демонстрирует тенденцию к покорности, преданности. Согласно Л. Зонди, «в то время как Эрос-фактор *h* создает в духовной сфере фундамент из побуждений для культуры, гуманизации, коллективистской любви к человечеству, фактор *s* обуславливает в сфере социализации все то, что находится в рамках техники и цивилизации» [Зонди, 1995, 125]. При этом каждый фактор обладает собственным источником энергии.

Пароксизмальное побуждение (*P*). Выступает как бессознательная потребностная основа, обеспечивающая формы этического поведения человека. Это побуждение обуславливает и вызывает у людей действия, возникшие в процессе филогенетического развития, по защите и сохранению себя. Они подобны таким же побуждениям у животных, служат в качестве древнего вида защиты от аффективно заряженных экзистенциальных и сексуальных опасностей. Формы защиты могут проявиться, с одной

стороны, в бурной двигательной активности, а с другой стороны, в явлениях иммобилизации, вплоть до омертвления, желании спрятаться, укрыться. В клинических проявлениях с подобной реакцией встречаются при истерических гиперкинезах и аффективных кризах. Особым источником энергии пароксизмального побуждения является энергия аффектов. Пароксизмальное побуждение состоит из эпилептиформного фактора e , накапливающего энергию грубых аффектов, и истериоформного фактора hy , накапливающего более мягкие аффекты. При этом фактор e описывается как потребность в этическом поведении, где $(e+)$ демонстрирует тенденции к доброте, доброжелательности, совестливости, а $(e-)$ — тенденции зла, мстительности, злобности, злорадства, богохульства в душе человека.

Пароксизмальное побуждение (P) состоит из двух факторов: этического (e) и морального (hy). Этический фактор e содержит в себе обе противоположно направленные тенденции, которые вечно сосуществуют и дополняют друг друга. Согласно Зонди, человек появляется на свет с двойственной этической природой. Л. Зонди называет тенденции $e-$ грубо-аффективными поступками злобного «каиноида»; а тенденцию $e+$ связывает с этической деятельностью доброго, справедливого Авеля [Зонди, 1995, 30]. Вечно живущий в нас каиноид имеет и другую сторону этого же фактора в нас — «моисееподобного человека», который будит в человеке совесть, налагает запрет на нетерпимость, побуждает человека к справедливости и деятельности по совести. «Злобный Каин», или каиноид, может привести человека в порыве грубого аффекта к бешенству, мести, ненависти, даже к убийству, заставить выплеснуть на окружающих свою злобу либо превратить человека в припадочного, аллергического или психосоматического больного, измученного страхами и враждой. При этом этическая природа побуждений не является, в отличие от утверждений З. Фрейда, сублимацией сексуального влечения, она заложена в самой природе человека. Природа же нравственности нейтральна, у человека одновременно «положены» тенденции и к добру, и к злу — как задатки. В соответствии с ними человек как активный субъект может выбирать как добро, так и зло и в соответствии

с этим выбором действовать. Сам же выбор зависит от природы «я», т. е. от установок души, от того, насколько человек пронизан духом. Поэтому человек не может быть абсолютно добрым или абсолютно злым, не может односторонне стремиться только к добру, не обращая внимания на зло. Обе эти тенденции присущи человеку как две стороны одного целого побуждения, задача «я» — удержать их в динамическом равновесии и распознать заложенные задатки, понять их и с учетом этого строить свою судьбу.

Эти рассуждения перекликаются в определенном смысле с анализом ряда экспериментов в социальной психологии. В частности, можно вспомнить эксперимент Милгрэма, о котором мы уже упоминали. Л. Росс и Р. Нисбетт так оценивают результаты этого эксперимента: «Результат смутил ожидания Милгрэма, равно как и всех остальных. Обычные люди, социальные психологи, психиатры — все, с кем он консультировался, уверяли его, что в сущности никто из испытуемых даже не приблизился к самым высоким уровням электрического напряжения. По сей день открытым остается вопрос: почему столь многие люди всецело подчинялись экспериментатору (или, иными словами, почему так мало людей предвидели истинный результат)? Даже сегодня, читая отчет об исследовании Милгрэма, мы не можем не чувствовать, что приближаемся к какой-то страшной тайне о нашем обществе и о людях вообще. Мы приходим к заключению, что люди не просто безропотные овцы (как следовало из более ранних экспериментов Эша). При этом они еще и слабаки, не могущие противостоять властной фигуре, или, хуже того, — они имеют в себе садистскую жилку, только и ждущую удобного случая, чтобы проявиться» [Росс, Нисбетт, 1999, 113].

И далее: «А как обычно реагирует человек, когда “ничто не имеет смысла” и его понимание разворачивающихся вокруг него событий, и того, во что они выливаются, ограничено либо отсутствует? Мы полагаем, что очень немногие отреагировали бы в подобной ситуации решительными действиями или стали бы доказывать свою независимость. Любой человек, оказавшийся в таком положении, скорее всего проявил бы нерешительность, неготовность и неспособность бросить вызов власти или нарушить свои роле-

вые обязанности, демонстрируя при этом высокую степень зависимости от тех, кто спокойно и уверенно отдает приказы. Короче говоря, он повел бы себя почти так же, как повели себя испытуемые Милгрэма» [Росс, Нисбетт, 1999, 114, 115].

Чем же можно объяснить такое поведение? Безусловно, следует согласиться с авторами, что участники не имели «хорошо определенных, легитимных каналов, которые учитель мог бы использовать, чтобы выйти из ситуации и прервать участие в эксперименте. В то же время любая попытка создать подобный канал наталкивалась на неумолимое противодействие со стороны экспериментатора» [Там же, 116]. Однако следует обратить внимание и на то, что у людей в подобной ситуации актуализируются бессознательные побуждения к злу, которые Л. Зонди называет «каиноидными тенденциями» человека. Таким образом, добро и зло как две тенденции, взаимодополняющие «я» человека, проявляются в определенных ситуациях. «Я» выдвигает на передний план бытия души то одну, то другую побудительную силу, в то время как все другие оставшиеся побуждения, находясь на «заднем плане», временно бездействуют. Таким образом, не одна и та же энергия перемещается по различным плоскостям душевной жизни, а скорее постоянно находящееся в движении «я» выбирает из имеющихся в его распоряжении восьми источников различных по характеру побуждений энергию тех, которые в наибольшей степени соответствуют требованиям актуальной ситуации. Можно отметить, что Л. Зонди сложность психической жизни человека связывает с тем, что бессознательные влечения, вкладывающие в себя противоположные по своему содержанию тенденции, актуализируются как с учетом родовых бессознательных потребностей, так и с учетом ситуации действия, в которую попадает человек.

Моральный фактор h_y обуславливает, с одной стороны, механизмы утаивания и прятанья себя в опасной ситуации (h_y-), а с другой стороны, он определяет шквал движений по спасению от опасности, выставление себя напоказ, эксгибиционизм, стремление к значимости (h_y+). Выбор одной из этих тенденций защиты зависит и определяется «я», и человек движется в сторону одной из этих тенденций.

«Я»-побуждение (*Sch*). Это самое основное побуждение, являющееся центром, организующим остальные побуждения. Описывает потребностные основы существования «я», или души человека. Выделяя сферу «я»-побуждений, Л. Зонди анализирует поздние работы З. Фрейда, где «я» возникает из «оно», полностью состоящего из неосознаваемых побуждений. Побуждающий характер «я» проявляется в защитных механизмах, вырабатываемых душой для защиты и сохранения своего внутреннего мира от внешних раздражителей. При этом определенные стремления и направления защитных механизмов «я» наследственно обусловлены бессознательным.

«Я»-побуждение, лежащее в основе существования «я», строится из двух полярно противоположных факторов.

Один побудительный фактор «я», обозначенный Зонди буквой *k*, является фактором сужения «я» (эгосистола). Он обеспечивает самосохранение личности благодаря приспособлению к реальности, но в особенности благодаря подчиненному «я» стремлению к накоплению, присоединению к себе мира, стремлению реализоваться через это присоединение.

Второй побудительный фактор «я», обозначенный буквой *p*, является фактором расширения «я» (эгодиастола) — стремления «быть всем».

Л. Зонди подчеркивает автономию «я» и доказывает его влияние и связь с сексуальным, пароксизмальным факторами и фактором контактов. При этом он отказывается от идеи Фрейда о сексуальной природе энергии «я», считая, что «я» имеет особые источники энергии. Фактор *k* выступает в качестве суживающего «я». Энергия этого побуждения не является либидиозной, по мнению Л. Зонди, а обусловлена «капитализацией», т. е. стремлением человека к обладанию объектом, реализации своих потребностей через владение объектом. Фактор *p* соответствует фрейдовскому стремлению к расширению личности: это стремление быть и расширять пространство бытия, вплоть до все-бытия. Л. Зонди называет эту энергию потестасом — всемогуществом. «Я» свойственны две потребности — сужения, обеспечивающего сохранение самости человека в его стремлении «иметь все», и расширения, благодаря чему лич-

ность реализуется в бытии из-за подчиненности «я» стремлению «быть всем». Сущность фактора k — это интроекция ($k+$) и негация ($k-$). Л. Зонди так определяет эти понятия.

Интроекция — это исходное бессознательное элементарное стремление «я» овладевать, присоединять, капитализировать имеющие ценность объекты и представления, все ценное, содержащееся во внешнем и во внутреннем мире. Неосознаваемая конечная цель всякой интроекции — капитализация, т. е. изначальное человеческое стремление все иметь. Это стремление «я» к житейским вещам, к материальным благам, к профессиональным знаниям и техническим умениям, первичная тенденция человека нереализовавшиеся идеалы бытия превращать в идеалы материального обладания. Это бессознательное стремление «я» к владению, необходимости обладания, проявляющееся в эгоизме и эгоцентризме, является необходимым основанием в построении образа «я» субъективного идеала, тем, что К. Г. Юнг называет «персоной» и что проявляется в образовании характера. Интроекция выступает для «я» мостом к восприятию внешнего и внутреннего мира. Если «мост» рушится, то возникает ужас, что мир отчуждается от человека, или появляется ощущение отчуждения человека от мира.

Негативная функция побудительного «я»-фактора проявляется в виде отрицания, негации. Самое общее ее значение — команда «нельзя». Негация, по Л. Зонди, — это частично бессознательное, частично осознанное элементарное стремление «я» к избеганию, отрицанию, торможению, отчуждению и вытеснению определенных притязаний, побуждений, представлений и идеалов, угрожающих сохранению «я», человека как личности. Отрицание близко по своей сути к механизмам вытеснения из сознания травмирующей информации, угрожающей сохранению человека. По Зонди, отрицание не является интеллектуальной, сознательной функцией, это бессознательная тенденция. Формами негации являются приспособление, сдерживание, вытеснение, отчуждение.

Противоположный фактор (p), по Л. Зонди, представляет собой стремление к расширению пространства существования, расширению влияния «я» в окружающем мире, а также к расшире-

нию существования собственного «я». Это стремление, считает Зонди, проявляется у ребенка как стремление к единобытию с матерью, вынашивающей, кормящей и заботящейся о нем, в едином «я — ты»-мире, к нахождению в безопасном пространстве, закрытом для других, не входящих в этот мир. Это стремление к дуальному существованию, т. е., по сути дела, к партисипации как возможности присоединить всемогущее существо к себе и тем самым получить это всемогущество. Зонди сравнивает это стремление со стремлением первобытного человека к объединению с тотемом, стремлением современного человека к объединению с Богом или его заменой. Распад первичного дуального существования с матерью приводит к тому, что экзистенциальная сила этого стремления переносится на объекты окружающего мира. Это стремление может быть спроецировано таким образом, чтобы усилить могущество окружающего мира до всемогущества, снизив собственную экзистенциальную силу до беспомощности (отсюда формирование комплекса неполноценности). Это стремление может привести человека к осознанию своего одиночества и покинутости, к убеждению в раздельном существовании «я — ты»-мира и затем к желанию расширения существования собственного «я», с тем чтобы самому быть всем. Фактор p , собственно, и есть душа, ее устремления и содержание. Этот фактор мотивирует собственно человеческие потребности, превращая бессознательные стремления побуждений ($p-$) в сознательные ($p+$). Как подчеркивает Л. Зонди, этот фактор дает жизненную силу «я», что позволяет «я» выделиться из бессознательного «оно» и, противопоставив сознательное «я» бессознательному «оно», установить связь души с духом.

Побудительный фактор p в «я»-побуждении творит сознание, будучи посредником между душой и духом. Бессознательные притязания «я» простираются от стремления быть всем, одержимости до амбивалентности и построения «я»-идеалов. Этот фактор дает экзистенциальную силу «я» для того, чтобы «оно» выделило себя из бессознательного, из «оно» и установило партисипативную связь с духом как посредником между душой и телом. «Я» у Л. Зонди выступает как «организатор и соединитель проти-

воположных полюсов сознательной и бессознательной части психики... “Я” — это ни Дух, ни природа, это — мост между Духом и природой побуждений» [Юттнер, 2002, 139–140].

Именно через связь души и духа человек проявляет способность к получению наивысшего существования как слитности с миром, другим человеком, как возможность почувствовать связь с духом. С другой стороны, Л. Зонди считает, что побудительный фактор *p* при неблагоприятных ситуациях или наследственности является фактором, приводящим к возбуждению душевных заболеваний — проективных психозов, связанных с манией и галлюцинациями. Патологическое расширение «я» вызывает так называемую патоинфляционную группу психозов, когда разрушается связь души с рассудком.

Наряду с побуждением «я» Зонди вводит «метафизическое» (или «высшее») «я», которое он назвал *Pontifex oppositorum*, которое стоит выше «я» и основными функциями которого является партисипация как способность объединиться с миром или человеком, трансценденция как способность к трансформации, переходу от одной реальности к другой, и интеграция как способность к воссозданию целостности всех частей «я». В *Pontifex-Ich* заключается потенциал человеческой свободы, при помощи которого человек может преодолеть односторонность, заданную и предопределенную наследственной предрасположенностью.

Побуждение к контактам (С) с людьми, с миром. Зонди считает этот фактор сходным с оральным фактором у З. Фрейда (потребность в поиске) и с анальным (потребность в объекте, невозможность оставить объект, «застревание» на объекте). Это побуждение состоит из двух факторов — *d* и *m*. В основе потребности к контактам (*d*) лежит потребность в понимании, принятии, подтверждении «другим» того, что ты есть, состоялся, принят, где другой служит поддержкой для «я». При этом *d*⁺ характеризует тенденцию к вступлению в связь, тенденцию приобретать, удерживать, хранить все, что имеет мнимую или реальную ценность для субъекта, держаться за все, что было раньше, в качестве проявления тенденции к консерватизму, упорству. Противоположной тенденцией выступает тенденция *d*[–], стремление к изменению,

поиску новых объектов, проявляющееся в любопытстве, в тенденции к нововведениям, неверности в связях.

Фактор *m* включает в себя также противоположные тенденции — сохранение и отторжение объекта. Л. Н. Собчик цитирует Л. Зонди по поводу фактора *m*: «Побуждение уцепиться ртом и руками за грудь и тело матери и висеть там прочно и почти неотрывно — как на дереве жизни, навечно удерживать мать и все другие замещающие ее позднее объекты только для себя одного, побуждение прятаться на коленях у матери и увековечить эту защищенность на руках матери, побуждение быть принимаемым таким, каков я есть, с безусловностью первоверия, получать полное одобрение всем своим качествам без остатка, хорошим или дурным, побуждение, пребывая в любовной ласке, прорасти друг в друга, трансформируемое во взрослой жизни в стремление “цепляться” за жизнь и бытие...» [Собчик, 1993, 44]. Тенденция *m+*, связанная с сохранением объекта, проявляет потребность держаться за жизнь и существование, утверждать себя в жизни, это стремление охранить себя от болезней, несчастий и гибели через стремление прикрепиться к значимому объекту. Тенденция *m-* является противоположной тенденцией, связанной со стремлением разорвать все узы, связывающие с матерью, отцом, братом и другими значимыми для человека родственниками. Эта тенденция указывает на стремление стать совершенно свободным, которое держится на стремлении к отделению. В целом, фактор *m* является не только социальным фактором отношений между людьми, но и фактором жестких разрывов, одиночества, фактором всех маний — от просто страстных желаний до алкоголя или токсикоманий.

Побуждения понимаются Л. Зонди в качестве неких бессознательных, внутренних сил, влекущих человека к действию, которые имеют генное происхождение и переносят из семейного, родового прошлого проявления своих тенденций в последующие поколения.

Бессознательное понимается Л. Зонди как внутреннее побуждение, как родовое бессознательное. Родовое бессознательное образует невидимые родственные узы, которые, пронизывая все поколения, бессознательно вплетают в план судьбы всех членов рода

по вертикали. Аналогичным образом происходит соединение всех живых членов рода по горизонтали. Судьбоанализ рассматривает человека не изолированным, а, напротив, включенным в видимый и невидимый контакт происхождения рода и родственных отношений, которые сопровождают человека в течение всей его жизни. Родовое бессознательное связано с фигурой предка. Под «предком» понимается некая метафора, связанная прежде всего со стремлением проявиться специфически родовым потребностям в диалектике побуждений личности. Родовое бессознательное — это «передаваемое по наследству стремление фигуры предка “полностью повториться” в жизни потомка в той же самой экзистенции, в которой она один или несколько раз проявила себя в истории рода», по замечанию Зонди [цит. по: Альтенвегер и др., 1999, 29]. Человек в судьбоанализе является носителем и участником родовой коэволюции, распорядителем родового наследства и несет полную ответственность за передачу наследуемых тенденций. Если ожидания предков были приняты бессознательно и проявились как необходимость, то они могут блокировать саморазвитие и самореализацию человека. Человек вплетается в бесконечную историю посредством родовых и семейных уз, которые оказывают на него влияние в течение всей его жизни. Как отмечают ученики Л. Зонди, все мы являемся распорядителями этого родового наследства, «за сохранение, умножение и дальнейшую передачу которого несем полную ответственность. Взятие на себя такой ответственности придает жизни смысл, сознание родовой идентичности и чувство солидарности. Однако если ожидания предков приняты бессознательно и проявились в слепой необходимости, то они могут тормозить и даже блокировать самореализацию и саморазвитие отдельных членов рода» [Там же, 33—34].

Навязанная судьба, по Зонди, проявляется через побудительную и аффективную природу человека, и тогда человек не руководит собственной жизнью, а слепо и покорно следует жизненным стереотипам «предков», заново переживая аналогичные жизненные ситуации, «...именно в генофонде заложена судьба человека, но не в готовом виде, а как ряд потенций, из которых человек

выбирает... свою судьбу» [Зонди, 1995, 19]. Факторами, влияющими на навязанную судьбу, выступают профессиональный и материальный статусы рода и семьи, а также ментальная среда — политические и религиозные взгляды, формы и средства воспитания, система образования детей.

Человек, принявший и подчинившийся бессознательным потребностям и обязательствам предков, вынужден платить «по счетам предков». Эти «поручения» предков могут предъявлять слишком завышенные требования к человеку, вынуждая его прожить в своей жизни то, что не удалось его предкам. В этом случае и возникает феномен навязанной судьбы, или феномен «родового принуждения к навязчивым действиям». Но, с другой стороны, при благоприятных условиях это взятие человеком поручений и обязательств предков придает жизни человека смысл, стабильность, чувство идентичности и непрерывности («родовая идентификация»). Это связано с тем, что человек сознательно берет на себя обязательства предков, с чувством личной ответственности и в соответствии с собственными возможностями, что свидетельствует о том, что он отнюдь не обречен на навязанную судьбу. Судьба, считает Л. Зонди, включает не только соматическую или психическую, но также социальную, ментальную и духовную стороны личности.

Человек никогда полностью не сможет освободиться от влияния всех факторов навязанной судьбы. Она не является полным предопределением для него. Навязанной судьбе противостоит осознание и свободная воля человека, личная ответственность и позиция «я». Поскольку в душе человека сочетаются два противоположных стремления, каждое из которых энергетически насыщено, то каждое стремление получает возможность своей реализации. Подчеркивая свободную волю человека, Л. Зонди вводит понятие свободной судьбы как функции «я», способности решать и выбирать свой путь. Человек с рождения подвержен принуждению, но по мере развития и взросления у него формируется возможность выбора, что и предопределяет свободную судьбу. Если «я» справляется со своим противоречивым содержанием, то человек преодолевает «фигуру предка», или навязанную судьбу. Выбор

и есть суть психического, возможность становления себя и свободы пути собственного развития и самоопределения.

Последователи Л. Зонди считают: «...Если бы фигура предка захотела манифестировать себя в определенной форме судьбы, носитель подобного притязания со стороны предков все-таки имел бы различные варианты выбора своей экзистенции. Поэтому психология судьбы не принимает ни единой разновидности фатализма, так как человек всегда имеет возможность выбора. Так, например, в случае навязанного выбора предок может проявить себя в виде болезни. Если же человек знает об этой опасности, то он может сознательно — хотя чаще он делает это бессознательно — выбрать себе такой вид профессиональной деятельности, в которой он социализирует притязания предков вместо того, чтобы заработать себе болезнь» [Альтенвегер и др., 1999, 29].

Отсюда основной упор в судьбоанализе делается на понятии **в ы б о р а**. Выбор выступает как универсальное проявление бессознательного. Как писал Л. Зонди, «именно выбор делает судьбу» [Зонди, 1995, 13]. Выбор, по Зонди, связан с генотропизмом, т. е. «взаимным притяжением родственников... по одной наследственной линии» [Альтенвегер и др., 1999, 30].

Влияние родового бессознательного проявляется в выборе супруга, друзей, профессии, заболевания, способа смерти. «Мы говорим: судьба — это выбор, и различаем два типа действий, связанных с выбором. Во-первых, это бессознательные действия, управляемые наследственными задатками. На данном этапе бессознательные притязания предков направляют личность в выборе любви, дружбы, профессии, различных форм заболевания и способа смерти. Часть судьбы, которая бессознательно реализуется через латентный образ предков, мы называем родовой навязанной судьбой. Во-вторых, это сознательные действия, которые направляются персональным Я личности. Эта часть судьбы является нашей персональной самостоятельно выбранной судьбой. Родовая навязанная судьба и персональная самостоятельно выбранная (или — Я) судьба составляют целостность судьбы. Собственно судьбоанализ как терапевтический путь состоит, если рассматривать его чисто теоретически, из двух фаз. Первая фаза является

фазой осознания и конфронтации пациента с подавленными притязаниями своих предков. На этой фазе происходит анализ навязанной судьбы. Вторая фаза является фазой анализа Я и функции Веры, т. е. анализом связи Я с Духом. Эта фаза соответствует тем самым анализу самостоятельно выбранной судьбы. Таким образом, задача судьбоаналитика заключается именно в том, чтобы дать возможность осознать принуждение по отношению к его — клиента — действиям в выборе и направить судьбу личности в сторону сознательного выбора своей судьбы через перестройку и укрепление позиции Я» [цит. по: Альтенвегер и др., 1999, 59—60].

Сознательно выбранная судьба, социализация побуждений определяются, по Л. Зонди, отношением и связью «душа — Дух». Для Л. Зонди человек обретает свою целостность прежде всего во взаимосвязи с Духом. Проблема связи души и Духа рассматривается им как основа становления человека и самоорганизации жизни человека согласно его возможностям и способностям. Зонди считает, что только связь с Духом способствует достижению свободы человеком. Подчиненность Духу придает смысл бытию человеку.

Для Л. Зонди важно то, с чем именно происходит партисипация, для него достижение свободы, преодоление навязанной судьбы связаны с верой и Духом. К. Бюрги-Майер отмечает: «Если Я человека односторонне переносит бытийную мощь и Всомогущество на свою наследственность, то человек оказывается под господством навязанной формы судьбы, что довольно часто находит свое пристанище в формах расизма и национализма с их подробными экскурсами в прошлое предков. Это доминирование наследственно навязанной судьбы заставляет человека слепо, без лишних вопросов принимать на веру заветы предков и следовать примеру их жизни, в результате чего он оказывается неспособным организовать жизнь в соответствии со своими возможностями» [Бюрги-Майер, 1999, 81—82].

Если весь жизненно-энергетический потенциал обрушивается на инстинктивную жизнь человека, то это тоже форма навязанной судьбы, ибо человек проживает навязанную форму судьбы неуправляемого и импульсивно-неуправляемого характера, которую он

не может контролировать, и его деятельность носит аффективный характер.

Если всемогущество переносится человеком на окружающую среду и она при распределении бытийной мощи получает пропорционально большую часть, то на долю человека выпадает судьба, связанная с неврозом социального характера. В этой связи можно вспомнить понимание человека Э. Фроммом: чувства человека ориентированы рынком, он является отчужденным от себя, от своей природы; рыночные отношения и особенности личности, требуемые в них, приобретают неограниченную власть над людьми, что приводит к тому, что человек переживает навязанную судьбу именно в такой форме.

В том случае, если «я» уступает свою власть рассудку и интеллекту, перенося всемогущество на разум или науку, человек деградирует до уровня холодного рационалиста, «сомневающегося во всем, что находится за границей разума и чувственного опыта» [Бюрги-Майер, 1999, 82]. Такой человек теряет, считает Зонди, способность человеческого бытия к трансценденции. В своем сугубо рациональном мире, где учитывается только то, что можно измерить и поместить в каталог, он «усыхает подобно сухофрукту».

Если всемогущество бытия отходит к миру идей, человек лишается почвы под ногами, теряется в реальном мире, подчиняясь могуществу идеи, которая захватывает его, превращая в фанатика идеи, разрушая его душу.

«Если Я сохраняет всю полноту бытийной мощи в самом себе, аккумулируя в себе всемогущество, то человек становится напыщенным от псевдобогородобия» [цит. по: Там же, 81—82].

Итак, чем больше человек нацелен на материальные или другие эрзац-объекты и чем больше он отчужден от Духа, от Бога, тем несчастливее судьба и будущее человека. Это приводит к тому, что человек находит себе выход либо в психосоматических проявлениях и неврозах, либо в наркотиках, либо становится фанатиком различных теорий, экзотических религий и т. д.

Человек сравнительно легко овладевает теми эрзац-объектами, которые построены им самим при переносе бытийного могущества на эти объекты. Но этот эрзац-объект становится мучительным

и препятствующим развитию личности. Развития же личности, стремления к целостности человека можно достичь только через веру, через связь с Духом.

Л. Зонди считает, что судьба, основанная на вере, — это «особенная судьба, построенная на коллективных общечеловеческих склонностях, могучий импульс которой придают специфические наследственные задатки во всей своей мощи и величии, а воспитательные и социальные факторы окружающей среды оказывают помощь или же создают препятствия. Она подвергается нападкам интеллекта, вооруженного логикой. Она получает свой объект в Духе, но существует только в Я. Со смертью Я теряет свою силу и функция веры. Таким образом, духовная инстанция, которая верит или не верит, есть Я» [цит. по: Бюрги-Майер, 1999, 84].

Отсюда вера, связь с Духом выступают как высшее развитие «я». Человек, который через самостную связь с Духом занимает сознательную позицию по отношению к своей родовой (наследственной), побудительной, аффективной, социальной и ментальной судьбе, проживает самостоятельно выбранную, или свободную, судьбу. Свойственная людям способность к партисипации с духовной или трансперсональной величиной бытия, которая на протяжении ряда поколений максимально проявляется или встречает противоречия на своем пути, формирует фундамент для судьбы, связанной с верой и Духом. Отсутствие же связи с Духом рассматривается в судьбоанализе как расстройство «я», обеспечивающее невротические реакции или принятие суррогата веры.

В работе «Каин: накопление злости» Л. Зонди рассказывает, каким образом вера, партисипация с Богом позволяют человеку преодолеть бессознательно накапливаемые злобные импульсы в «я»: «Комплекс Каина возникает как конфликт между личностным Я и его каинистическим предком. В особенности если личность берет свое начало от манифестирующего Каина (например, эпилептоидная наследственность) и является кондуктором эпилепсии. Пораженная грехом природа ставит перед человеком задачу: найти социальный путь для этих скрытых потребностей. Начинается борьба между каинистическими притязаниями предков и сущностной основой личности. Комплекс Каина возникает у природного,

манифестирующего Каина в результате конфликта с окружающим миром, его этикой и моралью. Комплекс Каина является следствием конфликта со своей совестью» [цит. по: Тихомиров, 1994, 148]. Зонди обращает внимание также на то, что «в ходе борьбы Каина со своей совестью возникают новые психологические механизмы, к которым относится образование невротических симптомов. Значительный интерес вызывают разновидности невротизированного Каина: невроз навязчивых состояний, феномены отчуждения, ипохондрия, психосоматические расстройства» [Там же, 149]. Именно совесть как проявление бессознательного влияния Духа способствует формированию путей и форм преодоления этих тенденций. Л. Зонди рассматривал расстройство веры как расстройство «я», поэтому он выдвигал требование, чтобы судьботерапия, когда это возможно, выливалась в анализ функции веры.

Через «я», через душу человек получает способность верить, т. е. находиться в единстве с Духом. Тем самым вера удерживает его, с одной стороны, от недооценки, а с другой стороны — от переоценки своих собственных сил. Вера придает смысл жизни человека, включая его в иерархию природы, космоса, мироздания, поэтому является сознательным сопровождением его жизненного пути, создавая возможность выбора, возможность преодоления зла и других тенденций, которые существуют в нем.

Таким образом, анализ противоречивых тенденций, влечений, определяющих психику и поступки человека, позволяет понять влияние наследственности на построение линии судьбы. Опыт рода, семьи как некой социальной группы переносится, генетически наследуется отдельным человеком как членом этой группы, становится положенным. Этот накопленный опыт предопределяет некие границы существования индивида как привычные, стереотипные формы мышления, поведения, выбора, закрепляясь в традициях семьи, требованиях и установках семейного клана, формируя определенный субъективный идеал для человека как части этой группы. Это стремление к цели, к идеалу задается рамками, которые для каждого человека выступают как построение жизненных планов, жизненных сценариев. Преодоление навязанной судьбы выступает как связь и осознание идеи Бога в качестве источ-

ника нравственного развития человека. Это преодоление связано с решением вопроса о переносе собственной бытийной мощи на Бога. Возникающее чувство единения с Богом позволяет человеку преодолевать одиночество. Человек объединяется с Духом, и его душа получает мощные импульсы бытийной мощи. В конце концов, и психологический спектр переживаний рода, предыдущих поколений, оказывающийся в центре и основе психологических переживаний, мотивов и поступков человека, живущего сегодня, в данный момент, благодаря связи с Духом, может позволить разрешить внутренние, душевные конфликты человека, а тем самым приобрести ему свою целостность и осознать смысл жизни. Умение «использовать» силу рода и осознать свое предназначение и есть умение жить в ситуации и творить ее, тем самым сотворяя самого себя.

Целостность человека предполагает некую внутреннюю связь всех событий жизни человека. Личность обладает особым жизненным миром, в котором содержится ее индивидуальная история, она выступает как некий «медиатор» событий, подвергающий их психической переработке, прежде чем выбрать соответствующую стратегию поведения. Л. С. Выготский считал, что человек наделяет ситуацию «личностным смыслом», который во многом противоречив, наполнен как сознательными представлениями, так и бессознательными стремлениями. Смысл же жизни человека не связывается с отдельными событиями, но понимается интуитивно, схватывается в переживаниях, в муках совести или продумывается и вычитывается в результате рефлексии из всей совокупности установок и поступков человека.

Судьбоанализ обращается к вопросам смысла жизни человека в критические для человека моменты, моменты «пиковых» состояний, когда человек в своем существовании ищет свою сущность, либо принимая практическую сторону жизни и ее ценности и получая тем самым навязанную судьбу, либо «выходя» за рамки плотской сущности своей души, принимая иррациональную связь с Духом и строя собственную свободную судьбу. У Л. Зонди человек постоянно находится на «вращающейся сцене жизни»: «...в ходе времени судьба меняется в формах своего проявления. Так же как

меняются декорации в театре и игра на вращающейся сцене, так и судьба вращается на сцене жизни отдельной личности... Если судьба застынет на этой сцене в определенном положении, то она превратится в навязанную. Если же, напротив, Я с помощью Духа способно оказать энергичное сопротивление окаменелому действию функций, определяющих навязанность судьбы, и снова привести в движение вращающуюся сцену, то при благоприятных обстоятельствах может реализоваться свободный выбор судьбы» [цит. по: Альтенвегер, 1999, 26].

При этом «я»-побуждение, обладая двумя факторами (p и k), как бы демонстрирует две полярные тенденции, влияющие на проявление судьбы. Если фактор k — это фактор материальный, связанный с сохранением себя через экспансию вовне, с помощью капитализации мира, вещей, людей, использования и притеснения их и получения тем самым смысла жизни, то фактор p связан со смещением смыслообразования в сферу души, внутренней жизни человека, где собственная самооценочность, духовное развитие придают смыслообразующее начало жизни человека. Поскольку эти факторы существуют как два равнозначных и необходимых начала жизни человека, то они могут формировать различные подходы к жизни и ее осмыслению человеком на разных этапах его жизни, в разные возрастные периоды и в различных состояниях его жизни.

Нам представляется важной мысль Д. В. Пивоварова о том, что следует «различать, во-первых, интегральный (на всю жизнь) и локальный (характерный для фазы жизни индивида) смысл жизни, во-вторых, духовный и плотский смысл жизни. Тогда могут быть: а) интегральный духовный смысл жизни; б) интегральный плотский смысл жизни; в) локальный духовный смысл жизни; г) локальный плотский смысл жизни. Формулы смысла духовной жизни даны в разных Священных Писаниях, другие виды смысла жизни ярко описываются в художественной литературе и формализуются философами и этиками» [Пивоваров, 2003, 68]. Исследование Л. Зонди позволяет проанализировать становление и выбор смысла жизни человеком под влиянием бессознательных факторов, сформированных предками, родом, семьей человека.

Представляется интересным и важным также замечание о мифологеме «судьба» в русском этносе и русском языке, данное авторами книги «Социальное бессознательное» [см.: Сикевич и др., 2005]. Они отмечают, что в национальной русской символике судьба трактуется как «иррациональное стечение обстоятельств, которое предполагает долю, участь человека. “Какими судьбами!” — восклицает кто-то при неожиданной встрече; “Не судьба!” — сокрушается другой при неудаче. Ведь известно, что “от судьбы не уйдешь” и “чему быть — того не миновать”. Поговорка “Кому что на роду написано”, видимо, косвенно объясняет повальное увлечение в России всякого рода гороскопами и предсказаниями, которыми человек, сам того не сознавая, заранее оправдывает свои недостатки или жизненные невзгоды. Случайно ли, что в русском языке слова “СУДьба”, “СУДья” и “правоСУдие” — понятия однокоренные?» [Там же, 114]. Таким образом, следует учитывать этнические стереотипы, касающиеся участи и судьбы, сложившиеся в той или иной среде, запечатленные в языке этноса и отражающиеся в душе человека.

Влияние этноса, рода, семьи стимулирует человека очертить векторы своей судьбы, построить проекты будущего, сформулировать для себя смысл жизни, попытаться построить некую «линию жизни», оставаясь под влиянием той культуры, к которой он относится и чьи идеалы так или иначе он разделяет. Тем не менее ситуация, реальная жизнь, в которой оказывается человек, чаще всего не соответствуют или даже противоречат его планам и надеждам, и тогда человек вновь обращается к судьбе, но уже как к року, который его преследует.

Представление Л. Зонди о выборе как некоторой возможности изменить свою судьбу, перемешивается с воздействием и влиянием условий существования реальной жизни, где сущность и смысл жизни человека либо выводятся из его существования, либо зависят от существования, являясь их частным случаем. Человек стремится понять себя и свое существование, соотносит себя с иным, находя себя и приемлемое для себя существование, планируя свою судьбу и оценивая ее реализацию, принимая или оставаясь довольным ею. Выбор и оценка судьбы зависят от того, насколько

человек осознает свою совокупность с миром, насколько он подчиняется или противостоит миру, включая основы его рода. Фиксация себя как живого, существующего, ощущающего человека осуществляется в образах мира, в памяти, эмоциях, мотивах, желаниях, переживаниях, во влиянии бессознательных, нерелексированных влияний. Все это слито в единый процесс жизни и является основой представлений и формирования линии жизни, «проекта судьбы» человека. Понятие судьбы всегда было в центре внимания в культуре, в разное время по-разному осознаваясь. Тем не менее понятие судьбы чаще всего связывалось с будущим, с попытками человека осмыслить свой выбор, спроектировать свое будущее как набор неких социокультурных вариантов своего поведения, своей жизни.

Реализация человеком своих интуитивно-чувственных или рациональных представлений о судьбе в ходе повседневного бытия человека приводит к тому, что человек «строит» свою судьбу в рамках неких субъективных и объективных возможностей. В этом смысле судьбоанализ можно сопоставить, а точнее, и дополнить анализом сознательных представлений о судьбе, ее реализации, так как в судьбоанализе в большей степени анализируются бессознательные влечения, зачастую неадекватно понимаемые человеком относительно своей жизни и судьбы.

Человек, опираясь сознательно или бессознательно на свой опыт, на свое окружение (в широком смысле этого слова), выбирает для себя некие жизненные ориентиры, жизненные сценарии (см. о результатах наших исследований в гл. 5). Жизненные сценарии упорядочивают действительность, вносят в ее осмысление оценочный момент. Объекты внешнего окружения выступают в этом сценарии как субъективно осмысленные конструкты. Жизненный сценарий — это формирование человеком собственного смыслового единства содержания и пространственно-временных характеристик. Прошлое существует как опыт, будущее — как проект, настоящее — как действительность. Существенной особенностью сценария является его ориентированность в будущее. Психологическое будущее позитивно мотивирует или обесценивает

настоящее. Представления и ожидания будущего воздействуют на поведение человека в настоящем, через переживание настоящего, через ценностную оценку настоящего. Психологическое будущее обеспечивает смысловую и временную перспективу личности. Различают смысловое и временное будущее, где смысловое будущее — это личностное проецирование себя, своих ценностей в будущее, а временное будущее — это собственно планирование каких-либо действий, проектов, решений. Смысловое будущее, зафиксированное в жизненном сценарии, отражает личностно-значимые позитивные цели и существует в субъективных образах и представлениях человека. Смысловое будущее определяется во многом родовым бессознательным, или, словами Зонди, «притязаниями фигуры предка». В жизненном сценарии представлены ценностно-смысловой и пространственно-временной аспекты жизни и представлений о жизни человека, что предполагает организацию субъективного времени и пространства. Организация времени в жизненном сценарии понимается как оптимальное для человека, в связи с нормами и ценностями семьи, рода, культуры, соотнесение различных этапов жизни. Существование человека во времени определяет его жизненную стратегию — стратегию «опережения» хронологического времени, стратегию оценки и сравнения себя во времени со сверстниками (*Еще успею, Уже поздно*). Эти временные оценки часто являются важной составляющей мотивации индивида и регулируют соотношение личности с объективным временем, с реальностью.

Теория жизненных сценариев личности была разработана в рамках трансактного анализа Э. Берна. Согласно этой концепции, сценарий — это постепенно развертывающийся жизненный план, который формируется еще в раннем детстве, в основном под влиянием семьи, родителей. Это формирование происходит как неосознаваемый импульс, по типу скриптов и стереотипов. На формирование жизненного сценария в детстве оказывают большое влияние формы воспитания, сказки, детские игры, в целом ментальная и духовная среда семьи, сложившиеся родовые, семейные сценарии жизни. Сценарные решения принимаются в соответствии с возможностями ребенка познать реальность.

На основе как бессознательно, так в определенной мере и сознательно принимаемых семейных традиций, ценностей, семейных преданий и историй, исходя из чувств и переживаний ребенка по этому поводу закладываются основы для принятия важнейших решений, ценностных ориентаций, влияющих на всю жизнь.

Наряду с понятием жизненного сценария в психологии для раскрытия понимания и построения судьбы человеком употреблялись также такие понятия, как жизненная линия, жизненная стратегия, жизненная позиция, так или иначе раскрывающие термин «жизненный сценарий». Жизненная линия как самое общее понятие — это направленность жизни, проект, перспектива личности, определяющая ее жизненную зрелость. Потеря жизненной позиции или ее изменение, утрата чувства ценности собственной жизни наиболее опасны для человека. Возникающие при этом внутренние противоречия могут вести либо к разрушению, регрессу личности, либо, при правильном разрешении, служить основой ее развития.

К. А. Абульханова-Славская использует понятие «жизненная стратегия» с точки зрения построения характера своей жизни человеком, раскрытия и разрешения подлинных противоречий жизни. Выбор стратегии жизни строится на основе рефлексии — осознания личностью рациональных и нерациональных, во многом бессознательных обоснований собственной жизни [см.: Абульханова-Славская, 1991]. По ее мнению, идентификация как процесс распознавания человеком собственных стратегических ориентаций обеспечивается механизмами типизации — отнесением к устоявшимся или референтным типам жизненных стратегий, а также индивидуализацией — приданием стратегии жизни уникального облика. Построение жизненной стратегии предполагает следующие процессы: эмоционально-чувствительное восприятие настоящей жизни и поиск новых образов, отказ от прежних смысложизненных ориентаций и формирование новых. Презентация жизненных стратегий осуществляется в индивидуальном порядке или в широком социокультурном контексте. Выбор той или иной стратегии определяется уровнем и качеством жизни, постоянством социальной среды, разнообразием связей человека. Жизненная стратегия,

являясь способом самовыражения, в случае своей нереализованности может в виде сложившегося комплекса переходить во внутренний бессознательный слой души.

Так или иначе, мы видим, что во всех этих подходах, при всем их различии, подчеркивается мысль о том, что понимание своего пути, своей судьбы, построение вариантов своего будущего происходит в той или иной форме истолкования, восприятия реальности, родовой или семейной среды, а не просто под влиянием объективных условий среды. Объективные условия среды опосредуются субъективными образами, чувствами и переживаниями.

Так, Ханс Томэ раскрывает понятие жизненного мира личности через термин «субъективное жизненное пространство», включающий в себя и прошлое, и будущую временную перспективу с разной мерой протяженности. Пространство включает совокупность социальных ролей и контактов, оно наполнено мыслями и чувствами человека. Организованные структуры знаний о мире и о себе, схемы и ожидания Томэ называет когнитивными репрезентациями. При этом когнитивные репрезентации формируются под воздействием собственных жизненных тем, мотивов, потребностей, переживаний. Содержание этих «тем» сопрягается с ценностями человека.

Представляется важным и интересным понятие «техники бытия» Х. Томэ, под которым он понимает «инструментальные формы активности личности по изменению жизненных ситуаций, самого себя, своих мыслей». При этом, как подчеркивает Л. И. Анцыферова, Томэ «вместо “техник” существования предпочитает говорить о разных формах реакций человека на жизненные обстоятельства» [Анцыферова, 2001, 296]. Техники понимаются как некие намеренные действия человека, которые совершенно необязательно приводят к разрешению ситуаций, но, наоборот, могут привести к неожиданным и непредвиденным результатам. «Техники бытия» можно рассматривать как понятие, раскрывающее жизненный сценарий. Томэ и Лер выделяют 19—25 «техник» жизни, часть из которых включена в «общепсихологическую систему приспособления», сформированную уже в раннем детстве, в частности:

— действия, ориентированные на достижения, успех, изменение практической ситуации (предполагают высокий уровень саморегуляции);

— приспособление к институциональным аспектам ситуации, к социальным нормам;

— приспособление к своеобразию и потребностям других людей;

— забота об установлении и поддержании социальных контактов;

— «акцепция ситуации», т. е. принятие ее такой, какова она есть (это определенное решение, принятое после сравнения с более бедственным положением других людей);

— позитивное толкование своей ситуации (психологическая переработка) — убеждение в невозможности что-либо изменить резко сужает пространство сравнения и масштаб эталонов, а новые перспективы изменяют ситуацию сравнения, это состав общепсихологической системы приспособления.

К ситуационно-специфическим Томэ относит следующие «техники»: использовать шанс, искать социальную поддержку, сопротивляться, идентифицироваться с целями и судьбами других людей, надеяться, корректировать свои ожидания, полагаться на других людей, доверять им, самоутверждаться, проявлять агрессию в форме действия или критики.

В особую группу выделяются неадаптивные «техники»: подавленность, депрессия, подавление, избегание, — выступающие механизмами психологической защиты. Томэ считает, что, несмотря на существование сознательно разработанных стратегий поведения, в своей основной части они возникают бессознательно, непроизвольно и включают нерациональные моменты. Все «техники» объединены в общую ситуационно-специфическую систему и включены в сценарий личности. Кроме того, «техники» преобразуются в зависимости от пола, возраста и социального статуса. Человек в течение жизни формирует новые «техники» бытия — как важнейшее содержание, которое дает, «подсказывает» бессознательное. Слабость «я» приводит к тому, что человек начинает при построении сценария использовать социальные стереотипы,

иллюзии, над которыми начинает господствовать родовое бессознательное.

Таким образом, на наш взгляд, при анализе детерминизма человеческого бытия, человеческого выбора пути, судьбы следует обратить внимание на соотношение сознательных и бессознательных побуждений души, того, как человек «работает» с наследством рода, родовым генотропизмом и с теми социальными ситуациями, в которые он попадает, на то, к каким последствиям может привести та или иная «техника бытия». Представляется, что тест, разработанный Л. Зонди, может дать интересный материал для классификации ряда возникающих механизмов реагирования людей одной культуры, одного исторического периода времени, оказавшихся в сходных обстоятельствах (см. гл. 5).

Социокультурный аспект бессознательного: концепция К. Юнга

К. Г. Юнг является одним из первых современных психологов, попытавшихся объединить все разрозненные и разнонаправленные силы индивида в мощное гармоническое единство, единство, в котором бы отмечалось преимущество бессознательного над сознанием, таинственного над известным, мистического над научным.

К. Г. Юнг так пишет о примате бессознательного и его роли в жизни человека: «Сознание — предмет чрезвычайно своеобразный. Это явление дискретно по своей природе. Одна пятая или одна третья, возможно, даже одна вторая часть нашей жизни протекает в бессознательном состоянии... Сознание похоже на поверхность или оболочку в обширнейшем бессознательном пространстве неизвестной степени мерности... есть только не прямые доказательства, что существует ментальная сфера, пребывающая по ту сторону сознания... Фактически процесс узнавания не имеет конца, длится всю жизнь, во всяком случае, мы сами момент конца не фиксируем» [Юнг, 1994а, 13—14]. Такое представление об «узнавании» как познании имеет древние корни. Как мы уже отмечали,

еще в учении Платона о наследственной памяти ребенка говорится о таком методе познания человеком самого себя. В «Диалогах» Платон рассказывает о системе Сократа, из которой следует, что если молодому рабу, ничего не объясняя, задавать математические вопросы, наступит момент, когда он, человек, не обладающий никаким образованием, сам начнет давать на них ответы. Мысль о врожденном знании, врожденных идеях позволяет рассматривать сознание как воспоминание, как некое узнавание бессознательного содержания психики, как положенное. В конце своей жизни К. Г. Юнг в мемуарах «Воспоминания, сновидения, размышления» именно в таком порядке поставил данные понятия: именно воспоминания и сновидения рассматривались им как подступы к тайникам коллективного бессознательного. В своей автобиографии Юнг пишет: «Фрейд лишь отчасти был способен объяснить мои тогдашние сны или не мог объяснить их вовсе. Эти сны несли в себе некое коллективное содержание и были полны символики. Один такой сон был особенно важен для меня, он привел меня к понятию “коллективного бессознательного”» [Юнг, 1998, 199]. Юнгу приснился большой красивый дом, существующий с XV или XVI в., с подвалом, кладка которого свидетельствовала, что она выложена еще при римлянах. И лестница, которая уходила вниз к глубокой пещере. Фрейд требовал найти объяснение в связи с тайными желаниями, желаниями смерти. «Я понял, — говорит Юнг, — что перед такими снами он бессилен и потому ищет убежища в своей теории. Мне же необходимо было найти настоящее объяснение моего сна. Мне было ясно, что дом — это в некотором роде образ души, т. е. образ тогдашнего состояния моего сознания. Мое сознание выглядело как жилое пространство, вполне обжитое, хотя и несколько архаичное. На нижнем этаже начиналось бессознательное. Чем глубже я спускался, тем более чуждым и темным оно было. В пещере я нашел остатки примитивной культуры, т. е. то, что осталось во мне от примитивного человека и что едва ли когда-нибудь могло быть постигнуто или освещено сознанием. Душа примитивного человека граничит с душами животных, так же как и пещеры в древности были населены большей частью животными, прежде чем их заняли люди.

Именно тогда я ясно осознал, насколько велика разница между нашими с Фрейдом духовными установками» [Юнг, 1998, 201].

И далее продолжает: «Я никогда не мог согласиться с Фрейдом в том, что сон — это некий “фасад”, прикрывающий смысл, — смысл известен, но как будто бы нарочно скрыт от сознания. Мне кажется, что природа сна не таит в себе намеренного обмана, но выражает нечто так, как это возможно для нее, так же как растение растет или животное ищет пищу, — наиболее удобным для себя способом» [Там же, 203]. В таком подходе к бессознательному как источнику информации, которая сопровождает человека и дается ему в особом языке — языке образов, заключается особый взгляд на бессознательное К. Юнга.

В психике и душе человека постоянно происходит взаимодействие сознательного и бессознательного. К. Юнг сравнивал психику с глобусом, внутри которого находится источник света, высвечивающий ту или иную его часть, т. е. «высветившаяся» психика — это часть нашего сознания, тогда как остальное содержание находится в «тени», в бессознательном, а тем самым не осознается.

Юнг различает знание как продукт сознания и знание как процесс формирования, в ходе которого этот продукт — знание — создается. Человек имеет дело с продуктом сознания — знанием, тогда как само осознание, т. е. процесс осознания, недоступно и непостижимо для обычного человека. Продукты же сознания — знания — в форме представлений, чувств и т. п., существуя в символической форме, могут быть поняты и отрефлексированы человеком. Знание как продукт сознания скорее всего находит свое происхождение в области бессознательного, сначала в виде неких «туманных представлений», которые И. Кант называл наполовину бытующими в мире, требующими для своего осознания специальной познавательной деятельности. Современный человек, пишет Юнг, «отождествляет себя с собственным сознанием, со знанием о самом себе, исключаям бессознательное» [Юнг, 1995, 151]. Современный человек зачастую рассматривает душу как вотчину сознания, область долговременной памяти, тогда как Юнг рассматривает ее как сочетание двух полюсов — сознания и бессознатель-

ного. «Душа — часть внутренней мистерии жизни, она имеет свою особенную структуру и форму, как любой другой организм. Откуда произошла эта психическая структура с ее элементами-архетипами, это вопрос метафизики, который, следовательно, остается без ответа. Это нечто данное, предустановленное, что присутствует во всех случаях» [Юнг, 1997а, 304].

Человек же в обыденной жизни чаще всего действует так, как будто он наделен только одной стороной души — сознанием, и человек «кажется безобидным, разумным и человеческим. Его мотивы не ставятся под сомнение, и даже не ставится вопрос о внутреннем человеке и его деятельности по другую сторону» [Юнг, 1995, 153].

Для К. Юнга сам факт ясности сознания представляется весьма проблематичным, поскольку степень осознания для человека неясна. Не существует абсолютного критерия для оценки полноты переживания в терминах тех представлений, с помощью которых это осознание описывается. Тем более это верно, если вспомнить явление атрибуции, исследованное в социальной психологии. Люди всегда интерпретируют поступки и деятельность других людей, сфера приписывания становится особенно широкой, если у человека недостаточно информации для понимания поведения других людей или понимания каких-либо социальных явлений — тогда происходит достраивание информации с целью придания некоего смысла окружающему. Но точно так же происходит и с явлениями самоатрибуции, связанными с восприятием и познанием самого себя, где зачастую люди объясняют свои действия после их совершения с целью самооправдания и самопрития.

По К. Юнгу, сознание характеризуется некой узостью сиюминутного восприятия. Сознание, пишет К. Юнг, «способно нести в себе весьма малое информационное содержание одновременно. Все прочее в данный миг осознается, и мы получаем ощущение непрерывности, или общего понимания, или осведомленности об осознаваемом мире только через последовательность сознательных моментов. Мы не способны удержать целостный образ, потому что сознание слишком узко, и мы видим только вспышки существования» [Юнг, 1994а, 16, 17].

Сознание — это только часть психического мира человека, проявляющегося некоторыми дискретными моментами, связанными с осознанием мира субъектом исходя из его прочувствованного жизненного опыта. Бессознательное же существует как некое объективное нерасчлененное начало, которое проявляется в форме противостоящих сознанию чувств, эмоций, импульсов, накопец, сновидений. Однако содержание бессознательного зачастую игнорируется человеком, не принимается во внимание.

Юнг, анализируя структуру психики как соотношения сознания и бессознательного, выделяет «эго» в качестве некоего центра, связывающего впечатление от внешнего мира и от неосознаваемых импульсов, «...как комплекс данных, конструированный прежде всего общей осведомленностью относительно своего тела, своего существования, и затем данными памяти; у человека есть определенная идея о его прошлом бытии, определенные наборы (серии) памяти. Эти две составляющие и есть главные конституэнты Эго» [Юнг, 1994а, 17].

Интересно обратить внимание на понимание Юнгом «эго» как центра информации, которую получает человек. Далеко не вся информация, дающаяся человеку, становится фактом сознания, а только та, которая связана с «эго», т. е. с идеей памяти и идеей телесности, с теми привычными образами «я», которые сформировались у человека о самом себе.

И далее К. Юнг отмечает: «Если Эго раскалывается, как это случается при шизофрении, то рушатся все моральные критерии, теряется возможность сознательно воспроизводить действия, так как центр расколот и определенные части психики обращаются к одному фрагменту Эго, а остальные — к другому. Именно поэтому при шизофрении вы часто можете наблюдать быструю трансформацию из одной личности в другую» [Там же]. Потеря «эго» может быть связана с потерей исторических корней человека, отрывом от укоренности человека в культуре. К. Юнг замечает: «Наши души, как и наши тела, состоят из тех же элементов, что тела и души наших предков. Качественная “новизна” индивидуальной души — результат бесконечной перекombинации составляющих; и тела, и души носят характер имманентно исторический, возни-

кая вновь, они не становятся единственно возможным пристанищем — но лишь мимолетным прибежищем неких исходных черт... Но мы отрываемся от прошлого, и оно умирает в нас, и удержать его невозможно. Но именно утрата этой связи, этой опоры, эта неукоренность нашей культуры составляет ее т. н. болезнь: мы в суматохе и спешке, но все более и более живем будущим, с его химерическими обещаниями Золотого века, забывая о настоящем, упуская совершенно собственные исторические основания... Таким образом, отдельный человек окончательно утрачивает последние родовые корни и инстинкты, становясь лишь частицей в общей массе и следуя тому, что Ницше назвал “Geist der Schwere”, духом притяжения» [Юнг, 1998, 288—289]. Соответственно и потеря самости существует как угроза превращения индивида в человека массы, толпы, влекомого духом толпы и легко поддающегося манипулированию.

Таким образом, психика человека может быть понята как взаимодействие сознательного и бессознательного при непрерывном обмене энергией между ними. При этом психический динамический процесс между напряженными противоположными началами, или полюсами, осуществляется в душе человека благодаря «эго», его «хрупкому» единству, «которое тысячелетиями удерживается, бесконечно защищая и ограждая себя от внешних и внутренних противоборств. То, что оно в принципе стало возможным, связано, видимо, с извечным стремлением противоположностей достичь равновесия» [Там же, 420].

Как мы отмечали, душа всегда содержит некие образы, рожденные переплетением в той или иной степени сознательного и бессознательного. Образы и составляют содержание души, ее ткань. Соотношение образов души и действительности совершенно по-разному происходит, с точки зрения Юнга, у европейцев и народов Востока. Примем во внимание то, что под «восточным» человеком, под «восточным мировоззрением» Юнг понимал буддийскую культуру Востока, не принимая ислама. К. Юнг замечает в работе «О психологии восточных религий и философии», что для европейца действительность — это лишь явление, а для индийца действительность — это то, что действует. А что же может действовать?

Душа. Поэтому всякая действительность создается из вещества души, из активного воображения, создающего мыслительные образы. К. Юнг замечает, что «христианское созерцание, например *“Exercilla Spiritualia”* св. Игнация Лойолы, стремится уловить во всей конкретности священный лик», йог же «из своего взгляда творит прочное тело, придавая внутреннему, а именно образам своего душевного мира, конкретную реальность, замещающую внешний мир» [Юнг, 1994б, 25]. Отсюда интерес к душевным движениям человеческой души как порождающим мир, в котором живет человек, направленность развития человека прежде всего на анализ душевных состояний и переживаний, любование природой, в отличие от западного человека, который, по Юнгу, озабочен борьбой, а не гармонией с природой, отсюда интерес Запада к преобразованию природы и к технике как важнейшему средству преобразования мира, а отнюдь не к душе и ее тончайшим движениям. Отсюда и страх перед бездонностью личного бессознательного. «Европеец предпочитает советовать другим, что надо делать, но ему и в голову не приходит, что улучшение целого начинается с индивида, с него самого» [Там же, 27].

Поэтому возникает интерес к анализу воображения как важнейшей формы осознания мира, в которой присутствуют как эмоциональная сила, так и когнитивные функции. Воображение в индийском мировоззрении рассматривается как космическая, метафизическая сила, рождающая образы вещей в душе, а затем преобразующая мир в соответствии с этими образами. Сознание, воображение развертывают череду образов, представляя через них для себя картину мира, а затем свертывают эти образы, возвращаются к себе, где нет ни мира, ни образов, ни сознания.

Такие рассуждения о воображении как чувственном творящем начале вещей и мира противоположны интеллектуальному рационализму Р. Декарта, у которого лишь разум есть источник истины, а воображение же порождает заблуждения. Поэтому задача науки — уничтожить всякое воображение, фантастику. В противоположность этому, как мы уже замечали, в философии А. Шопенгауэра, в которой мир развертывается как воля и представление, воображение становится «продуктивным», «воля не может быть

причиной: ее отношение к явлению не подчинено закону основания; напротив, что само в себе — воля, то, с другой стороны, существует как представление, т. е. явление» [Шопенгауэр, 1993, 59]. Воля, по А. Шопенгауэру, выступает как некое объективно существующее бессознательное начало, в котором и разум, и чувственность существуют в нерасчлененном иррациональном единстве. Мировой объект — Воля — взаимообуславливает все объекты и субъекты представлений, а в мире представлений, т. е. явлений, и объект, и субъект взаимообусловлены и взаимозависимы.

Б. П. Вышеславцев пишет: «*Воображать себе* что-либо значит непременно вместе с тем *преобразовать себя* во что-либо, вкладывать себя во что-либо; ибо живущий в душе образ преобразует душу. Воображать значит воплощать в себе какой-либо образ и вместе с тем воплощать себя и свой образ в мире» [Вышеславцев, 1994, 61]. В современной психологии роль воображения рассматривается как творческая сила, как эмоциональное мышление, т. е. мышление, которое не может обойтись без эмоциональных образов как побудительного начала действия.

Сущность души есть творчество. К. Юнг творческую силу души рассматривает как силу творческого воображения, как силу, порождающую мир, и силу, — вспомним Л. Зонди, — определяющую судьбу человека. Именно в воображении, фантазии, считает Юнг, снимается различие между чувствами и разумом, а за счет этого снимается определенная граница между сознанием и бессознательным. Вырастая из бессознательного, воображение, символические фантастические образы осознаются, становятся предметом сознания, одновременно изменяя наше сознание. Воображение, фантазия создают некий символ, к которому субъект стремится, пытаясь построить свою цель, линию будущего развития своей судьбы. И в этой цели разум начинает играть подчиненную роль. Если же, как считал К. Юнг, западный человек считает главным только разум, то фантазии «...не пользуются доброй славой, они считаются дешевыми, ничего не стоящими, а потому отбрасываются как бесплодные и бессмысленные» [Юнг, 1994б, 26]. Рационализм западного человека приводит к тому, что единство бессознательного и сознания разорвано, чувственное начало, образы

«подчиняются» логическим понятиям и категориям, что оставляет, согласно Юнгу, единственный выход психике европейского человека — невроз.

В этом смысле интересно рассуждение Р. Гордон о различении фантазий и воображения: «Фантазии... “воплощают” личное бессознательное так же, как инстинктивный и архетипический опыт нашего внутреннего мира, такой как страх, импульсы, желания и ожидания. Они характеризуют всеохватывающее состояние, которое, так сказать, является состоянием, где, как в снах, есть осознание только одной сингулярной реальности» [Гордон, 1996, 57]. Фантазии, фантазийные образы в определенном смысле не зависят от субъекта, это проявление ненаправленного, интуитивного мышления, фантазии всегда наглядны, носят характер типичных образов, это некое непосредственно психическое бытие. «Воображение, — отмечает Р. Гордон, — в отличие от фантазии, включает взаимодействие с обоими сознательными и бессознательными процессами. Воображение несет в себе эмоциональную силу, как и когнитивные функции» [Там же].

Безусловно, сила воображения связана с нашим внутренним миром, обусловлена им, но наше воображение всегда включает и элементы разума, это определенное соотношение осознаваемого (возможно ли воображаемое? где это находится? к чему относится? — т. е. элементы рефлексии), так и неосознаваемого. Воображение выступает как некие связующие образы между архетипическими образами фантазий, снов и т. п. с реалиями «эго» и реалиями мира. Розмари Гордон считает: «Чтобы быть способным “воображать” — в отличие от фантазирования — человек должен сочетать такие Эго-функции, как настойчивость, усилия и т. п., с более либидозным опытом, таким как очарование, энтузиазм, восхищение, удовольствие, радость. Кроме того, он должен также быть способен выходить за Эго-функционирование, чтобы отдаться грезам» [Там же, 58].

К. Юнга называют одним из первых современных психологов, так как он стал говорить о психике языком психики. Таким языком являются о б р а з ы — как внутренние переживания, а также образы снов, видений, фантазий. Образ выступает как психичес-

кая репрезентация переживания, чувственного опыта в отсутствие действительного стимула. Интуитивное мышление человека также выступает потоком образов. Эти образы не утомляют человека, хотя они не очень продуктивны по отношению к внешней среде, но продуктивны по отношению к чувствам и пониманию самого себя. Образы, порождаемые личностным бессознательным, дополняются образами коллективного бессознательного, содержание которых мифологично по сути, имеет в себе свойства «всего человечества как некоего общего целого».

«Содержания коллективного бессознательного, — пишет К. Юнг, — не контролируются волей и ведут себя так, словно никогда в нас и не существовали — их можно обнаружить у окружающих, но только не в самом себе» [Юнг, 1994а, 38]. К. Юнг различает личное и сверхличностное бессознательное. Последнее К. Юнг обозначил как коллективное бессознательное «именно потому, что оно отделено от личного и является абсолютно всеобщим, и потому, что его содержания могут быть найдены повсюду, чего как раз нельзя сказать о личностных содержаниях» [Юнг, 1996а, 105]. И далее, говоря о структурности бессознательного, он подчеркивал: «Глубинные “слои” психэ теряют свою индивидуальную исключительность по мере того, как отступают все дальше и дальше в темноту. Это последовательное “движение вниз” означает, что по мере их приближения к автономным функциональным системам они становятся все более коллективными, вплоть до универсализации и растворения в телесной материальности, т. е. в химических субстанциях. Углерод человеческого тела — это просто углерод. Следовательно, на своем “дне” психэ является просто миром» [Юнг, 1998, 463]. Тем самым Юнг ставит проблему единства и единения мира и души, в своем содержании являющей всю историю мира, а тем самым — самого человека.

Изучая динамику бессознательного, К. Юнг выделяет функциональные единицы, которые он называет *к о м п л е к с а м и*. Последние он определил как психические элементы, объединившиеся вокруг определенного тематического ядра и ассоциирующиеся с определенными чувствами человека. Юнг ставит перед собой задачу проследить развитие комплексов от биологически

детерминированных областей индивидуального бессознательного до изначальных мифополагающих основ — архетипов. «Эти коллективные паттерны, или типы, или образцы, я назвал архетипами, используя выражение бл. Августина. Архетип означает типос (печать — *imprint* — отпечаток), определенное образование архаического характера, включающее равно как по форме, так и по содержанию мифологические мотивы» [Юнг, 1994а, 31].

Архетипы заложены генетически и могут быть представлены в сознании человека универсальными символическими образами, проявляющимися в сновидениях, мифах, религиозных мистериях, философских идеях. Юнг в этом отношении проводит параллели между образами сновидений, фантазиями, религиозно-мифологическими символами.

Для К. Юнга символические архетипические образы, являющиеся содержанием бессознательного, выступают в качестве коллективной психологической предрасположенности человека к творчеству, к созиданию. Он называет коллективное бессознательное «духовной матрицей», творческим началом, считая, что бессознательное как Мировой дух не имеет формы и в то же время является местом возникновения всех форм как вневременных, внеисторических.

К. Юнг, описывая содержание коллективного бессознательного, разделяет понятия «архетип» и «архетипический образ». А р х е т и п — это форма, в которой существует бессознательное. Поскольку бессознательное всегда автономно, то архетип никогда не становится фактом сознания и не может быть осознаваем. А р х е т и п и ч е с к и й о б р а з выступает неким представлением о содержании архетипа в сознании, в осознанном представлении или чувствовании. Архетип рассматривается устойчивой психической вибрацией, являющейся отражением, и соотносится с космической вибрацией. Эта вибрация как бы не имеет единственного образца, но может быть представлена в разнообразных и многочисленных формах, явленных в то или иное историческое время. Юнг сравнивает архетип с осями кристалла, которые преформируют кристалл в растворе, выступая как поле, расщепляющее частицы вещества, и каждый кристалл индивидуален, хотя питается и растет

из общего одинакового вещества. Так и образы, рожденные в душе отдельного человека, индивидуальны, хотя содержат и выражают общее начало — архетип, их породивший, поскольку архетип закладывает в психике эмоциональную основу; которая дает ощутимый в жизни образ сознания.

Юнг на протяжении нескольких лет в различных работах обращается к понятиям «архетип» и «архетипический образ». При этом в работах Юнга невозможно найти одинаковое определение этих понятий. Размышления о содержании архетипа, архетипического опыта, образов шло постоянно.

Известно, что архетипы у К. Г. Юнга не являются содержанием сознания и не даны в чувственном опыте. Архетипы существуют как модели, некие пра-формы, которые лишены содержания, они создают лишь возможность и способность к получению содержания, т. е. возможность познания и понимания, которые даны человеку априори.

Архетипы должны, по мнению К. Юнга, каким-то образом влиять на саму ткань феноменального мира, ибо в каждом комплексе переплетаются архетипические элементы с различными аспектами физической среды. Природа архетипов трансцендентна, поэтому К. Юнг называет их психоидами, т. е. «душеподобными», или «квазипсихическими», как звено, соединяющее материю и психику.

«Снова и снова, — замечает К. Юнг, — я наталкиваюсь на ошибочное представление, что архетип определяется в соответствии со своим содержанием, другими словами, что это вид бессознательной идеи (если такое выражение допустимо). Необходимо указать еще раз, что архетипы не определяются в соответствии с их формой, да и то в очень ограниченной степени. Изначальный образ определяется по отношению к своему содержанию только тогда, когда он становится осознанным и является, следовательно, заполненным материалом осознанного опыта. Его форма, однако... может быть сравнима с осевой системой кристалла, которая обычно формирует заранее кристаллическую структуру, находясь еще в “материнской” жидкости, хотя собственного материала в ней еще не существует... Сам по себе архетип пуст и чисто формален, — ничего, кроме способности сформировать, возможности представ-

ления, которая дана априори. Сами представления не являются унаследованными, но лишь формы, и в этом отношении они соответствуют в каждом случае инстинктам, которые также определяются только формой» [Юнг, 1994а, 123].

В работе «Цивилизация в пути» К. Юнг пишет: «Понятие архетипа... выступает из многочисленных наблюдений над мифами и сказками мировой литературы, которые, как оказалось, содержат определенные устойчивые мотивы, которые неожиданно обнаруживаются повсюду. Эти типичные образы и ассоциации являются тем, что я называю архетипическими идеями. Чем более живыми они являются, тем более они будут окрашены индивидуально сильными чувственными тонами... Они впечатляют, воздействуют и очаровывают нас. Они имеют свое происхождение в архетипе, который сам по себе является непредставимым бессознательным, предсуществующей формой, являющейся частью наследованной структуры психического бытия и может поэтому проявлять себя спонтанно везде и в любое время. Из-за своей бессознательной природы архетип лежит в основании чувственно-настроенных комплексов и разделяет их автономию» [Там же].

Итак, архетип есть некая возможность, некая праформа, в которой содержится всеобщий опыт человечества, некое «интерсубъективное содержание», но «содержание» очень специфическое: это способность формировать чувства и на их основе некие представления.

Содержание архетипов «проникает», становится содержанием сознания, во-первых, через возможность получения душой непосредственного знания, через «механизмы» совести, интуиции и т. п.; во-вторых, архетипическая праформа становится архетипическим образом, т. е. содержанием сознания, через аффективные, личностные переживания. Юнг называет эти переживания нуминозными, используя термин психолога религии Р. Отто для обозначения охватывающего человека невыразимого, мистерийного, ужасающего непосредственного переживания. Как замечает К. Юнг, архетипы «достигают сознания лишь тогда, когда их делает восприимчивыми личностный опыт» [Юнг, 1994б, 79]. Архетипы — это не просто многократно повторяющиеся «отпечатки» субъектив-

ных реакций, интерсубъективный опыт может актуализироваться и порождать новые идеи, только активизируя личностные переживания, — то, что Р. Декарт называл «страстями души». В работе «Психология бессознательного» Юнг пишет: «Архетипы — это не только отпечатки постоянно повторяющихся типичных, но вместе с тем они эмпирически выступают как силы или тенденции к повторению тех же самых опытов. Дело в том, что всегда, когда некоторый архетип являет себя в сновидении, в фантазии или в жизни, он несет в себе некоторое особое “влияние” или силу, благодаря которой воздействие его носит нуминозный (выделено автором; разрядка наша. — *Авт.*), т. е. зачаровывающий либо побуждающий к действиям, характер» [Юнг, 1996а, 110].

Таким образом, как мы уже говорили, информация содержится не только в сознательных, логических построениях ума, но и в бессознательном. Информация, идущая от коллективного бессознательного, становится содержанием «эго» через странные, неясные, но захватывающие образы (по Канту — «неявное знание»). Это характерное воздействие архетипа: он захватывает психику человека своей изначальной силой. «Комплекс представлений концентрирует на себе максимальную сумму психической энергии, посредством чего он принуждает Я служить ему. Обычно Я настолько притягивается этим энергетическим фокусом, что идентифицирует себя с ним, и ему кажется, будто оно вообще ничего другого не желает и ни в чем другом не нуждается» [Там же, 113].

Таким образом душа в процессе познания не только проясняет, отражает объект, а овладевает противоположным объектом исподволь, через чувственное переживание, через озарение и захваченность чувствами. Это способствует тому, что, будучи интуитивно прочувствованным, данный объект становится все более ясным и видимым, до тех пор пока он не предстанет перед субъектом как нечто отличающееся от него и требующее рационального объяснения.

Превратившись во всевластное, бессознательное захватывает человека, давая не только знание, информацию, но, пропустив ее через личностные переживания, формирует отношение человека к объекту. Таким образом, речь идет не просто об интеллектуаль-

ном понимании объекта, но о понимании через переживание, поэтому К. Юнг рассматривает архетип как динамический образ. Наше мышление требует некоего «зримого образа» предмета, во многом не тождественного объекту, но проясняющего сущность объекта крайне явно. Структурированное же затем логическое понятие, зачастую не похожее на этот «зримый образ», совершенно не препятствует и не противостоит, но помогает пониманию сущности, зачастую отказываясь от «зримого образа».

Архетипические образы оказывают на психику человека огромное влияние, человек захвачен ими, выражает через них свои чувства и убеждения, приобретающие чрезвычайную мощь. Захваченность бессознательным может оказаться достаточно опасной для человека, приводящей к инфляции «я». Юнг рассматривает процесс инфляции «я» через введение понятия мана-личности — как существа, наделенного оккультными свойствами и силами. Юнг связывает эти атрибуты личности с «наивной проекцией бессознательного самопознания, которую... можно выразить примерно так: “Я признаю, что во мне действует некий психический фактор, который самым невероятным образом умеет уклоняться от моей сознательной воли. Он в состоянии породить в моей голове необычайные идеи, вызвать у меня неожиданные и нежелательные настроения и аффекты, побудить меня к странным поступкам, за которые я не могу нести ответственность, сбивающим с толку образом затруднить мои сношения с другими людьми и т. д. Я чувствую свое бессилие перед таким положением дел, а всего ужаснее, что я в него влюблен, и мне остается только восхищаться им”. (Поэты любят называть это художническим темпераментом, прозаические натуры оправдывают себя другим образом.)» [Юнг, 1996а, 299—300].

Таким образом, Юнг указывает на то, что бессознательное как нечто могущественное захватывает человека, и человек не может от него избавиться, в результате чего «я» получает неуязвимую позицию, непоколебимость сверхчеловека, становится мана-личностью. Такой человек превращается в героя, вождя, авторитетную фигуру, окруженную сонмом поклоняющихся и делающих это с воодушевлением и радостью, желая видеть в реальном человеке

героя, возвышенную личность, мудреца, отца и т. п. «Одержимость архетипом делает человека чисто коллективной фигурой, своего рода маской, под которой собственно человеческое не только не может больше развиваться, но все сильнее хиреет. Поэтому необходимо помнить об опасности подпасть под доминанту мана-личности» [Юнг, 1996а, 307]. Опасность существует не только для человека, ставшего социальным знаком, «героем», вождем, но и для тех, кто поклоняется такому человеку, принимая всерьез социальную маску вождя, а тем самым подчиняясь господству бессознательных сил и обожествляя их, теряя собственное «я». Для нашей страны понимание опасности такого положения, принятия магии мана-личности более чем актуально, если вспомнить о культе личности, о «желании» твердой руки, бездумного поклонения, которое принесло неисчислимые бедствия нашему народу.

«Давление» бессознательного сказывается не только и не столько на индивидуальной психике, сколько на уровне группы. Юнг называл подчинение масс давлению бессознательного коллективным безумством.

Мощь воздействия бессознательного тем более значительна, чем более архетипические образы охватывают массы людей и проявляются у них. Общий массовый порыв проявляется как всеобщее ликование, единодушие, люди как бы одержимы всеобщим захватывающим их чувством, которое способствует их возбуждению и воспламенению, что может привести как к позитивным, так и к негативным действиям. Это мощное воздействие бессознательного проявляется в действиях и ощущениях толпы, в религиозном экстазе, в революционном порыве и т. п. «Возбуждение, — пишет Дюркгейм, — возникает внезапно, так, что приводит к неслыханным поступкам. Разбушевавшиеся страсти приобретают такую порывистость, что их ничем не сдержать. Такое пребывание вовне от повседневных условий жизни и такое полное осознание ее может служить доказательством потребности выйти за пределы и подняться над повседневным миром» [цит. по: Московичи, 1998, 98].

Формирование общественного сознания, организующего жизнь сообщества, начинается с символов, мифов, и не только словес-

ных символов, но символов жеста, магии, ритуала, игры. Человек, по Юнгу, все больше подвержен угрозе со стороны мифов современного общества. Духовное состояние отдельного человека соответствует одержимости политическими, религиозными, этническими предрассудками группы, к которой он принадлежит. «Дар разума и критического размышления вовсе не является неременным свойством человека, — утверждает Юнг, — и даже там, где они имеются в наличии, у них нет твердости и устойчивости... Масса подавляет еще возможную у каждого по отдельности способность трезво видеть и размышлять, она принудительно влечет к доктринерской и авторитарной тирании...» [Юнг, 1998, 114]. Он рассматривает влияние бессознательного как распространение психического заражения, когда «действенность разума отказывает, и на его место приходят лозунги и химерические желания, иными словами, род химерической одержимости, которая, разрастаясь, производит психическую эпидемию» [Юнг, 1995, 114]. Влияние больших масс К. Юнг рассматривает как угрозу индивидуальности, особенно в современном обществе, где действует еще один фактор «омассовления» сознания — естественно-научный рационализм. К. Юнгом в данном случае ставится задача анализа социальных условий как основы и как следствия огромного влияния архетипических образов на массы, обретших социальную материю в настроениях и действиях групп. Социальная реальность, порожденная деятельностью масс, охваченных и захваченных символами, показывают огромную власть символов для общего действия, для сплочения общества. Прежде всего символы выступают в идеологической форме. «В тоталитарных обществах — подчеркивают современные социологи, — идеология всесильна, обращена не к логике, а к рефлексам (Х. Арендт), вырабатывает мистический образ вождя, целенаправленно формирует не только сознание, но и бессознательное народа, активизируя мифологизированные способы объяснения действительности. Общественное сознание в этом случае, будучи по форме вполне рациональным, целесообразным, в то же время по сути и способу построения объяснений регрессирует к примитивным, архаическим образцам. Явления инверсии, регрессии, редукции сложного к простому наблюдаются

также в переходные периоды общества, в ситуациях социальной аномии, при радикальной смене картин мира» [Сикевич и др., 2005, 21—22].

Архетипы коллективного бессознательного предстают как эмоционально-бессознательная жизнь всего человечества, имеющая вневременное и внеисторическое существование, в котором и прошлое, и настоящее даны душе сразу в нуминозных чувствах и образах. Б. П. Вышеславцев по этому поводу подытоживает: «В подсознании живут, следовательно, все времена в вечном настоящем: в каждом аффекте к матери и отцу живут тысячи эмоций, когда-либо связывавших детей и родителей; так же как и в соревновании и вражде братьев живут эмоции Каина и Авеля. Но главное — в подсознании живет предчувствие и предвосхищение будущего, интуиция возможностей, заключенных в настоящем» [Вышеславцев, 1994, 312].

Овладение же своими чувствами, умение отрефлексировать их, каким-то образом персонифицировать позволяют установить сознательную связь и лишить бессознательное власти над человеком. Это тем более возможно, так как «бессознательное всегда, в известной степени, автономно и обладает некоторой внутренней цельностью», по мнению К. Юнга [1998, 231].

Непосредственное осознание вытесняется и уступает место вторичному сознанию — рефлексии, логическому осмыслению и анализу. Возможные формы вторичного сознания обусловлены конкретностью социальной ситуации и не могут быть приемлемы во всех случаях, не являются готовыми на все случаи жизни; таким общим, модельным является то содержание, которое сохраняется в родовом (коллективном) бессознательном. Общее модельное содержание, строение мыслительных форм, форм восприятия обнаруживается в родовых линиях развития человека, в социокультурных образованиях — мифах, религиозных мистериях, художественных текстах и т. п.

Необходимость обращения и возвращения к непосредственному сознанию, к содержанию «неявного знания» связана с тем, что полное замещение содержания образов сознания логически отрефлексированными формами невозможно. Страсть, которая

охватывает человека, выступает силой динамики его действий, порождающей целостность образа объекта, возникающего и переживающегося в душе человека, и всегда оставляет нечто, некое содержание, которое в принципе не рефлексруется сознанием.

Постоянное возвращение к образам, постоянная рефлексия и «подпитка» сознания из бессознательного выступают как овладение сознанием как «своим другим». Различение и отделение индивидуального сознания от коллективного бессознательного есть путь развития сознания, поскольку развитие сознания идет через нахождение себя в бессознательном как в «своем другом», через смыкание с собой и воспроизведение себя.

Архетипы оказывают огромное воздействие на человека, формируя его эмоции, переживания, оказывая влияние на взаимоотношения людей друг с другом. Они могут действовать на психику и душу человека и как разрушительные, и как созидательные силы, либо вдохновляя его на новые идеи, либо приводя к регрессии психики, к заикливанию на идеях, превращающихся в предрасудки.

Архетипические образы у Юнга выступают именно как образы и персонажи, и существенно в меньшей степени — как сюжеты. В архетипических образах представлена свернутая структура социальных отношений, которые сохраняют и передают «социальное» из поколения в поколение. «Психическое бытие есть единственная категория бытия, о которой мы знаем непосредственно, ибо ничто не может быть предметом знания, если не выступает в качестве психического образа» [Юнг, 1994б, 101]. Жизненный мир человека отражается в образах, но образах не столько личностно-индивидуальных, сколько социальных — религиозных, мифических, текстовых — в плане соотношения личности и социума.

Архетипические образы имеют диалоговую структуру, выражающую главным образом ступени того, что Юнг называет процессом индивидуации. Для Юнга описание архетипических образов выступает как решение проблемы целостности личности, преодоления противоречивости, раздвоенности в себе через постепенное выделение индивидуального сознания из коллективного бессознательного, изменения соотношения сознательного и бес-

сознательного в душе человеке до их окончательной гармонизации, возможной в конце жизни.

Известно, что сюжеты, мотивы, герои, поэтические образы и символы зачастую повторяются в мифах, фольклоре, литературе разных народов. Чем древнее и архаичнее это творчество, тем чаще повторы. Э. Кассирер называл это «вечной внеисторической живой сущностью культуры». Анализируя различные культурные модели в истории цивилизации, А. Кребер приходит к выводу, что для понимания того, как формируются и работают культурные модели, необходимо «вернуть нас к психологии либо привести к той сложной и темной области, где переплетаются психобиологические и социокультурные факторы» [Кребер, 2004, 24]. Обращение К. Юнга к рассмотрению мифологического первобытного мышления связано с поиском некой биопсихической константы, в которой еще нет разделения на субъект-объектные стороны, где сохраняется гармония человека и мира, где человек есть функция мира и переживание связности с миром составляет общую основу жизни человека. Разделение мира на субъект-объектные отношения, выделение субъекта, отрыв сознания от бессознательного рассматриваются как уничтожение гармонии, «грехопадение» либо как способность мифических героев вернуться к гармонии в душе через борьбу и невзгоды. Становление логического мышления, вера в его возможности, надежда на науку разрушают эту гармонию души в западной культуре. Однако символические архетипические образы глубоко укоренились в душе человека, выступая в форме сновидений, знаков и образов культуры.

В качестве основных К. Юнг выделяет такие архетипы, как самость, тень, Великая мать, Мудрый старик, дитя, персона, анима и анимус и т. д. Все они носят символический характер, обладая концентрированным выражением психической энергии, которая способна захватить человека и тем самым приобщить его к информации, содержащейся в бессознательном, заставить переживать и задумываться о своей жизни. При этом следует заметить, что бессознательное, существуя в форме архетипов, проявляет коллективные, а не индивидуальные проблемы. Бессознательное продуцирует содержание, значимое не только для отдельного человека,

а для многих, возможно, для всех. Общая значимость содержания для всех связана с тем, что коллективное бессознательное существует не просто в нас, но и мы все погружены в него, поскольку через коллективное бессознательное человек может понять и пережить всю историю человечества. Отсюда складывается представление о вневременной душе, несущей в себе вечность, проблема состоит только в том, чтобы попытаться понять, увидеть или услышать это содержание.

Обратимся к содержанию некоторых архетипов, описанных К. Юнгом, с целью раскрытия нашей темы — взаимосвязи бессознательного и сознания в человеческой душе в ходе ее развития и существования.

Первый архетип, довлеющий над сознанием человека и определяющий нормативы социального поведения, — это «персона». Юнг рассматривал этот архетип как сложную систему отношений между индивидуальным сознанием и обществом, нормативами и долженствованием социальности — тем, что в психологии получило название социальной роли. Персона в своем содержании представляет ожидания и требования общества по отношению к поведению и исполнению социальной роли человеком. При этом общество предъявляет человеку через архетип персоны требование определенности и однозначности личности. Юнг подчеркивает, что человек «должен с головой уйти в одно дело, чтобы добиться чего-нибудь стоящего, а два дела зараз — это было бы для него уж чересчур. Без сомнения, наш социум настроен именно на такие идеалы. Поэтому неудивительно, что любой, кто хочет чего-то добиться, обязан учитывать эти ожидания» [Юнг, 1945, 259]. Человеку сложно выполнять только одну социальную функцию или роль, поэтому он вынужден становиться некой искусственной личностью, которая бы устраивала общество. Персона принуждает человека подстраиваться под нормативы и требования общества, что, подчеркивает Юнг, может привести к тому, что человек будет действительно идентифицироваться с персоной, с той социальной ролью, которую он исполняет. Это приводит к бездушности, но не устраняет требований бессознательного, где «обладание превосходной маской внутренне компенсируется “част-

ной жизнью» [Юнг, 1966, 259]. И далее: «Социально “сильный мужчина” в “частной жизни” — чаще всего дитя по отношению к состоянию собственных чувств, его общественная дисциплинированность (которой он так настойчиво требует от других) в частной жизни жалко буксует. Его “любовь к своей профессии” дома обращается в меланхолию; его “безупречная” публичная мораль под маской выглядит поразительно — мы уже говорим не о поступках, а только о фантазиях; впрочем, жены таких мужей могли бы рассказать об этом кое-что; его самозабвенный альтруизм... его дети смотрят на это иначе» [Юнг, 1996а, 260]. В этой связи Юнг считает, что полная идентификация с социальной ролью является источником неврозов, приводящих к формированию двух параллельно и автономно существующих личностей в человеке.

Архетип «анима» («анимус») — проявление скрытых ценностей за личностью как социальной маской человека — рассматривается в определенном смысле противовесом персоне. Анима (анимус), в отличие от других архетипов, имеет двойственную форму, обозначая мужскую и женскую природу души. В то же время он предполагает возможность понимания человеком представителя другого пола, так как анима (образ женщины) составляет суть души мужчины, а анимус — души женщины. Различие между мужчиной и женщиной, описанное в этом архетипе, необходимо для подчеркивания целостности человеческой личности через наличие и принятие «своего другого» в самом себе. «В мужском сознании существует коллективный образ женщины, с помощью которого он постигает женскую природу», — отмечает Юнг [1966, 301].

Анима выступает образом, воплощающим в себе «скрытый секрет мудрости», а также синонимом понятия души для Юнга, фигурой, компенсирующей мужское сознание, в то время как анимус компенсирует мужской характер у женщин. Различие между ними К. Юнг объясняет следующим образом: «...если анима производит настроения, то анимус — мнения, и как настроения мужчины появляются на свет из темных глубин, так и мнения женщин основываются на столь же бессознательных, априорных предположениях» [Юнг, 1996а, 276]. При этом анима и анимус не несут в себе образ какой-либо конкретной женщины или какого-то кон-

кретного мужчины, но определенный образ, который бессознательно проецируется на другого человека, вызывая страстные чувства привязанности или неприятия. При этом Юнг считает, что анима или анимус не являются одной персоной, «...а скорее как множество» [Юнг, 1996а, 276]. Эта идея была развита позднее последователями К. Юнга, которые выделили четыре ступени развития анимы и четыре ступени формирования анимуса, каждая из которых характеризует и символизирует степень развития души и становления самости [см.: Франц, 1996б]. При этом роль данного архетипа проявляется в том, что он существует в качестве проводника по внутреннему миру человека. Само же проявление архетипа может формировать как позитивные, так и негативные типичные черты человека, проявляющиеся в поведении и отношениях с противоположным полом: анима у мужчин проявляется скорее в чувственной стороне, в аффектах, эротических фантазиях и настроениях; анимус же, как правило, приобретает форму убеждения, упрямого и холодного размышления у женщин.

Человек может полностью попасть под влияние своего архетипа, что приводит его к реальным трудностям в жизни, делает односторонним, подавленным этим бессознательным. Юнг подчеркивал: «В навязчивом состоянии обе фигуры теряют свой шарм и свою ценность; они сохраняют их только тогда, когда обращены не к миру, а вовнутрь, когда они являются мостами к бессознательному. Обращенная к миру, Анима непостоянна, капризна, мрачна, бесконтрольна и чисто эмоциональна, иногда наделена демонической интуицией, беспощадна, хитра, неверна, злобна, двулична и скрытна. Анимус упрям, держится за принципы и формальный закон, догматичен, стремится к преобразованию мира, теоретизированию, спорам и господству. Оба имеют дурной вкус. Анима окружает себя низкими людьми, а Анимус идет на поводу у второсортных идей» [Юнг, 1997а, 326].

«Естественная функция Анимуса (равно как и Анимы) — пребывать между индивидуальным сознанием и коллективным бессознательным. Подобно тому как Персона является слоем между эгосознанием и объектами внешнего мира, Анимус и Анима функционируют как мост или дверь, ведущие к образам коллективного

бессознательного, как и Персона являющаяся мостом в мир» [Юнг, 1997а, 123]. Образы, порожденные данным архетипом, позволяют мужчине принимать свои фантазии и чувства всерьез, что, как отмечает М.-Л. фон Франц, «может на этой стадии предотвратить полную стагнацию внутреннего процесса индивидуации... Так анима вновь становится тем, чем она была с самого начала — “женщиной внутри”, посылающей жизненно важные сообщения Самости» [Франц, 1996б, 237]. Что же касается женщины, то она «...должна найти смелость и широту ума, чтобы поставить под вопрос святость своих убеждений. Только тогда она станет способной воспринять внушения бессознательного, в особенности там, где они противоречат мнениям ее анимуса, только тогда к ней приходят манифестации Самости, тогда она становится способной постичь их смысл» [Там же, 247]. Последователи К. Юнга считают, что анима и анимус присущи всем людям, помогая освоить человеку скрытое содержание своей души. Принятие знаков анимы как развития женской духовности позволило бы гармонизировать мир и отношения между людьми не только на уровне индивидов, но и на уровне общества. Привлечение женской духовности способствовало бы развитию взаимосвязи между техническим прогрессом и экологией, о чем все чаще заявляют не только представительницы феминистского движения, но и психологи [см. об этом: Капра, 1996].

Как мы уже подчеркивали, говоря о противоречивой, скрытой природе души, включающей в себя не только позитивное начало, но и предполагающей наличие отрицательных черт и тенденций, такое понимание находит у Юнга свое выражение в архетипе «тень». Архетип тени обозначает бессознательную противоположность того, что человек утверждает о себе, не признает в себе в связи с невозможностью признать то, что несовместимо с его сознательной установкой. Юнг пишет: «Тень воплощает все, что субъект отказывается признать в самом себе, и кроме того, всегда навязывает себя субъекту прямым или косвенным путем — к примеру, низменные черты характера и другие несовместимые тенденции» [Юнг, 1995, 284]. Тень — это природный, инстинктивный человек, формировавшийся в период возникновения цивилизации,

при этом содержание тени не может быть полностью изменено воспитанием или в процессе социализации. Тень у Юнга зачастую иллюстрируется образом трикстера, дьявола — всего того, что есть зловещее и опасное в человеке. Как правило, человек не замечает в себе тех черт, которые связаны с тенью, но зато хорошо различает их в другом. Тень заявляет о себе и в импульсивных действиях человека. Юнг отмечает, что тень демонстрирует не только отрицательные, но и позитивные характеристики, такие как «нормальные инстинкты, соответствующие реакции, основанные на реальности инсайты, творческие импульсы и т. д.» [Юнг, 1997а, 131]. Таким образом, тень препятствует превращению человека в социального робота, в социальную маску, пробуждая в человеке творческую энергию.

Рассматривая понятие души с точки зрения взаимодействия сознательного и бессознательного, мы обращали внимание на то, что в содержании души проявляется духовное влияние как освящение души духом. Архетипы, связанные с воздействием духа на душу человека, Юнг именует «Мудрым стариком» («Старым мудрецом»), «Великой матерью».

Прежде чем рассмотреть содержание архетипа, связанного с воздействием духа на душу, напомним, что само слово «дух» рассматривается в различных своих значениях. По меньшей мере, дух является активным порывом и оживляет, воспламеняет душу, имея некое бессознательное содержание, необходимое душе для своего становления и развития. «Это особенное развитие идеи духа основывается на познании того, что невидимое присутствие является психическим феноменом, то есть собственным духом человека, и что он состоит не только из основ жизни, но и из созданных ею форм. К первым относятся образы и расплывчатые представления, которые возникают в нашем внутреннем поле зрения, ко вторым — мышление и причины, которые организуют мир образов» [Юнг, 1995, 211].

Человек, будучи сложной иерархической структурой, требует для своего понимания анализа соотношения тела, души, духа, как это дано в учение апостола Павла. Как мы уже подчеркивали ранее, человек обладает некой психической энергией, которая в глу-

бине души образует коллективное бессознательное как общую почву, формирующую душу человека. В процессе развития и формирования человека на него воздействуют семейные, родовые интересы, формируя личное бессознательное. Сознание человека, связанное с эгоцентрической установкой, определяет душевную составляющую. Как отмечает Б. П. Вышеславцев, это «животная душа», руководствующаяся «“интересами”», как расчетом удовольствия и неудовольствия, воспринимающая и оценивающая все лишь в соответствии к витальному центру сознания... Человек есть, наконец, духовное сознание, дух, духовная личность, и в этом своем качестве он есть строитель и носитель культуры... Для духа существует не то только, что для витального сознания “полезно” и приятно, но то, что само по себе, т. е. “объективно”, ценно и истинно» [Вышеславцев, 1994, 284].

Характерные же черты духа выступают как принцип свободы, как способность к свободному воспроизведению образов «непосредственного знания» независимо от чувственного восприятия, способность к самостоятельному манипулированию этими образами. При этом воздействие духа на человека понимается Юнгом как властвующие над ним бессознательные импульсы, через которые человек «мог бы принять культурный образ» [Юнг, 1995, 199]. Поэтому бессознательное как сверхсознательное, проявляющееся в архетипе духа (Мудрый старик), существует объективно в противоположность субъективизму сознания.

Данный архетип может предстать в разных образах — мудрого старца или старухи, мудрого животного, царя, колдуна и т. п., основное в этих образах — связь с чудесной силой или властью, превышающей обычные способности человека. Такое содержание архетипа помогает понять, почему человек способен подняться над своими возможностями, преодолевать непреодолимые препятствия и решать неразрешимые задачи. С другой стороны, изначальный феномен духа, пишет К. Юнг, «берет власть над человеком и, хотя он является желанным объектом человеческих устремлений, скрывает его свободу, как и физический мир, тысячами цепей, ставясь навязчивой властью идеи. Дух угрожает наивно мыслящему человеку распылением личности, и мы имеем самые ужасные

и поучительные примеры этого» [Юнг, 1997а, 214]. Архетип духа проявляется, по Юнгу в снах, сказках.

Архетип Великой матери в определенном смысле аналогичен архетипу Мудрого старика, хотя он в большей степени оказывает влияние на женщину. Этот архетип имеет и другое значение, связанное со значимостью жизни как матери-земли, прародительницы всего живого. Этот архетип выступает древнейшим образом мифологического сознания, символизирующим зарождение жизни, ее поддержание и сохранение. Как подчеркивает Семира, этот архетип «олицетворяет собой коллективное бессознательное в наиболее полном смысле этого слова. Он сложился в сознании еще до того, как возникло разделение людей на народы и они начали различать сон и явь, бытие и мысль, своих и чужих. До того, как они начали помнить свою землю и свое племя и осознавать себя этими определенными людьми, имеющими свою территорию и родственные связи. И задолго до того, как возникло первое, еще сначала коллективное, представление о своем “я”» [Семира, 1997, 335].

Юнг утверждает, что эти самые древние образы, сложившиеся в архетипы, могут стать особенно опасными для современного человека и его сознания, так как они сложились до того, как родилась душа, т. е. не существовало той исторической памяти о прошлом, из которого и родилось содержание души. Юнг считает, что архетип духа содержит как высшее (Божественное) начало, так и низкое (демоническое), и в этом смысле духовное и выше (сверхсознательное), и ниже (бессознательное) человека. «Первоначально дух — это дух в человеческой или животной форме, *daimonion* (демон), который откуда-то приходит к человеку. Но наш материал уже обнаруживает следы экспансии сознания, которое постепенно захватывает первоначально бессознательные области, чтобы трансформировать этих демонов, по крайней мере частично, в волевые акты. Человек покоряет не только природу, но и дух, не осознавая, что он делает это» [Юнг, 1997а, 252].

И далее Юнг подчеркивает, что «дух не лишился своего демонизма и что человечество благодаря научно-техническому прогрессу все в большей мере навлекает на себя опасность одержимости.

Правда, архетип Духа способен служить добру так же, как и злу, но это зависит от свободного, то есть сознательного, признания того, что и добро можно превратить в нечто сатанинское» [Юнг, 1997а, 252]. Таким образом, без улучшения внутреннего мира человека невозможно улучшение внешнего мира, тем самым Юнг обращается к анализу важнейшего архетипа — «самости». Архетип самости связан с чувством самого себя, этот архетип позволяет иметь, говоря словами И. Канта, «чувство наличного бытия без помощи какого-либо понятия», чувство собственного бытия, включающее иррациональность самости. Юнг различает сознательное «я» и самость, включающую эту бессознательную, иррациональную чувственность, в то же время возвышающуюся над сознанием. «Идея самости в себе и для себя есть трансцендентный постулат, который психологически можно оправдать, но научно нельзя доказать» [Юнг, 1991, 347]. Отсюда понятие самости для Юнга выступает метафизической предпосылкой, предполагающей всякую психологию. Самость выступает как высшее проявление душевной целостности, как тотальность сознания и бессознательно, но это такая тотальность, такой синтез противоположностей, которые рождают всякий раз нечто новое, нечто совершенно другое. «Самость есть не только центр, но и полная окружность, которая включает как сознательное, так и бессознательное; самость является центром суммативной целостности, подобно тому как Эго есть центр сознательного разума» [Юнг, 1994а, 130]. Самость переживается как трансличностная сила, превосходящая «эго», сущностное ядро психики. Самость связана с жизненной целью человека и выражает его индивидуальность. Соединяя в себе сознательное и бессознательное, мужское и женское начало, самость включает в себя установку на Абсолют, установку на зависимость от высших сил, Бога. От этой установки зависит формирование самосознания человека, оценка не только своей личности, но и своей жизни, своих жизненных целей, задач, перспектив, «как если бы руководство жизни исходило из одного невидимого центра... и в этом — освобождение от всякого принуждения и всевозможной ответственности... оно является неизбежным результатом прикосновения к мистическому» [Юнг, 1997а, 341].

В этом смысле архетип самости предстает как конечная цель развития человека помимо и вне его сознательных суждений, ожиданий, намерений, т. е. целеполагание, заложенное в душе человека. В то же время полностью достичь понимания самости невозможно, ибо всегда остается некая «неопределяемая» часть бессознательного, принадлежащая этому архетипу. «Для сохранения постоянства разума и, если угодно, физиологического здоровья бессознательное и сознание должны быть связаны самым тесным образом, двигаться параллельными путями. Если же они расщеплены, или “диссоциированы”, наступает психологическая нестабильность» [Юнг, 1996б, 52]. Как и все другие архетипы, архетип самости также обладает и темной, и светлой сторонами. М.-Л. фон Франц подчеркивает: «Темная сторона Самости страшнее всего — как раз потому, что Самость является величайшей силой в психике. Она может заставлять людей впадать в манию величия или “плести” сети бредовых фантазий, которые захватывают людей и делают их “одержимыми”. В таком состоянии индивид с возрастающим возбуждением считает, что он разгадывает некие величайшие космические загадки, а потому теряет всякое соприкосновение с человеческой реальностью. Достоверным симптомом такого состояния является утрата чувства юмора и контактов с другими людьми» [Франц, 1996б, 275].

Самость как проекция духовного сознания, духовной личности выступает высшим и глубочайшим содержанием существа человека, мистической ступенью его сущности. Но достичь этой мистической глубины невозможно сразу.

Архетипы несут в себе символическое значение, обладают неким специфическим добавочным, смутным, скрытым от разума значением, но это «добавочное» значение может вести к последующему пониманию и развитию человека как приближению к гармонии, к своей самости. В этом смысле процесс познания может быть рассмотрен как противоречивый процесс экстериоризации сознания вовне (как поиск объекта и придание ему значения) и как процесс интериоризации, развернутый вовнутрь, но интериоризации, идущей не только от внешнего впечатления, но и от захва-

ченности чувств символическими образами архетипов, а затем вновь перехода к новой ступени экстериоризации сознания.

Итак, психика, по К. Юнгу, выступает как некая саморегулируемая система двух взаимодействующих противоположных начал в духе Гераклита или «инь» и «янь» китайской философии. Символические образы дают не просто изображение объектов повседневной жизни, но и обладание неким добавочным смыслом как специфическим добавлением к знанию какого-то смутного, неизвестного, скрытого от нас, но крайне важного для нас содержания. Символические образы позволяют представить содержание, которое не может быть определено в понятиях и полностью понято субъектом. «Существуют бессознательные аспекты нашего восприятия реальности. Когда наши органы чувств реагируют на реальные явления, скажем, изображения или звуки, они переводят их из области реального в область разума, — это очевидный факт. Здесь они становятся психическими явлениями, конечная природа которых непознаваема (психика не может познать свою собственную психическую сущность). Поэтому любой опыт содержит бесконечное множество неизвестных факторов, не говоря уже о том, что каждый конкретный объект всегда неизвестен в определенных отношениях, поскольку мы не можем знать конечной природы самой материи» [Юнг, 1996б, 19].

Во всех работах Юнг затрагивает проблему души человека. При этом душа является по своей природе бессознательной, и только в процессе индивидуации душа «рождается» вновь. Речь идет о втором — духовном — рождении человека как получающего и принимающего в душе духовное содержание, неявное знание, интуитивное предчувствие, позволяющие ему стать самостоятельным и способным к саморазвитию. Сознание, по Юнгу, необходимо для подлинной индивидуации. Разобщенность, обособление какой-либо части психического приводят к неврозам и (или) асоциальному поведению. Поэтому психика наделена целесообразностью (в духе Аристотеля), а становление человека — это когда сознательное и бессознательное в процессе индивидуации дополняют друг друга и научаются «жить в мире». Однако современный человек в обществе массовой культуры не использу-

ет сознание для этой цели, и сознание, по сути дела, становится «содержанием бессознательного». Безусловно, разум «должен» противиться воздействию бессознательного. Как пишет Юнг, «...отвержение последнего было исторической необходимостью в процессе развития человеческой души, поскольку иначе разум не смог бы появиться вовсе. Но сознание современного человека отошло слишком далеко от действительности бессознательного. Мы даже забыли, что душа ни в коей мере не наша проекция, она в большей части автономна и бессознательна» [Юнг, 1997а, 17]. Душа человека выступает как многообразие взаимодействия сознания и бессознательного. Это многообразие взаимодействия связано со свободой выбора сознания и своеобразной свободой выбора бессознательного, которое, по Юнгу, обладает «неким родом сознания и свободы воли». Если сознание человека игнорирует знаки бессознательного, не признает факт его воздействия на себя, то оно растворяется в коллективном бессознательном, подвергается диссоциации. Тем самым содержание бессознательного начинает властвовать над сознанием, что и угрожает современному человеку. Если же сознание ассимилирует бессознательное содержание информации, то отрицательная энергия бессознательного не разрушает сознание, а очищает его, направляя свою энергию на решение проблем и противоречий сознания.

Бессознательное пытается компенсировать отрыв сознания от бессознательного современного человека. Эта своеобразная компенсация может идти через образы сновидений, только нужно уметь к ним прислушаться, концентрируясь на ассоциациях непосредственно самого сюжета сна. Образы снов, по Юнгу, выступают как прямое и личностно осмысленное сообщение, послание, которое может быть интерпретировано с помощью только индивидуального «ключа», индивидуальной судьбы человека. Сон рассматривается Юнгом как исходная точка «свободных ассоциаций» для понимания комплексов человека. При этом сон как символ бессознательного не только связывает настоящее с прошлым, но и способствует возникновению совершенно новых мыслей и творческих идей. Юнг называет сон «дополнительной (или компенсаторной)» ролью нашей психики. «Сон компенсирует личностные

недостатки и в то же время предупреждает об опасности неадекватного пути. Если же предупредительные знаки сновидения игнорируются, то может произойти реальный несчастный случай» [Юнг, 1996б, 50]; «Имея дело со снами, не следует становиться наивным. Они зарождаются в духе, который носит не вполне человеческий характер, а является скорее дыханием природы, — дух прекрасного и благородного, равно как и жестокого божества» [Там же, 51]. Эту духовную природу снов Юнг связывает с их символической природой. Символы для него носят естественное и спонтанное происхождение: «сны случаются, а не изобретаются» [Там же, 57], они случаются с каждым человеком, но с каждым по-своему, индивидуально, показывая каждому человеку путь развития его души.

Изучая и анализируя природу архетипов, К. Юнг рассматривал их как некие внутренние образы, проецируемые на внешний мир в духе платоновских идей. Поэтому архетипы описываются им с помощью некоего вспомогательного понятия «психоиды», позволяющего понять сущность психического как полевого образования, связывающего восприятие, переживание разных субъектов. Архетипы оказываются ответственными за «многочисленные совпадения» событий, которые происходили одновременно, однако вне причинных связей. Для обозначения значимого совпадения событий или эквивалентности переживаний людей, предчувствия происхождения реальных событий К. Юнг вводит термин *синхронистичности*. Этот термин применяется им, во-первых, при описании акаузальных смысловых отношений. Синхронистические феномены появляются, когда сон, предчувствие, видение, т. е. внутренне постигаемое событие, «оправдывается», получает свое воплощение в реальности. Синхронистические события возникают внезапно, особенно когда активизировано коллективное бессознательное. Такое предчувствие оказывается жизненной необходимостью для индивида в стрессовых ситуациях, жизненная необходимость порождает состояние экстрасенсорного восприятия. Кроме того, синхронистичность понимается как появление сходных, идентичных мыслей, идей одновременно в разных местах. При этом совпадения не имеют причины, а объясняются ак-

тивизацией архетипических процессов в бессознательном. Таким образом, синхронистичность дополняет принцип случайности и основывается на универсальном порядке смысла. Смысл «встает» на место причины, где вместо вопроса *почему?* возникает вопрос *для чего что-то произошло?* «Мои давнишние изыскания в области психологии бессознательного заставили меня искать другой принцип объяснения, потому что принцип причинности казался мне неадекватным для объяснения определенных удивительных явлений в психологии бессознательного. Таким образом, я обнаружил, что имеются психические соответствия, которые не могут быть связаны посредством другого принципа, а именно случайности событий. Эта связь событий кажется мне существенно данной самим фактом их относительной одновременности, следовательно, “синхронистичностью”. Это выглядит так, как будто время вовсе не абстракция, а конкретная непрерывность, которая содержит определенные качества... проявляющие себя одновременно в разных местах через соответствия, которые не могут быть объяснены причинно, как, к примеру, в случаях одновременного появления идентичных мыслей, символов или психических состояний» [Юнг, 1945, 142].

Концепция синхронистичности позволяет объяснить пограничные феномены. Как замечает М.-Л. фон Франц, «она объясняет, как “осмысленные” приспособления и мутации способны занимать меньшее время, чем чисто случайные мутации... Примером может служить история науки, в которой мы сталкиваемся с одновременностью изобретений и открытий» [Франц, 1996а, 441]. Юнг сравнивал такие одновременно происходящие события с «актами творения во времени».

Поскольку архетипы понимаются и существуют как психоиды, т. е. не чисто психические и не чисто физические феномены, то мир и его переживание имеют одну и ту же природу, а следовательно, возможно воздействие психики на мир и восприятие мира путем прямого контакта, т. е. сверхчувственно. Это сходно с «выявлением» «врожденных идей» в их осознании и представлении. В совместной работе К. Юнга и физика В. Паули «Объяснение природы и психики» авторами была сделана попытка естествен-

но-научного объяснения этого феномена: «Либо психика не локализуется в пространстве, либо пространство психики относительно. То же относится к временному измерению психики и соответственно времени» [Юнг, 1996а, 24]. Микрофизика вводит принцип дополнительности, где наблюдатель должен выбирать условия восприятия и эксперимента, исключая некоторые из этих условий. Таким образом, экспериментатор своими действиями, своим экспериментом вмешивается в явления так, что способ вмешательства нельзя ни изменить, ни элиминировать. То же самое, по мысли Юнга, происходит и в психике, где сознание и бессознательное выступают парой взаимодополняющих противоположностей. Любое содержание бессознательного, включенного и интегрированного в сознание, самым этим фактом меняет природу сознания. И наоборот, всякое расширительное толкование сознания, вызываемое пониманием или истолкованием бессознательного, оказывает обратное влияние на бессознательное. Поэтому бессознательное описывается приблизительно, в символической форме, как тенденции или вероятности развития признака. М.-Л. фон Франц подчеркивает: «Неожиданные параллели между психологией и физикой, по мнению Юнга, предполагают возможность последнего единства обоих полей реальности, изучаемых физикой и психологией, — т. е. психофизическое единство всех явлений жизни. Юнг был даже убежден в том, что бессознательное каким-то образом связано со структурой неорганической материи... Идея унитарной реальности получила у Юнга название *unus mundus* — единый мир, в котором материя и психика еще не дифференцировались, или не разделились (эти идеи потом развивали Паули и Э. Нейман). Юнг проложил дорогу к такой унитарной точке зрения, показав, что в синхронических событиях архетип обладает “психоидным” (т. е. не чисто психическим, но чуть ли не материальным) характером. Такое событие есть наделение смыслом сочетания внутрипсихических и внешних фактов» [Франц, 1996а, 446—447].

Эти исследования психики привели К. Юнга к изучению мистических идей, чуда как одухотворения научной мысли. Эти идеи дали толчок развитию наиболее радикальных современных представлений о психике, взаимосвязи наших представлений с тканью

мира, о всеобщей взаимосвязи, о том, что наши действия порождают «вибрацию» во вселенной, а наши мысли и слова сотворяют нашу действительность. Перемены, происходящие в одной части нашего мира, обуславливают перемены во всем мире, оказывают серьезное действие на наше сознание, а каждый из нас — на сознание планеты. Осознание этой взаимосвязи позволит преобразовать хаос, злобу, ненависть, которые мы сами и порождаем.

Одной из самых ярких и радикальных современных теорий в этом плане является голографическая теория психики. Особенность голограммы заключается в том, что в каждой ее части заключено все целое. Если отрезать голову у голографического изображения животного, а затем увеличить этот фрагмент, то получим не просто эту часть, а все животное целиком. На этом принципе американский ученый К. Прибрам строит волновую теорию реальности, в которой психика конструирует картину нашего конкретного мира, интерпретируя данные, полученные от конкретного, первичного уровня реальности. В этом же духе концепцию мира, психики выдвигает и выдающийся физик, сотрудник А. Эйнштейна Д. Бом. Согласно его представлениям, на свернутом, квантовом, не доступном наблюдению уровне реальности мир теряет все знакомые нам свойства, где становятся бессмысленными такие понятия, как далеко — близко, прошлое — будущее, материя — психика. Все категории нашего развернутого уровня реальности, включая пространство и время, — плод работы нашего сознания. Мы смотрим на мир, считает Д. Бом, сквозь очки, искажающие картину, но без очков вообще ничего не видно. Вслед за восточными мистиками, Д. Бом считает возможным проникнуть по ту сторону границы. Дорогу к свернутой реальности может положить не логическое мышление, а освободившееся от причинно-следственной связи озарение. Мысль для Д. Бома — окаменелость духа, скованная пространством и временем. Добраться до неискаженного мира может только пустое сознание, т. е. бессознательное, отказавшееся от своего «я» и только тогда становящееся каналом, соединяющим два мира.

Прибрам, основываясь на теории Д. Бома, попытался сконструировать свою концепцию сознания. По Прибраму, восприятие

и познание идут двумя возможными путями. Мозг способен интерпретировать картину мира либо как поток частиц, либо как волну. Если восприятие идет по первому пути, мир предстает как реальность, как дискретный мир. Как говорят китайцы, мир состоит «из десяти тысяч вещей», существующих в пространстве и времени. Но мозг может работать и в другом режиме — интуитивном, тогда он способен голографически воспринимать описанный Д. Бомом свернутый уровень реальности, на котором она предстает как единое целое, существующее вне пространства и времени, — то, что К. Юнг называет архетипами.

Идея Юнга о синхронистичности «переключается» с теорией морфологического резонанса Р. Шелдрейка. В его работах описывается концепция единой вселенной, в которой все сущее помогает друг другу учиться, т. е. эволюционировать. Этот универсальный принцип заставляет вселенную развиваться. Мир создает некое информационное поле, вызывающее информационный морфологический резонанс. Чем больше в мире знания, тем легче оно усваивается другими людьми. Стоит одному добиться успеха, как другим он дается легче. Процесс такого непреднамеренного обучения Р. Шелдрейк демонстрирует простым, но наглядным экспериментом. Он отвозил в Ливерпуль лондонские газеты с кроссвордами, где их должны были отгадывать студенты. По вечерам они справлялись с заданием лучше, чем по утрам: Р. Шелдрейк объясняет это тем, что к концу дня эти кроссворды уже решили сотни тысяч лондонцев, чем облегчили задачу ливерпульским студентам. Так Р. Шелдрейк пытается представить известную метафору об «идеях, которые витают в воздухе». Он ищет способ зафиксировать этот эффект и использовать его на практике.

Союз мистики с наукой стремится восстановить связи со старой архаичной мудростью. Научная мысль нацелена на осмысление исходного состояния мира, той непрерывной реальности, которая предшествует дискретному, разъятому на фрагменты представлению о мире. В этом заключается идея слияния и дополнения в будущем науки и религии в объяснении мира — как соналичие двух разных опытов мудрости. Научная мысль нацелена на осмысление исходного состояния мира, сути жизни человека.

В процессе индивидуализации человек может трансцендировать узкие границы личного бессознательного и соединяться с высшим «я», соразмерным всему человечеству, всему космосу. Это общее, коллективное, массовое бессознательное, общее для всего человечества, универсальное по своему содержанию, выступающее не только источником фантазий и сновидений, но и мифологии народов. Признание К. Юнгом таинственного, парадоксального, а также наличие его собственного религиозного опыта позволили выдвинуть предположение, что духовный элемент — это органическая и неотъемлемая часть души. Подлинная духовность выступает как один из аспектов коллективного бессознательного и не зависит ни от воспитания в детстве, ни от классовой, социальной, образовательной подготовленности индивида. Эти идеи раскрывают мысль Гегеля о знании как непосредственной реальности, ибо, по К. Юнгу, если самосознание, самоисследование достигает необходимой глубины, то в сознании спонтанно появляются духовные элементы. Душа выступает инструментом, настроенным на восприятие и восстановление с духом. А с другой стороны, сознательное функционирование психики как части душевного мира человека направлено на мир, на практическую деятельность, которая может быть успешной для развития души только в связи с духом.

Глава 5

ВЛИЯНИЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО НА ЖИЗНЬ ЧЕЛОВЕКА: РЕЗУЛЬТАТЫ ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Методологические основания и операциональные возможности исследования бессознательного

Анализируя бессознательное в качестве сложной системы информации, мы рассматривали источники информированности души человека, и в первую очередь бессознательные. Возможности получения информации связаны с воздействием духа, существованием архетипов, формирующих архетипические образы. Бессознательное, в форме стереотипов — как положенное, появляется вне субъективных усилий человека.

Бессознательное может проявляться через развитие задатков, под влиянием архетипов, выступающих «хранителями» всеобщего человеческого опыта. Бессознательное как положенное существует в виде неких родовых и семейных устоев жизни человека, которые Л. Зонди называл родовым бессознательным. Л. Зонди пришел к выводу, что родовое бессознательное — это некая генетическая структура, которую человек получает от своих предков и которая определяет его жизненный путь (подробнее об этом см. о судьбоанализе Зонди в гл. 4 нашей книги). Положенным может стать и собственный опыт, личностные переживания человека, полученные им в течение всей жизни. Это то, что стало вытесненным, отторгнутым и тем не менее влияющим на судьбу человека.

Если вновь обратиться к нашей схеме, описывающей формы существования информации в душе человека, то следует обратить внимание на то, что неосознаваемая информация существует в форме предметных и универсальных (базовых) установок. Последние

проявляются в настроенности человека на мир, его восприятие и отношение к нему, настроенность на взаимоотношение с людьми, на самооценку и оценку своих возможностей, чувств, своего пути, своих желаний, фантазий и т. п. Нам представляется, что ярче всего и прежде всего влияние бессознательного в душе человека проявляется через систему его ценностных ориентаций, его отношения к миру, через изменение эмоционального состояния человека, уровень оптимизма и пессимизма, что выражается в самочувствии и самоощущении человека, через телесные симптомы. В душе как средоточии всех внутренних знаков и значений формируются представления о смысле жизни, общая настроенность на мир, интуитивно проявляющиеся через механизм совести. Душа человека, или «идея индивида», становится отчетливой, зримой в пограничных, критических ситуациях, в переломные моменты жизни человека. Душевные устремления проявляются в образе желаемой судьбы и способах ее построения.

Почему скрытый механизм действия бессознательного проявляется в критических ситуациях, в «предельных условиях» жизни человека? Это происходит потому, что скрытое содержание бессознательного находится в отношении с осознанным содержанием психики и души. Само отношение как способ сопричастного бытия вещей выступает условием выявления и реализации скрытых в них свойств. Через систему отношений сознательного и бессознательного осуществляется положенное и представленное, становясь признанным. Через отношение внутренние неосознаваемые качества и свойства человека получают определенность во внешних проявлениях — словах, оговорках, телесных симптомах и т. д. Тем самым совершается перенос бессознательно положенного (вложенного, сохраненного) во вновь найденное содержание как осознание человеком в той или иной форме своего бессознательного. Отношение рассматривается как форма соучастия, значимости, роли одного в другом, выступает условием выявления и реализации скрытых в нем свойств.

Именно поэтому исследование бессознательных оснований человеческой души, направленности и базовых, неосознаваемых установок человека возможно через систему проективных тестов,

к которым относится и тест Л. Зонди. Система ассоциаций, заложенных в проективных тестах, позволяет вскрыть систему отношений сознательного и бессознательного, а тем самым выявить скрытое, бессознательное содержание, «осуществить» его. Отношение — это род условного бытия, способ осуществления внутренней возможности «своего» бессознательного через среду «иного» — осознания. Именно проективные тесты и создают возможность такой реализации.

В определенном отношении бессознательное и сознание, отделяясь от собственного основания, существуют уже на осваиваемом «чужом». Будучи свойством человеческой психики, бессознательное проявляется вовне и становится в определенной степени освоенным, действительным через эманацию, т. е. исход каких-либо признаков или свойств. Свойство, по Гегелю, есть видимость, отсвечивание одного качества в другом, оно «в некотором внешнем, в ином вообще, но в то же время принадлежит к тому, что нечто есть в себе»; вместе со своим свойством изменяется и нечто [см.: Гегель, 1972, 186—187]. На развитие, механизмы, формы проявления и действия бессознательного оказывают влияние следующие свойства, ставшие факторами его развития и изменения: 1) задатки и воля человека; 2) объем и содержание знаний, общий культурный уровень человека; 3) опыт, который дан человеку: всеобщий опыт человечества (архетипы, мифы, искусство и т. д.), опыт этноса, рода, семьи, личностный опыт человека, полученный им в переживаниях горя, потерь и т. п. Как мы уже подчеркивали, задатки, воля, опосредованное и непосредственное знание и т. п. являются формами или свойствами представленности содержания сознания и бессознательного. Вместе с тем сами эти свойства, будучи представленными, претерпевают изменение, непременно содержат в себе *инаковость* — признаки *иного*. Таким образом, бессознательное как свойство психики и души человека выступает как функциональная реальность, изменяя самое себя. Отсюда еще один методологический подход к исследованию бессознательного — это исследование его свойств или факторов, которые проявляются и получают признаки «иного» в своем существовании.

Итак, методологическими принципами изучения бессознательного прежде всего является исследование его с помощью проективных тестов, позволяющих выявить и проявить свойства «своего иного». А кроме того, исследование свойств и факторов позволяет понять не только значимость этих свойств и факторов, но и пути развития самого явления — содержание бессознательного и его изменения в душе человека.

Остановимся на методике Л. Зонди по исследованию бессознательного. Судьбоанализ рассматривает человека как родовое существо, включенное в сложный контекст происхождения рода, родственных отношений, традиций и обычаев рода и семьи. Человек перестает рассматриваться как отдельный атомарный факт, но как член «родовой коэволюции».

В своем родовом бессознательном человек несет на себе отпечаток всех поколений своих предков, что проявляется в убеждениях, представлениях, идеалах и традициях как исходном пункте формирования личности. Для Зонди человеческая жизнь представляется прежде всего как постоянное изменение, становление, круговорот и динамика. Судьба, жизненный путь человека, предстает как история его изменений. Динамика изменений, становления человека выступает результатом взаимодействия и перехода элементарных противоположностей. Главное в человеке у Зонди — это его с т а н о в л е н и е, а не просто существование. Человек способен на изменение, на выбор, в ходе которого он должен стать человеком, открытым Духу. Человека, который находится на пути к становлению, Зонди называет *homo viator*.

Таким образом, разработанный Л. Зонди метод позволяет выявить множественный потенциал человека в развитии и построении им своей жизни и судьбы, позволяет выявить его экзистенциальные перспективы, а также показать природу принудительных факторов судьбы и уровень свободы выбора человека. Метод судьбоанализа Л. Зонди выделяет такие факторы, влияющие на формирование судьбы, как наследственность, побуждения, аффекты, социальное окружение семьи и времени, интеллектуальные и духовные способности человека, влияние духа.

Нам бы хотелось обратить внимание не только на влияние родовой или семейной предрасположенности, но и на влияние временной и средовой составляющих такого влияния. Под временной составляющей мы понимаем нормы и образцы толкования каких-либо явлений в той или иной культуре общества или какой-либо его части в определенное историческое время и в исторической перспективе существования. Временная составляющая выступает социальным консенсусом в широком смысле этого слова. В каждое историческое время формируются конвенциональные и универсальные понятия, которые, по мысли А. Я. Гуревича, образуют своего рода «модель мира». Эту модель мира человек воспринимает в качестве реальности, отталкиваясь от которой, он и строит свой мир. Человек строит временную перспективу своей жизни, в которую включаются не только прошлое и настоящее, но и определенные ожидания будущего, надежда или отсутствие ожиданий и надежд. Каждый человек, прогнозируя жизнь, мысленно создает первоначальную модель своей жизни, и прежде, чем прожить реально, проживает ее мысленно. Как подчеркивает Г. М. Андреева, «связь с концепцией времени, существующей в определенную эпоху, рождает в личности ощущение, что индивидуальная жизнь не ограничена рамками непосредственного существования, но должна быть рассмотрена в историческом масштабе: то, что было *до* моего непосредственного существования, то, что будет *после*, так или иначе вовлекается в личную концепцию времени» [Андреева, 1997, 165]. В плане обдумывания жизненных перспектив, построения судьбы для каждого человека важна адекватная оценка собственных возможностей, которые у него есть сегодня, в определенных условиях его жизни, его сил и того исторического времени, которое ему эти возможности предоставляет. Личность, субъективно осваивая время собственной жизни, тем самым осваивает и историческое время своего существования.

Под средовой составляющей как регулятором поведения и мышления человека мы понимаем образ окружающей среды в сознании человека, который оказывает воздействие на адаптацию к ней, ее принятие или непринятие. В плане воздействия на построение судьбы человека, определения человеком своих жизненных

перспектив среда выступает как «место поведения», ограниченное определенным набором форм поведения, допустимых и приветствующихся обществом. Понятие среды включает в себя природные условия существования человека, «вторую природу» — как модифицированный природный мир, «третью природу» — как искусственный мир существования. Интеграцией всего этого средового воздействия становится социальная среда, которая включает в себя представление о качестве жизни, о ценности места существования, представление о малой родине. Средовая компонента судьбы определяет, с одной стороны, рамки и возможности проявления совокупностей навыков, привычек, знаний, имеющихся у человека. С другой стороны, средовая составляющая способствует формированию степени приятия среды обитания, чувства хозяина («мой мир», «мой город»), а тем самым формирует адаптированность к среде, уверенность в своем будущем. Среда формирует не только индивидуальную «средовую идентичность», но и способствует распространению общего, группового восприятия социального бытия и его перспектив.

В своих исследованиях мы обращались к жителям городов — от крупного до небольшого северного городка. Фактор среды обитания оказывает, как нам представляется, большое влияние на формирование представлений человека о своей судьбе. Этот фактор также бессознательно определял отношение к среде, а тем самым влиял на субъективное переживание перспектив существования жителей города. В недалеком прошлом судьба любого человека в значительной степени зависела от того, к какой группе он принадлежал. Как подчеркивает А. Руткевич, если «принадлежность к брахманам или шудрам, рыцарям или купцам, ремесленникам или пахарям задавала чуть ли не весь облик человека, то индивид современного общества в огромной степени независим от тех профессиональных или социальных групп, в которые он входит. Горизонтальная и вертикальная мобильность таковы, что он может менять эти группы на протяжении своей жизни, для этого нет внешних и освященных традициями препятствий. Даже если такой переход невозможен, то на индивидуальность оказывает влияние не столько то, что связано с профессиональной деятельностью, сколько использование свободного времени. После работы

на заводе, в конторе или лаборатории один сидит у телевизора, другой изучает эзотерические доктрины, третий поет в церковном хоре, четвертый играет на скачках и т. д.» [Руткевич, 1997, 107]. Эти размышления об изменившейся социальной среде, ведущей к смене влияния фактора семьи на фактор городской среды в формировании жизни и видения жизненных перспектив нам представляются очень важными, но касающимися прежде всего жителей крупных и крупнейших городов. Культура больших городов теснит местные обычаи и традиции, человек в большом городе получает все больше разнообразных технических средств для жизни — медицинских, бытовых, электронных и прочих, меняющих исподволь его жизнь и его поведение. Конечно, первые два поколения горожан еще сохраняют некоторые прежние прошлые связи — крестьянские обычаи, диалекты и т. п., но бессознательно город, городской образ жизни меняет человека, даже если сам он этого прямо не осознает. Что же касается жителей маленького города, да еще очень своеобразного — северного, находящегося далеко от большой земли, где большинство населения — вахтовики, мужчины, то такие условия жизни формирует другой человеческий тип, бессознательно демонстрирующий другие формы поведения. Особенно это касается женщин. К этим размышлениям мы еще вернемся, когда перейдем к исследованию жизненных представлений женщин, живущих в небольшом северном городе.

Итак, возвращаясь к анализу души как механизма выявления из реалий жизни закона (логоса) и способности вслушаться в «положенное», понять и принять знаки духа, мы подчеркиваем способность души человека понять мир, включиться в деятельность, создать мир по его законам и создать самого себя. Если же потеряна связь души с этносом, родом, семьей, с деятельностью как реализацией своей экзистенции, со временем и средой как факторами осуществления смысла жизни, то скорее всего происходит регрессия души, — то, что нашло свое выражение в понятии **выгорания**.

Термин «выгорание» (*burnout*) был предложен Фроудербергером. Описание же синдрома выгорания было сделано К. Маслач

(С. Maslach), которая считает, что выгорание — это не просто плохое самочувствие или переживание тяжелого дня; это хронически неблагоприятное состояние, связанное с работой, и это состояние может быть перенесено на переживание человеком кризиса собственной жизни.

Во-первых, выгорание понимается как эмоциональное истощение, потеря энергии к деятельности и жизни, состояние переполненности человека стрессами, переживание изнуренности и опустошенности, когда человек не может наладить отношения с другими людьми, когда трудности кажутся непреодолимыми.

Во-вторых, выгорание приводит к потере энтузиазма как присущей человеку страсти, внутренней силы к деятельности. Угасание этой страсти приводит к развитию цинизма в отношениях. Происходит дегуманизация отношений с другими людьми: клиенты воспринимаются как бремя, начальство — как угроза, коллеги — только в связи с непосредственными обязанностями, но не как друзья. Способности и качества, приносимые человеком ранее во взаимоотношения с людьми (опыт, креативность, чуткость), перестают подпитываться, человек теряет силы и желание для их проявления, отношения становятся более жестокими. Если раньше человек стремился сделать лучшее для других, то сейчас он делает все по минимуму, формально.

В-третьих, выгорание связано с потерей уверенности. Потеря энергии и причастности к собственной работе приводит к тому, что человеку тяжело найти резоны к продолжению деятельности. Чем меньшую эффективность человек чувствует, тем более он «пилит» себя как ничего не стоящего. Когда неблагоприятная оценка отношения с другими переносится на себя, то человеку трудно представить способ выбраться из угнетенного состояния духа [см.: Leiter, Maslach, 2005]. К. Маслач пишет о том, что выгорание приводит к ухудшению физического и душевного здоровья, что может привести к заболеванию или депрессии. При этом ухудшение «отношений на службе переносится на отношения с семьей и друзьями и делает полностью его мир суженным, лишенным живости, радости» [Там же, 3].

Таким образом, как говорится в последних работах К. Маслач, выгорание не ограничивается профессиональной деятельностью человека, его последствия начинают сказываться в личных отношениях, в его существовании и бытии вообще. Другое дело, что у К. Маслач начало выгорания связывается с рабочими стрессами, а затем проецируется на всю жизнь человека. Н. В. Гришина считает, что выгорание в большей степени связано с нереализованными жизненными ожиданиями человека, с потерей веры и смысла жизни. Возникновение подобных переживаний бессмысленности и бессмысленности жизни определяет общую жизненную ситуацию человека, вызывая в особо тяжелых случаях экзистенциальный невроз [см.: Гришина, 1997].

Безусловно, существуют веские аргументы в пользу толкования выгорания в его экзистенциальной интерпретации, связанной с отношением к жизни, с обретением или потерей смысла жизни, — тем, что В. Франкл называл экзистенциальным вакуумом. Потеря смысла жизни может возникнуть, как подчеркивает К. А. Абульханова-Славская, «в силу непропорциональности тех психических и личностных затрат, той цены, которую личность платит за свои реальные достижения... Слишком высокая психологическая цена, затраченная на жизненные достижения, понижает мотивацию, притязания и подрывает смысл жизни... Когда цена бывает слишком малой, когда успех приходит без всяких усилий со стороны личности, личность также перестает испытывать удовлетворение, а это, в свою очередь, разрушает смысл ее жизни» [Абульханова-Славская, 1991, 52].

Ощущения и переживания, возникающие у человека в связи с переживанием смысла жизни, являются не всегда осознанными, зачастую переживаются как депрессионные состояния, обезличивание, чувство «серости» жизни и т. п. Это чувство как раз и связано с понятием качества жизни, о котором мы уже говорили и которое выступает интегрирующей характеристикой влияния разных срезов социальной среды.

В своих исследованиях мы пришли к аналогичным выводам, касающимся связи синдрома выгорания с качеством жизни, ощущением смысла жизни, пониманием перспектив существования.

Кроме того, выгорание связано с душевным комфортом или дискомфортом, с состоянием души человека.

Если обратиться к нашей схеме, описывающей формы существования души и духа, то душевное выгорание должно проявляться в сфере сознания через эмоционально-чувственное переживание, слабость рационального мышления, слабо развитую волю. Духовное выгорание — это потеря совести, игнорирование укоров совести; отказ от доверия интуиции; потеря веры, и не только религиозной, а веры в смысл жизни, в благосклонность судьбы или высших сил, помогающих реализовать личностный потенциал на жизненном пути.

В сфере бессознательного выгорание души в первую очередь связано с изменением установок человека на мир, на социальное окружение, на коммуникацию и отношение к людям. На уровне устремлений души влияние бессознательного на процесс выгорания связано с заблуждениями человека в ситуациях социальной перцепции, что проявляется в эффектах и феноменах межличностного восприятия, в механизмах атрибуции, в господстве стереотипного мышления и поведения и установке, даже требовании такого же поведения от других людей, в господстве влечений над психикой и душой человека. Духовное выгорание в сфере бессознательного связано с ломкой и изменением духовных устремлений человека. Это проявляется в смысловых кризисах, в «отказе» от слитности с миром, в восприятии мира как чуждого, злого, неприемлемого, в господстве над человеком того, что К. Юнг называл «тенью», инвазией, наконец, в отказе от своей человеческой природы, отказе от партисипации с Богом, что проявляется, по мысли Зонди, в отказе от «мистического союза» с Богом, а тем самым в потере истинной бытийной мощи и переносе всемогущества на ложные объекты, приводящие человека к болезни, как соматической, так и душевной. Напротив, переживая «мистический союз» с Богом, человек получает могущество бытия в виде решения своих жизненных задач, приводящих в гармонию наследственность предков, побудительную природу самого человека, социальную среду как качество жизни, устраивающее человека.

Показатель выгорания (выгорание души или душевное неблагополучие, профессиональное выгорание) связан с многочисленными нарушениями на разных уровнях.

- На уровне с о м а т и к и:

- нарушение сна,
- эмоциональная усталость,
- аддикции, в том числе пищевые,
- психосоматические недомогания, в крайней степени — заболевания.

- На уровне д у ш и:

- потеря позитивного эмоционального отношения к жизни;
- снижение самооценки, связанной с работой;
- потеря душевного равновесия (повышенная раздражительность, чувство вины, несдержанность, зависимость от других и т. п.);
- нарушение мотивационной сферы;

- На уровне д у х а:

- потеря смысла существования;
- чувство безнадежности, потеря личностного роста;
- чувство потери себя;
- потеря веры, изменение объекта веры.

Неудовлетворенность человека своей жизнью может выступать как причиной, так и следствием выгорания.

Факторы, вызывающие чувство неудовлетворенности своей жизнью, депрессивное настроение или даже выгорание с достаточно тяжелыми последствиями, демонстрируют сложную, многоуровневую симптоматику душевных потерь, которая определяется как осознаваемыми, так и бессознательными условиями. Представляется важным выделить бессознательные условия и факторы, оказывающие воздействие на переживания и представления человека о своей жизни, о самом себе. При этом бессознательные факторы сказываются более существенно, чем понятые и осознанные, поскольку влияют и непосредственно, и опосредованно, изменяя восприятие человека. Более значительным влияние бессознательного оказывается также из-за того, что связано с глубинными, бытийными установками человека, определяющими его мировоззренческие и духовные устои.

Итак, очевидна необходимость исследования бессознательных факторов и механизмов реагирования человека на них с помощью проективных методик и тестов, с помощью методик исследования выгорания. Обратимся к такому аналитическому методу, как тест Л. Зонди, позволяющий не просто констатировать то или иное состояние человека, но и показать путь развития человека, выделив те факторы, которые влияют на его становление, на выбор им своего пути, своей судьбы.

Поскольку речь идет о факторах бессознательного, влияющих на выбор и становление человека, то мы посчитали необходимым отчасти дополнить этот тест данными некоторых других проективных тестов, в частности тематического апперцептивного теста (ТАТ). Нам представляется, что тест Л. Зонди позволяет не просто отследить влияние родового бессознательного — семьи, «фигуры предка», но позволяет описать влияние средовых факторов, общих для группы людей, получивших и получающих единый опыт жизни в определенное историческое время и в определенной культурной среде обитания, общий механизм и общие константы мышления и поведения. Таким образом, тест Л. Зонди позволяет увидеть механизм воздействия бессознательного не просто на отдельную личность, но на группу людей, «общность судьбы» той или иной социальной группы людей, не обязательно связанных родственными узами, но узами времени, условий существования, профессии и т. д. И в связи с этим возникает возможность проявить идею о «надличностной» душе, «душе народа» и т. п.

Работа с тестом Л. Зонди позволяет наглядно показать диалектику положенного, представленного и признанного в развертывании судьбы человека как экстравертации содержания этих категорий. Поэтому в интерпретации теста Л. Зонди мы будем исходить из экстравертации положенного, в той или иной форме представленного, а отсюда в той или иной мере признанного или отвергнутого человеком, но отнюдь не переставшего действовать на его психику и душу.

Что касается самой методики Л. Зонди, то она была разработана им в 30-х гг. XX в. и основана на эмпирических данных, полученных при многочисленных исследованиях лиц с серьезными

проблемами или психическими заболеваниями, причем эти заболевания наблюдались в ряду поколений в семьях обследуемых.

Психологический эксперимент состоит в том, что обследуемому лицу предлагается выбрать наиболее приятные и наиболее антипатичные портреты, которые представляют индивидов, манифестирующих тяжелые заболевания, представляющие патологию побуждения, история и клинический диагноз которого известны абсолютно точно. Все 48 портретов распределены на 6 серий по 8 портретов в серии. Каждый портрет по своей физиогномической и психологической сущности отражает в наиболее заостренном виде проявление одного из базовых человеческих влечений, выделенных Л. Зонди. Он полагал, что типологически разные личностные структуры могут быть представлены различными сочетаниями этих восьми влечений. Каждое из них в зависимости от формализованных показателей выявляет ту или иную патологию или проблему обследуемой личности. Л. Зонди считал, что наиболее выраженную силу и психодиагностическое значение имеют портреты, которые соответствуют наиболее значимым потребностям индивида и его генетически обусловленным и динамически актуальным склонностям.

Процедура экспериментальной диагностики побуждений состоит из двух частей. Первая часть заключается в выборе двенадцати симпатичных и двенадцати антипатичных из 48 портретов и позволяют диагностировать те побуждения, которые, благодаря своей актуальности, в данный момент выдвигаются личностью на передний план. Л. Зонди называет эти данные профилем переднего плана (ППП). Во второй части процедуры исследования испытуемый разделяет на симпатичных и антипатичных оставшиеся 24 портрета. Тем самым выявляется то, что стало неактуальным в данный момент и бессознательно смещено на задний план личности. Это так называемый экспериментальный комплектный профиль (ЭКП). Оба эти профиля побуждений показывают две взаимодополняющие друг друга возможности в судьбе личности, которые действуют в данный момент в данной ситуации. Поскольку каждый человек несет в себе гораздо больше, чем две возможности, следует повторить с каждым испытуемым

основную процедуру в самых разных ситуациях, по возможности раз десять, минимум — три раза, и заполнить соответствующее количество протоколов.

Человек может сделать до 6 выборов каждого побуждения. Л. Зонди следующим образом характеризует количество выборов.

Если человек не выбирает ни одного или выбирает лишь одно побуждение, то это «нулевая реакция». В профиле переднего плана эта реакция говорит о том, что соответствующая потребность в настоящий момент на переднем плане отсутствует, так как а) накануне была удовлетворена в ее исходной форме; б) возможно, она была удовлетворена путем социализации или сублимации в профессии или же в характере и (что бывает существенно реже) в соответствующая потребность конституциональна слаба.

Если в одном направлении (в качестве симпатичных или, наоборот, антипатичных) выбирают два или три портрета, то эту реакцию Зонди называет «средней». Средняя реакция означает количественно нормальное состояние готового к реализации побуждения.

Если испытуемый выбирает в одном направлении более трех портретов одного побудительного фактора, то говорят о «полной реакции», т. е. испытуемый перегружен соответствующей потребностью, однако «разрядить» ее в данный момент и в данной ситуации не в состоянии. Полные реакции могут указывать на следующее: а) динамически наиболее сильный, однако не манифестирующий фактор; Зонди считает, что именно в этом притязании побуждений и происходит в ы б о р, проявляется генотропическое действие фактора в направлении выбора партнера, профессии, болезни и т. п.; б) предманифестную тенденцию побуждения, осознание которой еще предстоит; в) амбивалентное состояние побуждений.

Таким образом, разрядка побуждений происходит в виде нескольких фаз: 1) количественное напряжение и максимальная нагрузка на психику, когда это напряжение становится непереносимым; 2) амбивалентность; 3) разрядка.

Сама идея использовать заостренные патологическим процессом личностные свойства не только для дифференциально-диагностических целей, но для изучения особенностей личности

лежит в основе многих психодиагностических методик. Правомерность такого подхода в свое время была отмечена В. В. Зейгарник, увидевшей широкие возможности для изучения личности в патологически заостренных болезнью чертах, имея при этом в виду как бы огрубленную модель менее явных, смягченных и сбалансированных свойств нормальной личности в клинических проявлениях болезни.

Выбранные портреты кодируются согласно выделенным Л. Зонди побуждениям и экзистенциальным потребностям, которые проявляются в тенденциях проявления этих потребностей (подробнее в подразделе о судьбоанализе Зонди в гл. 4).

Тестирование по методике Л. Зонди проводилось на группах людей, находящихся по разным причинам в ситуациях переживания выбора, планирования своей судьбы, определения своих жизненных перспектив. Ряд исследований проводился в период с 1997 по 2005 г. Мы исследовали следующие группы: больные с разной этиологией (шизофрения в различных формах); военнослужащие, участвующие в боевых действиях в Чечне; женщины, переживающие кризис и живущие в условиях небольшого северного города; люди, переживающие стресс и выгорание.

Процедура и результаты исследования

Исследование больных с разной этиологией

Одно из первых исследований проводилось под нашим руководством и с нашим участием в течение двух лет совместно с Е. Э. Лукашанец. Исследование касалось больных шизофренией в различных формах. Проводилось в областном отделении психиатрии в 1997—1998 гг. В этом экспериментальном исследовании принимали участие больные с диагнозом «шизофрения» в различных формах, достаточно дееспособные, понимающие и выполняющие инструкции тестов. Помимо теста Зонди, применялся Миннесотский многофакторный личностный опросник (MMPI), методика цветовых выборов Люшера, *hand-test* и методики на ис-

следование интеллекта. Цель исследования состояла в анализе: 1) соотношения представлений больных о планах на будущее с реальным течением болезни и процессами изменения и развития личности; 2) динамики состояния больных; 3) диспропорции гендерных оснований в структуре личности больных шизофренией. Кроме того, нашей целью стала разработка индивидуального варианта психотерапии исходя из динамики развития психического состояния больных шизофренией.

Обратимся к рассмотрению полученных данных по проведенным методикам, преимущественно по методике Зонди. Представим картины некоторых опрошенных. С каждым из опрашиваемых было проведено по 4—5 встреч и составлено от 12 до 15 протоколов на каждого участника (всего 93 протокола).

• Случай первый. *Больной Ж., 19 лет.* Диагноз, поставленный врачами: шизофрения, малопрогредиентная по темпу, больной находится в состоянии неустойчивой ремиссии. Отмечается дисморфофобический синдром. Выдержки из эпикриза: Наследственность психопатологически не отягощена. Воспитывался матерью, отец умер в тюрьме, когда ребенку был 1 год. У него есть старшая сестра, по настоянию которой он и лег в больницу.

С детства был подвижным, но в 9-м классе перестал общаться с друзьями, понизилось настроение, остро переживал изменение отношений, чувствовал свою раздвоенность. Испытывал тревожность и беспокойство, иногда слышал неясные голоса внутри. Высказывал суицидальные мысли. Считал себя уродом и перестал выходить из дома.

Во время проведения тестирования вначале был немногословен и давал малоинформативные ответы, жаловался на трудности общения с людьми («не знаю, о чем говорить»). В целом свое состояние оценивал как «неплохое», строил планы на будущее, хотел пойти учиться. При последних сериях тестирования стал более разговорчивым, охотнее рассказывал о себе, о лечении. На основании пятикратного тестирования были составлены следующие перднеплановые профили (табл. 1).

Таблица 1

<i>S</i>		<i>P</i>		<i>Sch</i>		<i>C</i>	
<i>h</i>	<i>s</i>	<i>e</i>	<i>hy</i>	<i>k</i>	<i>p</i>	<i>d</i>	<i>m</i>
+	—	+	—	—	+	—!	+
+	—	0	—!	—	0	—	+
+	—	+	—	—	+	—	0
+	—	+	—!	—	+	0	—
+	0	+	—!	—!	+	—	+

Примечания:

S — сексуальный вектор; *P* — пароксизмальный вектор; *Sch* — шизоформный вектор, или вектор «я»; *C* — вектор контактов; *h* — фактор любви; *s* — садомазохистский фактор; *e* — этический фактор; *hy* — моральный фактор; *k* — интроекция и негация; *p* — инфляция и проекция; *d* — тенденция к поиску и сохранению объекта; *m* — тенденция к контакту и отсоединению от объекта.

Если обратиться к таблице влечений, то можно увидеть, что практически по трем побуждениям (*S*, *P*, *Sch*) картина тенденций остается неизменной. Некоторое изменение картин встречается только по вектору контактов (*C*), хотя в трех случаях из пяти картина одна и та же, что может свидетельствовать о ригидности психики.

Применяя метод «края и середины», дадим описание пяти картин состояния человека и тех изменений, которые с ним происходили в течение лечения.

Первое тестирование показывает напряжение в сексуальном побуждении. Фактор *h* идет со сверхдавлением, что свидетельствует о неудовлетворенности этого фактора. У мужчин эта картина свидетельствует об инверсии цели побуждения, что может говорить о тенденции к гомосексуальности у данного больного. Вектор контактов также дает картину со сверхдавлением, картину инцестозной связи, застревания на объекте. Учитывая, что Ж. рос без отца, эта картина подчеркивает сильную зависимость от его матери и трудности с избавлением от старых, сложных связей с ней.

Как же реагирует «защитный механизм» в этом случае? Картина аффектов (*P*) характерна для этико-морального поведения «кроткого, как овечка, Авеля». Мы видим человека, который стремится к совестливости, терпимости и одновременно в своем моральном сознании старается не выйти за рамки нормы. Стыд не позволяет человеку демонстрировать свою природу, он скрывает движения своего нрава. Картина «я»-фактора, или души, демонстрирует сдержанное «я», которое хотело бы быть всем и одновременно отрицает и стыдится этого. Как отмечает Л. Зонди, это свидетельствует о самых разнообразных функциональных нарушениях во всех сферах жизни, в данном случае в установлении контактов и в сексуальных отношениях, что дает возможность предполагать гомосексуальные наклонности, отрицаемые и вытесняемые сознанием.

Второе тестирование фактически повторяет ту же тенденцию в сексуальном факторе, поэтому постоянное переживание такого сексуального напряжения вызывает усиление сцепления с матерью, как будто больной стремится «усилиться» этой связью и привязанностью. Однако мы видим, что это не удастся, так как картина аффектов демонстрирует затопление человека ирреальным миром сексуальных фантазий. Эта картина является надежным знаком сенситивного страха отношений, принимающего параноидальные черты, т. е. неприятие своей гомосексуальности, защита через демонстрацию строгих моральных норм приводят к затоплению страхом души человека. Эта *P*-картина совместно с инверсией побуждений в сексуальном векторе может указывать на гомосексуальность. Тем более что в «я» наблюдаем картину «вытесненного “я”», показывающую, что больной шизофренией должен максимально напрячься перед миром своих параноидальных иллюзий и галлюцинаций, чтобы попытаться уйти от них.

В третьей картине мы наблюдаем попытки снять напряжение через изменение связей в контактах: идет усиление консерватизма, попытки спрятаться в старых контактах. Однако остальные картины по побуждениям остаются прежними и не дают разрядки, поэтому выхода нет.

Четвертая картина демонстрирует нам бессознательное стремление к разрыву с миром, разочарование и усиление чувства одиночества, беспризорности. Если человек не в состоянии изменить свой мир, то происходит отчуждение самого мира. Эта картина, согласно Зонди, часто встречается у параноиков с шизоидной основой. Мы видим бессознательные попытки разрешить проблему усилением демонстрации нормативного «авелевского» поведения, хотя в душе, на «заднем плане», идет накопление злобы, бешенства, т. е. сильных негативных чувств, которые не вырываются наружу только из-за «сдержанного “я”».

Наконец, пятая картина демонстрирует нам усиление бессознательного нарастания не признаваемых больным гомосексуальных тенденций и кататоникоформную шизофрению (что показывает со сверхдавлением $k-!$ в *Sch*).

Формула побуждений позволяет построить пропорцию латентностей:

$$\frac{S h +!}{2} \quad \frac{P h y -!}{2} \quad \frac{Sch k-}{2} \quad \frac{C}{2}.$$

При определении класса влечений принимаются во внимание те разности внутривекторного напряжения, которые существуют между двумя факторами внутри одного вектора. Как мы видим, самыми неразряжаемыми факторами, выявляющими проблему человека и несущими опасность для него, стали факторы $h+$, $hy-$, $k-$, т. е. факторы, связанные с тенденциями гомосексуализма, демонстрации себя и признания своей природы, слабость «я». Эти триэквивалентные классы опасностей для человека связаны со скрытым гомосексуализмом, постоянной борьбой с гомосексуальными тенденциями, предрасположенностью к раздвоенному сознанию, инверсии идентификации, параноидальной депрессии.

С помощью теста Зонди можно количественно определить соотношение мужского (*Dur*-реакции) и женского (*Moll*-реакции) начал в психике индивида. Для реакций типа *Moll* характерны нежность, теплые и мягкие черты характера, подверженность чужому влиянию, доверие, женский тип поведения: тяга к нарядам, косметике, сентиментальность, кокетство, склонность к ирреаль-

ным мирам фантазии. Реакции типа *Dur* проявляются в жестких чертах характера, агрессивности, склонности к насилию, а также в жажде деятельности, предприимчивости, критичности, самоуверенности, тщеславии, честолюбии и т. п.

Зонди считает, что нормальные «мажорно-минорные пропорции» у мужчин должны иметь вид: $D : M = 2 : 1$. Далее приводятся характерные случаи нарушения:

- у пассивных мужчин-гомосексуалистов минорные тенденции в 2—3 раза больше, чем мажорные;

- гермафродиты дают соотношение 1 : 1;

- у душевнобольных мужчин происходит «увеличение реакций, а у преступников (убийц) — мажорного ряда» [Зонди, 1995, 308].

В данном случае по всем векторам значительно преобладает фактор *Moll* ($Dur = 15,2\%$; $Moll = 84,8\%$), т. е. эти данные подкрепляют предположения, полученные по картинам, о нарушении полоролевого поведения и, возможно, самосознания. Действительно, это подтверждается неразряжающейся тенденцией $hy-$! как неприятие собственного пола, что в сочетании с $k-$ говорит и о самонеприятии. Расколотость «я» по принципу мужчина — женщина (мужчиной он себя не считает, женщиной быть не может) может быть одной из причин шизофрении и дисморфофобии. Отсюда и дисморфофобические реакции, ведущие к самодеструкции и аутоагрессии (сочетание $s-$, $hy-$!, $k-$).

Тенденции аутоагрессии дополняются формальными способами общения с другими. Выявляется подозрительность, одержимость идеями, ригидность.

Как мы уже отмечали, согласно Л. Зонди, свойственная человеку способность и потребность к единобытию формирует судьбу человека. Эта потребность к единобытию может проявиться в разных формах. Первоначально стремление к единобытию и партисипации проявляется у ребенка по отношению к матери. Это первоначальное стремление к партисипации с матерью может характеризоваться как родовое стремление, сила рода, которая начинает бессознательно чувствоваться детьми. Осмысление себя в семье хотя и не полностью осознается ребенком, но определяет его реакции на происходящее и, более того, представляет собой

фундамент для будущих отношений с людьми. Этот фундамент чрезвычайно важен, поскольку все родовые установки, родовая сила передаются ребенку, создавая своеобразные сценарии, на основе которых он предвосхищает то, как окружающие могут поступить с ним, интерпретирует, что чувствуют другие люди по отношению к нему. Сценарии очень стабильны, человек несет их с собой на протяжении всей жизни и пытается их реализовать, так как через них он и приобщается к роду, перестает быть одиноким, становится единственным. Таким образом, родовые установки и сценарии превращаются в «положенное», закрепляются тесной связью ребенка с родителями.

Для душевного состояния детей чрезвычайно важно, чувствуют ли они в семье, что их любит, значимы ли они для родителей или нет, как они сами относятся к родителям. В случае с больным Ж. мы сталкиваемся с отсутствием мужского влияния, мужского типа поведения в данной семье, что, безусловно, повлияло на развитие ребенка, тем более что нарушение коммуникации со сверстниками произошло в подростковом возрасте.

Мы наблюдаем картину расщепленного сознания, в котором превалирует женское бессознательное начало (анима), а собственные стремления отступают. В данном случае мы можем выделить два уровня положенного: во-первых, сильные гомосексуальные тенденции, которые усилились и проявились во время болезни; во-вторых, заложенные семьей, женским началом семьи и рода сильные моральные и этические константы, которые проявились в картинах «Авеля» и выработали непринятие гомосексуальной природы, сформировали страхи, неуверенность и т. п. Представленное начинает существовать как нормативность, как необходимое мужское поведение для мальчика, но сил для этого нет (можно вспомнить соотношение *Dur* и *Moll* у пациента). Но представленное как нормативное, усиленное требованием рода и семьи мешает сделать признанным свою гомосексуальную природу. А это требует работы не только с Ж., но и с его семьей.

• Второй случай. *Больной С., 18 лет.* Диагноз — шизофрения. Дисморфофобический синдром. Отмечались многократные суицидальные попытки.

Выдержки из эпикриза: В семье единственный и поздний ребенок. Рос болезненным, страдал долгое время астмоидным бронхитом; приступов давно нет, но страхи и сознание неполноценности остались. Рос малообщительным, неоднократно говорил матери, что боится выходить на улицу, так как ловит на себе осуждающие или насмешливые взгляды.

Решение уйти из жизни считает обдуманным и выстраданным, причину же связывает с ссорой с девушкой.

Психическое состояние напряженное, фон настроения снижен, подозрителен. Больным себя не считает. С больными не общается, ведет себя осторожно, одинок, его не покидает чувство необъяснимой тревоги и страха. Аналогичные данные показывает и тест ММРІ: наличие тревоги и депрессивной тенденции. Выявляется подозрительность, обидчивость, пессимистическая оценка перспектив и эмоциональная напряженность, скованность. Отмечаются затруднения в установлении социальных контактов, отчуждение и отгороженность от людей.

По тесту Зонди мы получили следующие картины побуждений (см. переднеплановые профили в табл. 2).

Таблица 2

<i>S</i>		<i>P</i>		<i>Sch</i>		<i>C</i>	
<i>h</i>	<i>s</i>	<i>e</i>	<i>hy</i>	<i>k</i>	<i>p</i>	<i>d</i>	<i>m</i>
+	0	+	-!!	-!	+	-	0
+	±	+	-	-	0	-	-
±!	+	-	-	-	0	-	+
+	-	-	-	0	+	0	-

Первое тестирование показывает в сексуальном векторе ненормальную, догенитальную сексуальность (причем фактор *h*+ со сверхдавлением наблюдается во всех тестированиях, что свидетельствует о неразряжающейся потребности в персональной любви.) В векторе контактов — картина консерватизма в связях, «залипания» на объект, что Зонди называет «картиной анального характера». Опять-таки мы видим в аффективном векторе, как

и в первом случае, картину «Авеля», но со сверхдавлением в факторе h_y —!!, где стремление к совестливости, терпимости к окружающим сочетается со стремлением быть значительным. При этом картина в «я» со сверхдавлением в k —! свидетельствует о кататонноформной шизофрении. В целом, подобная картина способствует формированию таких черт характера, как доминирование иллюзий, постоянное пребывание в заблокированном состоянии, неспособность к контактам, внутреннее беспокойство и фиксация на себе, отнесение всего к себе лично. Такое достаточно тяжелое эмоциональное и характерологическое состояние продолжается и далее.

Второе тестирование оставляет картину чувственной пассивной сексуальности, в векторе контактов усиливается блокирование контактов, фиксируется картина привязанности к ирреальным типам связей, сомнений. Картина в «я» показывает картину фобий, истероидного страха, связанного с сексуальными нарушениями, для больного шизофренией гипертонус негации связан с максимальным напряжением всех его сил для спасения от невыносимого мира иллюзий и галлюцинаций. Естественно, облегчения не наступает, и мы видим это в разворачивании последующих картин. Это и усиление h -фактора, застревание и гипоманиакальность в контактах. Отсюда и в третьей, и в четвертой картинах нарастание внутренней паники, вызванной сверхсильным эротическим раздражителем как бессознательное подавление аффекта. Аффективная защита строится по типу «обмирания», сопровождаясь переживанием подавления и паники.

В третьем тестировании в векторе *Sch* та же картина вытесненного «я», которое в четвертом тестировании остается на фоне тех же проблем в сексуальном векторе. Крушение привязанности в векторе контактов и на фоне продолжающейся внутренней паники сменяется на картину «тотальной инфляции». Эта картина «я» в клинической психологии показывает латентные тенденции би- и гомосексуальности, инфлятивные мании. Характерологически эти тенденции могут проявляться в фанатизме, мечтательности, экзальтированности и т. п.

Что касается соотношения мужского и женского начал, то *Dur* — 45 %, а *Moll* — 55 %, что, по Зонди, близко к гермафродит-

тизму. Индекс социальности — 36,3 %, это несколько ниже нормы (40 %), что характерно при соотношении с низким *Dur* для гомосексуальных отклонений.

Класс опасностей:

$$\frac{S h +!}{4} \quad \frac{Sch k -!}{3} \quad \frac{P}{0} \quad \frac{C}{0}.$$

Опасность для личности связана с пароксизмальными расстройствами, фобиями ($k-!$) как опасность деперсонализации, демонстративных суицидальных попыток.

• Случай третий. Больной *K.*, 33 года. Диагноз — шизофрения, параноидная форма.

В больнице лечится уже 13 лет. Родителей у него нет, в больнице же находятся его брат и сестра. Больной полностью адаптировался к образу жизни в больнице. Активно общается с пациентами и врачами, больше всего времени проводит с психологами, помогает им (убирает в кабинете, готовит чай). Имеет свободный выход из больницы, ездит в город, ходит в магазины и всегда возвращается. Такой образ жизни его вполне устраивает, в больнице он чувствует себя нужным, вне ее не мыслит себя.

Еще раз подчеркнем, что данный человек не имеет семьи вне больницы, у него нет родителей, все его родственники больны и находятся здесь же в больнице. Место рода, семьи занимает больница, человек усиливается, приписывая себе силу этого нового «рода» — врачей, больницы.

Являясь конкретным, индивидуальным воплощением своего рода, человек укоренен в нем. Конкретный человек — это одна из многих, удачных или неудачных, сильных или слабых, веточек рода. Когда он питается от родового корня, он плодотворен. Деструкция (неплодотворность) наступает тогда, когда человек отрывается от своих корней, «сохнет на корню». Деструкция поправима, если «ветка» сильна и может укорениться на другой, даже чужой или чуждой почве. Больной *K.* из своих 33 лет, пролежав в больнице 13, бессознательно разрешает деструкцию своего рода через якобы свою значимость в делах больницы. Недаром он в последнее вре-

мя стал религиозным, ходит в церковь, читает религиозную литературу, водит в церковь свою сестру (см. переднеплановые профили в табл. 3).

Таблица 3

<i>S</i>		<i>P</i>		<i>Sch</i>		<i>C</i>	
<i>h</i>	<i>s</i>	<i>e</i>	<i>hy</i>	<i>k</i>	<i>p</i>	<i>d</i>	<i>m</i>
0	±	+	—	—	+	0	—
+!!	±	—	—!!	—	+!	0	0
+	+	+	—	—!	0	—	0
+	±	+	—!	—	+	—	0
+!	—	0	—!	—	+	0	+

Результаты по тесту Зонди демонстрируют картины, схожие с теми, которые мы видели в предыдущих случаях: проблемы в сексуальной сфере, в сфере коммуникации, а в защите фигурируют похожие механизмы — картины «Авеля», «сдержанное «я»».

Первое тестирование показывает доминирование садомазохизма с вытеснением эроса. Вектор контактов дает типичную картину несчастной связи, характерную для лиц с неврозом навязчивых состояний. Аффективный вектор дает, как мы уже описывали, ту же пассивную картину: господства этико-морального поведения, демонстрация совестливости, справедливости, заставляющая не выходить за рамки стыда, подавление своих устремлений. В векторе «я» (±) — сдержанное «я», как мы уже подчеркивали, как показатель кататонической шизофрении.

Фактически эти картины повторяются, сменяясь картиной внутренней паники, так как типичные состояния не способствуют снятию проблем, вновь возвращаются «привычные», ригидные формы реагирования.

Безусловно, мы видим неразряжаемую потребность в любви и садомазохистские тенденции. Наибольшие проблемы — проблемы в контактах, свидетельствующие о восприятии больным внешнего мира как опасности, от которой он может, по его мнению, укрыться только в больнице. Экзистенциальный страх существова-

ния в мире вне больничных стен слишком силен, и в сфере контактов недаром появляется неблагоприятная для взрослого мужчины картина (C 0 0). Согласно Зонди, это «детская картина», показывающая отсутствие собственной линии поведения, зависимости от окружения (– 0). Невозможности изменить порядок вещей порождает ригидность поведения.

В этой связи обращение к религии может рассматриваться как поиск и развитие первичной партисипации, как нахождение основы, силы. Хотя «положенная», скрытая природа гомосексуальности вряд ли с помощью православия может быть «принятой» пациентом. А о скрытой природе гомосексуализма свидетельствуют и классы опасностей для этого человека:

$$\frac{Sh +!}{4} \quad \frac{Phy-!}{2} \quad \frac{Sch k-}{2} \quad \frac{C d0}{2}.$$

Кроме того, это опасность параноидальной структуры влечений, невротизов навязчивости, класс «вечно ищущих».

По гендерному показателю значительно (почти в два раза) преобладает фактор *Moll* (62 %).

• Случай четвертый. *Больной М., 31 год.* Диагноз — шизофрения, синдром Кандинского — Клерамбо.

Болезнь началась внезапно и остро. Как-то утром, проснувшись, *М.* сообщил жене, что он чувствует себя плохо, так как соседи — «инопланетяне» — навели на него порчу и воздействовали на него различными аппаратами. После этого он перестал есть, спать, так как якобы был переполнен энергией, которую он получил от «инопланетян». Жалобы на сильные головные боли, на голоса, которые помимо его воли звучат в его голове, беспричинные вспышки злости, гнева. Считает, что ему уже никто не поможет, склонен к бродяжничеству, уходам из дома.

Тест Люшера выявил сенситивность, мнительность, обидчивость, напряженную настороженность, т. е. изменения в эмоциональной сфере. *Hand-test* показал большой процент ответов *Des*, что характеризует эмоциональную амбивалентность, приоритет в сторону бесконечных обдумываний, переживания вместо активных действий и поступков (см. переднеплановые профили в табл. 4).

Таблица 4

<i>S</i>		<i>P</i>		<i>Sch</i>		<i>C</i>	
<i>h</i>	<i>s</i>	<i>e</i>	<i>hy</i>	<i>k</i>	<i>p</i>	<i>d</i>	<i>m</i>
±	—	0	—!	—	+	+	+
—	—	+	—	±	0	0	+!
+	—	+	+	—	—	—	+!
+	—	0	—	0	—	+	+

Проанализировав данные по тесту Л. Зонди с помощью метода «края и середины», мы получили следующие картины состояний.

В векторе сексуальности — предфаза мазохизма, бездействие. Вектор контактов демонстрирует стремление к множественности связей, желание поиска все новых и новых объектов с сохранением старых связей. Аффективный вектор демонстрирует мир ирреальных фантазий, что совместно с бездействием, сильным желанием новых объектов и страхом разоблачения приводит к появлению сдерживающего «я». Второе тестирование показало, что данная защита (*Sch* ±) неэффективна. Мы видим болезненное подавление сексуальности (латентная гомосексуальность), что приводит к возбуждению оральных маний — желанию пить, курить. В векторе *P* — тенденция к совестливости как защите от непереносимых бессознательных тенденций, которые возбуждают страхи, злость и т. д. Отсюда появление в «я» интронегации, приводящей к истерии, бреду и т. п.

Третья картина дает уже более явные признаки инверсии цели побуждения для мужчины в сексуальном факторе. В векторе контактов картина инцестозной связи как показателя тенденции к консервативности. Такое противоречивое состояние приводит к наплыву истериоформных аффектов (*P*++), страха совести, депрессивных настроений. Как же справляется «я» с этим наплывом тяжелых аффектов? В *Sch* (— —), т. е. проективной негации, демонстрируется появление вымуштрованного «я» — как серого, безрадостного существования, которое адаптируется к реальности через отрицание своих сексуальных желаний.

Четвертая картина повторяет проблемы в трех векторах (*S*, *C*, *P*), а в «я», поскольку проблемы не решаются и человек не принимает своей природы, появляется тотальная проекция — 0: проективный паранойд с бредообразованием: мания преследования («инопланетяне»), отношения ущемления, слежения и т. д. Характерологические черты: чувство собственной неполноценности, неустойчивости, эмоциональной неустойчивости, маниакальной скандальности и вечного поиска объекта партисипации (отсюда и стремление к бродяжничеству). Мы видим картину закомплексованного человека, который подавлен страхом, связанным с бессознательными сексуальными тенденциями, но непринятие этого приводит к переносу страхов на «инопланетян» и попыткам бегства из дома.

Процентное соотношение *Dur* (21) к *Moll* (79) показывает преобладание женских тенденций, что для мужчины выступает показателем скрытой гомосексуальности. Индекс социальности немного выше нормы (58 %), что характерно для невротизированных личностей, подчиняющихся социальным нормам и опасющихся их переступить.

Исходя из формулы побуждений, составим пропорцию латентности:

$$\frac{P \text{ hy-}}{5} \quad \frac{S \text{ s-}}{2} \quad \frac{Sch \text{ p-}}{2} \quad \frac{C \text{ m+}}{2}.$$

Опасность связана с параноидальной структурой влечений, неустойчивостью психики.

• Случай пятый. Больной *O.*, 47 лет. Диагноз — шизофрения, приступообразная-прогредиентная. Галлюцинаторно-бредовые приступы.

Выдержки из эпикриза: Ранее от психических расстройств не лечился, припадков не было, наследственность неотягощена. Состояние резко изменилось недавно. Постоянно испытывает страх, не спит, слышит «голоса». Считает, что на него воздействуют соседи сверху, хотя там никто не живет. Боится оставаться один, тревожен, неусидчив, осторожен. Считает, что его дочь, будучи в сговоре с «соседями», затаила на него злобу, поэтому записала

его данные в компьютер и сейчас транслирует голоса соседей, «чувствует их воздействие».

По данным теста Люшера выявляется ригидность установок, внутренняя изоляция. Данные *hand-test*'а показывают, что к открытому агрессивному поведению больной не склонен.

Обратимся к анализу переднеплановых профилей по тесту Зонди (табл. 5). Первое тестирование показывает доминирование эротических потребностей с сомнением в предмете любви, отсутствие агрессии. В векторе контактов мы видим сомнения в контактах: личность еще цепляется за старый объект ($m+$), но уже готов к поиску нового ($d+$). Картина, типичная для ипохондриков. Такие картины «края» приводят к наплыву аффектов, аффективная сфера переполнена. При таком избытии аффектов душа на заднем плане охвачена паникой ($P-$), что и проявляется в поступках больного. В «я» — скованная навязчивостью проекция, Зонди называет такое «я» «дезертирующим». Проекция вызывает подозрения, что его преследуют; а навязчивость заставляет бежать, покидать «опасное» место, что соседствует с состоянием отчаяния.

Таблица 5

<i>S</i>		<i>P</i>		<i>Sch</i>		<i>C</i>	
<i>h</i>	<i>s</i>	<i>e</i>	<i>hy</i>	<i>k</i>	<i>p</i>	<i>d</i>	<i>m</i>
\pm	0	+	+	\pm	—	+	+
+	—	+	+	\pm	—	+	\pm
0	0	+	\pm	—!	—	+!!	—

Второе тестирование в $S(\pm)$ дает картину инверсии сексуального побуждения для мужчин (гомосексуальные наклонности). В факторе контактов — «неуверенное сцепление» как готовность к сцеплению и отрыву, депрессивным настроениям, связь такого рода всегда делает человека несчастным, в клинической психологии — тенденция к депрессии. В аффективном векторе продолжение истероидных аффектов (влияние депрессии), картина в «я» та же самая, что и в первом случае.

Такое продолжение неэффективных картин защиты приводит к разрядке в сексуальном факторе (3-е тестирование); неверность в связях с давлением ($C +!! -$) приводит к тому, что любой вид необходимости выйти на поиск вызывает угнетенное, депрессивное настроение. Переполненность аффектами сохраняется ($P + \pm$), но человек пытается скрыть это (на заднем плане — накопление тенденций «Каина»). Как же реагирует душа? Мы видим в *Sch* ($-! -$), что отказ от своих притязаний и бессознательных влечений, позволяющий адаптироваться, происходит благодаря отказу от проецированных желаний. Появляется вымуштрованное «я» со сверхдавлением как «показатель мании», которую мы и наблюдаем в течение болезни. Представляется, что в данном случае необходима аналитическая терапия — работа, ведущая к приятию самого себя, преодолению отчаяния без постоянной и жесткой социальной оценки.

Исходя из формулы побуждений, строим пропорцию латентности:

$$\frac{Sch\ p-}{7} \quad \frac{P\ e+}{3} \quad \frac{C\ d+!}{3} \quad \frac{S\ h0+}{1}.$$

В данном случае реальная опасность связана с развитием шизофрении.

• Случай шестой. Больной *H.*, 47 лет. Диагноз — периодическая шизофрения с аффективными нарушениями.

Больной обратился по поводу депрессии. Жалобы на часто возникающие периоды пониженного настроения, нежелания что-либо делать: лежал в постели, не выходил на работу. Часто испытывает тревогу, беспокойство, мнительность. Отмечает сложности при сосредоточении в беседах, работе, «теряет память», ощущает «пустоту в голове».

По данным теста Люшера выявляется сенситивность, напряженная настороженность, стремление к безопасности, спокойной обстановке, уходу от конфликтов. *Hand-test* показал большой процент ответов категории *Des* и *Act*, что говорит о снижении значимости социума в жизни человека, преобладании размышлений

перед активностью. MMPI свидетельствует об ипохондрической направленности, тревожности, беспокойстве о состоянии здоровья при одновременном снижении контактов, неприятии социальных установок, пренебрежении к социальным нормам, что подтверждает данные *hand-test*'а. Нарушение социальной адаптации связано с ощущением внутреннего дискомфорта (см. переднеплановые профили в табл. 6).

Таблица 6

<i>S</i>		<i>P</i>		<i>Sch</i>		<i>C</i>	
<i>h</i>	<i>s</i>	<i>e</i>	<i>hy</i>	<i>k</i>	<i>p</i>	<i>d</i>	<i>m</i>
+	±	—	—	0	—	0	+!!
+	±	+	—!	0	+	0	0
+	±	+	—	—	±	0	+

По тесту Зонди мы видим неизменную картину во всех тестированиях по сексуальному вектору, которая показывает склонность к нормальной чувственной сексуальности, сплавленной с пассивностью, тенденциями к садомазохизму. В первом тестировании вектор *C* (0 +!!) указывает на оральные мании. Все приводит к внутренней аффективной панике, наводнению аффектами. «Я»-картина — это параноидное «я» с тяжелым неврозом акцептации (*m*+!!). Во втором тестировании наблюдаем дезинтеграцию в контактах, бессознательное желание спрятаться от всех, что подтверждается и в *hy* (—!). Картина в «я» — это картина крушения связей, возможно, наличие латентной гомосексуальности. Наконец, в третьем тестировании появляется картина *Sch* (— ±) — сдерживаемая проекция, тенденция к деперсонализации людей: личность отчуждает себя от реального мира и не в состоянии решиться выйти в общество.

В гендерном показателе (%) мы видим выраженное преобладание фактора *Moll* (*Dur* = 30, *Moll* = 70), что свидетельствует о доминировании в психике женского начала «я». Между тем по данным MMPI наблюдается преобладание фактора *Moll*: больной *H*. бессознательно пытается компенсировать это нарочито мужским стилем поведения. Однако эти чисто внешние и не всегда удачные

поведенческие проявления не соответствуют внутренним бессознательным потребностям, что, возможно, является причиной самонеприятия, попыток отгородиться, уйти от внешнего мира во внутренний мир ирреальных фантазий.

• Случай седьмой. *Больной Ш., 20 лет.* Это исследование было проведено нами в 2005 г. (так же как и все последующие с больными с разной этиологией).

Диагноз — шизофрения. Закончил 8 классов, с 6-го класса находился на домашнем обучении. В настоящее время живет с мамой и бабушкой. Кроме узкого круга родных и соседей, контактов не имеет. Ориентируется в окружающей действительности. Случаются вспышки ярости, агрессии, была попытка нападения на бабушку с ножом, после чего развился страх любых телесных повреждений. После вспышки, как правило, больной раскаивается, просит прощения. Часто высказывает суицидальные мысли. Говорит, что его привлекают мужчины, шутит по этому поводу, жалеет, что не сможет иметь жену и детей, хотя иллюзия, что когда-нибудь он сможет это сделать, присутствует.

Обратимся к содержанию картин, полученных при тестировании с помощью теста Зонди (см. переднеплановые профили в табл. 7).

Практически только в первой картине в сексуальном факторе мы встречаем картину нормальной сексуальности для мужчин.

Таблица 7

<i>S</i>		<i>P</i>		<i>Sch</i>		<i>C</i>	
<i>h</i>	<i>s</i>	<i>e</i>	<i>hy</i>	<i>k</i>	<i>p</i>	<i>d</i>	<i>m</i>
+	+	±	—	0	+	—	±
0	0	+	—	—	+!!	—!	±
±	—	+	0	—	+	0	—
±	—	+!	0	0	+	—	+
+	0	0	—	—	+	±	—
±	—	+	0	0	+!	0	±
±	—	+	—	0	+	—	±

Больше эта картина не появлялась. Вектор контактов демонстрирует картину инцестозной несчастливой связи с желанием оторваться. Мы подчеркивали, что действительного многообразия связей у человека не существует. В векторе аффектов идет накопление грубых аффектов и одновременно существуют тенденции совестливости, стыда, раскаяния, личность страдает от неразрешимости этической дилеммы. Данная картина «я», как мы видим, встречается довольно-таки часто (4 раза из 7), даже с усилением. Этот показатель тотальной инфляции, удвоения «я», одержимости клинически проявляется как показатель латентной гомосексуальности.

Во втором тестировании картина в *S* — это стадия разрядки, но в контактах продолжает наблюдаться усиление несчастливой связи, в *P* остаются тенденции «Авеля», дилемма разрешается в сторону скрытия собственной природы, усиливаются совестливые мотивы. Картина в «я» — клинически показатель кататонической шизофрении.

Начиная с третьего тестирования в сексуальном векторе появляются картины, показывающие женственные тенденции, отсутствие явного объекта любви, желание подчинения. Основные проблемы — проблемы контактов. Здесь появляются картины разрыва всех связей с миром (одиночество, бесприютность), картины инцестозной связи, блокирования связей или несчастливой, безнадёжной связи.

Что касается защит, то доминирующая картина в аффективном векторе — картина сокрытия, «авелевские» тенденции, сенситивный страх отношений, фобии и т. п. Доминирующая картина в «я» — тотальная инфляция, предполагающая склонность быть всяким, латентная би- и гомосексуальность.

Происходит накопление сексуальной агрессии, садизма. В контактах — неспособность удержать объект, т. е. невозможность выстроить любые отношения. Возникает опасность развития аутичной шизофрении.

Пропорция латентности:

$$\frac{Sch\ p+!}{6} \quad \frac{C\ d-}{4} \quad \frac{P\ e+}{4} \quad \frac{S\ s-}{2}.$$

Класс опасностей подчеркивает наличие тенденции к насилию, убийству, возможно — самоубийству. Неустойчивость психики с перепадами настроения от пугливости до агрессии и скандальности.

Психосексуальные пропорции по методу *Dur* и *Moll* — это 1 : 4. (в векторах *P* и *Sch* соответственно 0 : 7 и 0 : 10. Таким образом, мы видим указание на гомосексуальную природу больного. Индекс социальности 51,5 % (при норме от 40 до 50 %), т. е. чуть выше нормы.

Итак, рассматривая протоколы больных шизофренией, выделим некие общие тенденции, проявляющиеся в бессознательном как реакции на подобные состояния болезни, связанные с течением и переживанием этой болезни ведущие к изменению картин как показателей изменения состояния больных. Механизмы, заложенные в бессознательном, воздействуют на изменение судьбы больного. Как нам представляется, с помощью данного теста можно попытаться выявить общие тенденции механизма проявления бессознательного в ситуации переживания заболевания шизофренией.

1. Ригидность психики. Постоянно в картинах этих больных появляются одни и те же защитные механизмы и в аффективном векторе и в векторе «я». В первом случае — тенденция уйти во внешние моральные и этические рамки, «спрятаться» за формальное следование этим нормам. В «я» чаще всего повторяются картины сдержанного и параноидального «я», так или иначе демонстрирующие слабость «я».

2. Одинаковые защитные механизмы бессознательно выявляется и на уровне аффектов, т. е. на уровне психики, и в «я», т. е. на уровне души.

Тем самым бессознательное создает и «тиражирует» один и тот же путь в болезнь: слабость «я» и попытка демонстрации своей «нормальности» через принятие и формальное следование этическим и моральным константам группы, к которой человек принадлежит.

3. Почему бессознательно демонстративно подчеркивается эта нормативность? Если внимательно присмотреться к аффективным картинам больных, то мы сможем пронаблюдать наплыв страхов

различной природы. Страх болезни, а в связи с ним и страхи изменения положения в социальном, семейном, профессиональном планах жизни манифестируют стремление «быть нормальным», быть приемлемым через эту демонстрацию устойчивых, привычных форм поведения. Бессознательное знание в форме интуиции, в форме совести подсказывает путь, способствующий сохранению личности. Через эти формы бессознательного знания этические и моральные константы передают внутриэтническое распределение культурных форм поведения, следование которым позволяет человеку быть принятым в социальной среде, а тем самым и самому чувствовать себя увереннее, как бы преодолевая болезнь. Очевидно, что сами «энергетические» источники этих констант должны находиться не вовне, а внутри группы, чтобы быть воспринятыми. То, что человек в критической ситуации (а болезнь шизофрении, безусловно, является критической для человека ситуацией) бессознательно обращается к защитным механизмам этноса, группы, является показательным. Формирование личностного сознания больного представляет собой трансформацию деятельности бессознательных защитных механизмов его группы, его этноса.

Человек рождается в роде, живет и возвращает роду «авансы и долги». Вырвать себя из рода — значит лишиться себя жизни и «отрубить сук, на котором сидишь», что равносильно самоубийству. Безродность деструктивна.

Поэтому человек так страстно стремится обрести родство, даже если у него обрублены корни. Оставленные в роддомах и пристроенные в интернатах дети убеждены, что где-то живет их мама, так как мать — это «родовое». Обрести утраченное родовое — счастье любого сироты. Родство укрепляет, укореняет человека, дает силу. Но взамен род «требует» принятия и выполнения тех констант, которые его и формируют. И больной бессознательно стремится к демонстрации родовых норм и правил, чтобы не быть отброшенным, покинутым, одиноким.

4. Больные шизофренией демонстрируют расщепление сознания на амбивалентные тенденции, которые они не могут примирить. При этом практически у всех больных прослеживается тен-

денция к нарушению сексуальной ориентации — инфантильная сексуальность и склонность к гомосексуализму. Это связано, вероятно, с нарушением идентификации. Круг взаимоотношений у большинства обследуемых — женский, отец отсутствует или отношение к нему негативное. При условии, как показало исследование, слабого, аутичного «я» идентификация происходит с женской ролью, женским стилем поведения. Кроме того, расщепление и изменение сексуальной направленности бессознательно, скорее всего, активизирует природу «анимы», пытаясь каким-то образом адаптировать человека в ситуации болезни.

Чтобы убедиться, действительно ли таковы тенденции проявления бессознательного в ситуации шизофрении, обратимся к протоколам по тесту Зонди, проведенному с людьми, имеющими другую этиологию болезни: эписиндром, обсессивно-компульсивное расстройство, заболевание сифилисом, язвенная болезнь и пищевая аддикция. Следует оговориться, что выбор был сделан случайно, и группа людей по каждой этиологии не является статистически значимой. Но это не суть важно, главное, мы хотели посмотреть, какие тенденции намечаются в этой группе и будут ли они отличаться от тенденций проявления бессознательного в группе больных шизофренией.

• Если обратиться к десяти протоколам обследования *больной О.*, 23 лет, с эписиндромом, то проблемы проявились прежде всего в векторе контактов: блокирование контактов, переживание несчастливой связи и болезненной приверженности к потерянно-му объекту. Защиты связаны с доминированием этической цензуры, совести и утаиванием себя. Класс опасностей

$$\frac{Sch\ p+}{7} \quad \frac{S\ h+}{6} \quad \frac{P\ e+}{3} \quad \frac{C\ m-!}{1}$$

связан с кризисом дуальности, импульсивной навязчивостью, опасностью развития шизофрении. Индекс социальности в норме — 47,8 %. Соотношение *Dur* и *Moll* — 28,3 и 71,7 %, что свидетельствует о нормальной женской психосексуальности.

• *Больная Л.*, 43 лет. Диагноз — F42.1: обсессивно-компульсивное расстройство. Преимущественно компульсивные действия.

Госпитализирована по причине повышенной тревожности, навязчивых мыслей, внезапно возникающих приступов страха, конфликтного поведения. Проведенное исследование показало, что для данной больной ЭКП в большей степени сходится с передним профилем, поэтому его мы и будем принимать во внимание в большей степени. Данные ППП показывают, что сложности, которые возникают и переживаются больной Л. связаны с ее неумением наладить контакты с окружающими. Она одержима постоянным поиском объекта, с которым можно было бы выжить и в то же время не может ни с кем наладить отношения. Проблемы во взаимоотношениях с мужчинами, постоянные конфликты с родственниками, коллегами, знакомыми, амбивалентность в контактах приводят к тому, что картина депрессии C_{\pm} постоянно повторяется в картинах вектора контактов. Защита: внешнее превалирование тенденций к скромности, совестливости при сильном давлении и накоплении злобных тенденций, ярости, злости, зависти, что и проявляется в конфликтном поведении. Вытесненное, невротическое-«я» ($Sch-! 0$) приводит к вытеснению всех притязаний, попадающих в «я». Развитие личности связано с сексуальным кризисом и сложностями с установлением контактов, притязания на значительность сталкиваются с неумением построить контакты с людьми.

Класс опасностей ($C d+$) связан с вечным поиском, ничем не удовлетворяемым желанием искать. Невозможность построить постоянные связи с объектом, господство нереальных представлений. Реальная опасность развития депрессии.

• *Больная Н., 72 лет*, с аналогичным диагнозом: обсессивно-компульсивное расстройство. Пограничная личностная организация, плавающая тревога. Госпитализирована по причине повышенной тревожности, навязчивых мыслей и действий, частого беспричинного беспокойства, множественной размытой соматической симптоматики.

Данные по тесту Зонди свидетельствуют, что ЭКП в большей степени сходится с ППП, что свидетельствует о свойственной человеку картине, которая реально проявляется в поведении. Данные теста показывают сублимацию сексуальной активности, что скорее всего связано с возрастом больной.

Так же, как и в предыдущем случае, наибольшие проблемы связаны с контактами. Картина $C\pm$ как наиболее часто встречающаяся в протоколах свидетельствует о симбиотических связях со взрослым сыном. В то же время инцестозная связь вызывает чувство, что субъект связи утрачен, но личность не может жить без этого утраченного объекта ($m\pm$). Интроецировав утраченный объект ($Sch+ 0$), личность стала настолько «верной объекту», что ищет только этот объект и неспособна к какому-либо компромиссу. Отсюда и возникновение депрессии. В аффективном факторе мы видим картины паники с желанием искупить вину ($P\pm! -$) — «Каин», который желает искупить свою вину. В «я» мы видим картины, показывающие желание быть всем, присвоить себе мир, а также страсть к нарциссизму.

Пропорции латентности

$$\frac{S s-!}{2} \quad \frac{P hy\pm}{2} \quad \frac{Sch k\pm}{2}$$

свидетельствуют о разрядении опасностей, действительно симптоматические факторы в формуле побуждений $e 6$, $hy 4$, $h 4$ показывают пути, которыми пользуется личность для снятия напряжения: показное морализаторство, поучения, нравоучения, припадки.

Индекс социальности значительно превышает норму (55 %), что свидетельствует о преобладании запретов, гипертрофированности совести у невротиков. Значительное превышение уровня *Moll* над *Dur* (соотношение 70 : 30 %) демонстрирует преобладание женского начала над мужским, поведение, связанное с гиперопекой, одержимостью заботой, показной жертвенностью, что в сочетании с морализаторством осложняет отношения с близкими. А для такой личности, у которой проявляются явно выраженные симбиотические тенденции, осложненные ею же отношения способствуют возникновению психического расстройства.

Таким образом, мы видим здесь, так же как и в предыдущем случае, стремление быть центром мира, при этом желание быть всем сопровождается неумением построить отношения с людьми, что приводит к тревожности, повышенной конфликтности и появлению размытости соматической симптоматики.

• *Больная 3., 22 лет.* Пациентка жалуется на периодически появляющуюся пищевую зависимость.

Протоколы то тесту Зонди показывают другой случай нарушения контактов у пациентки. Эти нарушения ($C\pm$, $+$) проявляются в «залипании» на объекте, страхе его потери, чрезвычайной эмоциональной зависимости от мужа. В сексуальном векторе — картины $S\pm$, показывающие потребность в персональной любви и привязанности с пассивной самоотдачей. Чрезмерная привязанность и страх потери приводят к наводнению аффективной сферы ($P-0$) негативными чувствами — яростью, гневом и т. д. В «я» ($Sch-$, \pm), в связи с переполнением противоречивыми аффектами, ощущение отчужденности, покинутости и депрессии. Все это приводит к тому, что в сексуальной сфере ($S--$) — вытеснение сексуальности, в контактах остаются те же тенденции, что приводит к разрядке всех аффектов, а в «я» — к меланхолии и депрессии. При 10-кратном тестировании мы видим «приливы» таких картин с попытками изменить что-то в контактах, что связано с мыслью о поисках нового объекта, но затем эмоциональная зависимость от старого объекта (мужа) приводит к отказу от собственных желаний, торможению и вытеснению, обесцениванию своих желаний. Потребность в партисипации, проекция всемогущества приводят к недооценке себя, недоверию, нехватке сил, что приводит к периодически появляющимся вспышкам отрицательным аффектов, проявляющихся в проективной негации ($Sch--$), ведущей к изменению в образе жизни, в данном случае — к перееданию, пищевой аддикции.

Таким образом, во всех этих случаях мы видим несколько иные тенденции действия механизмов бессознательного. Недостаточно сильное «я» с неудержимым желанием личности быть всем и иметь все приводит к ситуациям, в которых нарушаются контакты с окружающими, при всем том, что личность настроена на эти контакты. Бессознательно личность пытается предстать нормативным субъектом, и даже не только предстать таковым, но и выступать «социальным примером», поучая других. Это приводит к тому, что еще больше разрушает отношения как с близкими, так и с коллегами,

вызывая различные патологии от синдромов обсессивно-компульсионного расстройства до различного рода аддикций.

Обратимся к некоторым случаям переживания личностью соматических заболеваний.

• *Больная В., 46 лет*, предприниматель. В анамнезе — частые приступы язвенной болезни желудка. Как известно, язвенная болезнь по своему происхождению чаще всего связана с переживаниями, с которыми человек не смог справиться, она носит стрессовый характер. Поэтому анализ таких больных по методу Зонди представляется возможным, поскольку позволяет посмотреть те слабости «я» и защитные механизмы, которые способствуют формированию язвенной болезни как соматического «ответа» на сложности и переживания жизни.

Анализ 10-кратного тестирования этой больной показал картину трудностей переносимости той социальной роли, которую человек пытается исполнять. Действительно, картины практически остаются неизменными. В сексуальном векторе — нормальная женская сексуальность. В векторе контактов в первом тестировании — картина зрелости отношений, устойчивое распределение внимания. В аффективном векторе на протяжении всего цикла тестирования остается практически одна картина ($P-$ —) — картина внутренней паники как переживания экзистенциальной опасности, тех сверхсильных раздражителей, которые парализуют личность. Личность переживает жизненную ситуацию как неприятное подавление. С чем же это связано? Картина внутренней паники, на наш взгляд, может пониматься как переживание экзистенциальных стрессов исходя из анализа картин в «я». Действительно, основные стремления в душе (вектор Sch) показывают напряжение, связанное с желанием быть всем, маниакальное стремление к могуществу в бытии. Картина ($Sch\ 0, \pm$), которую Зонди называет «женским кастрированным “я”», также пропитана противоречивыми тенденциями: хочет действовать как мужчина, но оставаться женщиной. Стремление «быть всем», стремление работать по мужскому сценарию, имея сугубо женскую природу, приводит

к сложностям, стрессам и, как результат, к болезням стресса — язве желудка.

Наконец, хотелось бы обратиться к анализу переживаний в связи с такой социальной болезнью, как сифилис.

Больной С. Н., 38 лет. Из истории болезни: четвертый раз находится на лечении в кожно-венерологическом диспансере, диагноз — сифилис. Разведен, имеет дочь, живет с матерью, отца никогда не видел. Младший брат покончил жизнь самоубийством, выбросившись с балкона (думал, что убил жену, хотя она во время драки, упав, потеряла сознание). Старшего брата зарубила жена.

Имеет нерегулярные, случайные связи, пьет, отношение к здоровью пренебрежительное, не имеет интересов или хобби.

Было проведено 7 тестирований. В первом тестировании в сексуальном векторе — доминирование стремления к персональной любви при отсутствии партнера ($S + 0$) и при отсутствии желания к поиску постоянного партнера ($C 0 +$), при этом $m+$ указывает на оральные мании — страстное желание пить, курить. Аффективный вектор показывает картину внутренней паники и в шизоформном факторе $Sch \pm, \pm$, т. е. «я», предчувствующее катастрофу, готовящееся к выбору судьбы. Второе тестирование демонстрирует этот выбор. В сексуальном векторе появляется картина, которая уже практически не меняется и в последующих тестированиях, только повторяется со сверхдавлением, т. е. принимает болезненный характер. Итак, в сексуальном векторе наблюдаем картину женской сексуальности, для мужчины это инверсия побуждения как показатель гомосексуальных наклонностей, что подтверждается и картинами в «я» ($Sch - 0$). Аффективная сфера показывает картины внутренней паники и доминирования «авелевских» тенденций, сопровождающиеся картиной серого, вымуштрованного «я» ($Sch - -$), не прихотливого в сексуальной жизни, всегда готового вступить в новую половую связь. Человек не добрый, но и не злой, дисциплинированный (индекс социальности — 41,4 %, норма), мир его мрачно реалистичен, однако в стрессовых состояниях способен внезапно измениться (на заднем плане $Sch + +$). Соотношение Dur к $Moll$ — 1 : 2, что свидетельствует о женском начале, а так-

же может свидетельствовать о подавленной склонности к гомосексуализму.

Таким образом, слабость в сексуальном векторе, гомосексуальные наклонности, ведущие к неразборчивости в связях, приводят к слабому «я» и деформации личности.

• *Больная Е., 31 года*, диагноз — сифилис. Незамужняя, живет с сожителем, беременность 36—37 недель. Имеет дочь, которая живет с ее мамой, с которой у больной натянутые отношения. Е. имеет неполное среднее образование, не работает.

Если посмотреть на все картины, полученные в 7-кратном тестировании, то можно отметить их повторяемость, что в определенном смысле напоминает такую же повторяемость картин в тестировании больных шизофренией. Ригидность психики у данной больной, на наш взгляд, связана с неразвитостью ее в социальном плане: не работает, не имеет образования, не воспитывает своего ребенка, вторая беременность при заболевании сифилисом.

Итак, перейдем к анализу картин. В сексуальном векторе мы видим картину обычной женской сексуальности, с излишней пассивностью в поведении, в любви, что в вместе с картиной неразборчивости в связях ($C+ +$) дает картину защиты в аффектах как доминирование моральной цезуры с сомнением: человек не знает, утаивать себя или демонстрировать при отсутствии этического тормоза, т. е. человек потерял критерий, что хорошо и что плохо. Картина навязчивого «я».

В сексуальном векторе остается та же картина, а в векторе контактов появляется картина, которая остается постоянной ($C+!! -$). Это картина неверности в связях, обрыва связей и попытки поиска, причем разрыв связей с матерью, семьей, что может вызывать угнетенное, депрессивное настроение, поскольку человек бессознательно ищет уже утраченное. В «я» картина деформации и нарушения поведения человека во всех областях. Кроме того, в «я» встречаем картины вытесненного невротического «я», что связано с сексуальными кризисами, различными сексуальными нарушениями.

Пропорция латентности как показатель неудовлетворенной потребности связана с классом Pe — как накопление гнева, ярости, ненависти.

Таким образом, прежде всего неверность в связях, так же как и в первом случае, приводит к тому, что люди вступают в случайные связи. При этом пассивность, подчиненность в сексуальном поведении, мазохистские тенденции в поведении приводят к невозможности справиться с трудностями, к формированию деформации личности.

Итак, тест Зонди позволяет выявить тенденции в бессознательном. Во-первых, как построение защитных механизмов личности. Уход в болезнь в данном случае проявляется также как механизм, демонстрирующий слабость «я». Во-вторых, тест показывает устойчивость тенденций, проявляющихся в том или ином векторе, становясь основой проявления и формирования черт характера, форм общения человека. В-третьих, защищаясь от отношения общества к психической болезни, больной бессознательно старается соответствовать в своем поведении нормативным требованиям группы, получая от бессознательного «информацию» в виде знаков совести, доминирования совести в размышлениях о себе. Исключение составляют люди, имеющие серьезные нарушения в контактах с окружающими, что проявляется в ощущении себя больными как абсолютно достаточных, неких «гуру», либо у больных «социальными» заболеваниями, где разрушение личности связано с разрушением социальной основы взаимоотношений и норм поведения, у наших больных — с разрушением семейных устоев, несчастливой семьей и т. д. Безусловно, требуется более обширные исследования, но по крайней мере область и проблемы исследования обозначены. И связаны они с пониманием роли семьи, семейного и родового опыта в проявлениях тенденций бессознательного.

Исследование построения жизненных сценариев женщин Севера

Идея о влиянии бессознательно включенного родового и семейного опыта на судьбу и перспективу планов на будущее проверялась нами в исследовании построения жизненного сценария

женщин, проживающих в малом северном городе Пыть-Ях, где женщины составляют меньшинство населения, что объясняется вахтовым методом производства. Исследование проводилось в 2000 г. под руководством авторов этой книги, в нем принимала участие И. С. Качусова. В исследовании были использованы следующие методы: анкетирование, тест Зонди, методика ММРІ, тематический апперцептивный тест (ТАТ). С помощью анкет было опрошено 70 женщин в возрасте от 27 до 50 лет. Время проживания на Севере — 11—14 лет, 88,6 % женщин работающие, 81,4 % замужем, большинство из них имеют детей. Примерно каждая третья (32,9 %) имеет высшее образование, остальные — среднее специальное. По результатам анкетирования для более глубокого исследования содержательного аспекта жизненных сценариев было отобрано 11 женщин, с которыми были проведены методики исследования личности Зонди, ММРІ, ТАТ.

Жизненный сценарий является для личности своеобразным способом реализации «я», нахождения возможностей экстерииоризации своей сущности. В то же время самореализация личности в структуре сценария выступает как направленность жизненной стратегии, проявление личностных представлений и образов. Причем самореализация зависит не только от уровня развитости личности и ее потребностей, но и от реальной социальной ситуации. В условиях внешнего ограничения самореализации личности либо усиливается поисковая активность (нахождение новых позитивных способов проявления самости), либо возрастает внутренняя напряженность, которая находит выход в соматических расстройствах или искаженных формах самореализации (различные формы асоциального поведения). Выбор небольшого северного города был обусловлен необходимостью наличия условий внешнего ограничения, где в силу социальных и географических причин ограничены возможности самореализации. Кроме того, предполагалось, что с помощью теста Зонди нам удастся выявить влияние прежних семейных, родовых установок на построение сценария жизни, ожидание будущего построения жизни.

Особенности жизни на Севере с его достаточно сложной и тяжелой средой обитания существенно влияет на формирование

жизненного сценария. Геоклиматические условия — континентальный климат, долгая суровая зима, короткое жаркое лето, короткий световой день в течение продолжительного времени, малое число солнечных дней в году, короткий вегетационный период для развития растений и болотистые почвы, делающие невозможным земледелие, преимущественно внешнее снабжение всем необходимым для жизни, пришлое население (мигранты первого поколения), занятое в основном на нефтедобыче, ведущейся вахтовым методом, — все это предполагает кратковременность проживания. Ранее большинство мигрантов были жителями Дагестана, Украины и Казахстана, сейчас усилился процент беженцев из районов Кавказа.

Специфические геоклиматические условия влияют на действие механизмов хронического биопсихофизиологического стресса у жителей города. Недостаточная возможность для реализации форм позитивной регуляции биотонуса организма, восстановления энергетического и душевного потенциала подкрепляется дефицитностью пищевого рациона горожан. Природно-географические и другие факторы определяют специфику как процесса социализации, так и способа конструирования мира. Что касается жизненного сценария, то социальные и геоклиматические факторы влияют на изменение жизненной среды: перемена места жительства, желание покинуть неблагоприятные зоны.

Особенности демографической структуры населения города и ее динамики также влияют на формирование жизненного сценария. Интенсивные миграционные потоки, расположение города на пересечении крупных транспортных магистралей затрудняют процесс долгосрочного планирования. Недостаточность в населении доли старших возрастов, пенсионеров приводит к эффекту «разрыва поколений». Личная и бытовая неустроенность значительной части горожан определяют их психологическую неудовлетворенность, «внешне» ориентированный образ жизни. Довольно однородный социальный состав населения обедняет общение. Вследствие слабой социально-профессиональной и культурной дифференциации, объясняемой спецификой производства (нефтегазодобыча), процесс усвоения социальных ролей становится од-

нобоким, снижается социальная гибкость и адаптивность в иной среде. Человек в таком городе чаще всего ограничивается дихотомической связью «работа — дом».

Можно отметить особую организацию режима труда и отдыха значительной части населения — напряженный вахтовый метод работы в условиях сложных метеопатогенных факторов. Отсутствие необходимых условий для полноценного отдыха, особенно жизни вахтовиков привели к тому, что такой режим жизнедеятельности оказался крепко «сцепленным» с алкоголизацией. Что касается жизненных сценариев женщин Севера, то этот фактор в какой-то степени определяет негативную оценку мужской части населения, что и влияет на смысловое и целевое содержания сценария.

Недостаточное количество современного благоустроенного жилья обуславливает нацеленность жизненного сценария прежде всего на достижение материального благополучия, комфортных бытовых условий.

Эти факторы способствуют формированию у значительной части горожан особой, специфической для северных городов психологической установки, которую можно определить как психологию временности. Она характеризуется недостаточной связью основных смысловых, жизненных целей и задач с жизнью в городе, переносом времени («отставленностью») их решения на неопределенное будущее, связываемое в основном с переездом на «большую землю». Это приводит к нежеланию обустраивать жизнь в городе, создавать семью, заводить детей, вызывает пессимистическую оценку будущего, даже страх перед ним.

Внешняя изолированность города приводит к сближению контактов, делает общение более тесным (феномен «малой земли»), дружба и приятельство дифференцируются слабо. Возрастает межличностная напряженность, превалируют аффективные формы поведения: повышенная агрессивность, раздражительность и т. п.

Однобокость развития производства в городе осложняет проблему трудоустройства женского населения, затрудняет процесс их самореализации. Большинство женщин, желающих найти ра-

боту, не могут реализовать себя в профессиональной сфере, что вызывает нарастание депрессионных настроений.

В анкетном опросе о значимости смысла жизни 97 % женщин отметили важность осознания осмысленности жизни для себя. При этом осмысленность была связана в первую очередь с направленностью на других («отдать другим заботу, внимание, любовь»; «воспитание детей»). Стремление реализовать себя в другом выступает целевой установкой, обеспечивающей вариабельность социальных ролей и в то же время снижает личностную тревожность за счет удовлетворения потребности в партисипации как способе избежать одиночества. 68,6 % опрошенных женщин видят смысл жизни в детях, 32,9 % — в чувстве необходимости другим людям, 26,6 % — в профессиональной карьере, работе, творчестве. Таким образом, женщины в процессе самоопределения и самовосприятия руководствуются чувством привязанности, степенью личностной близости с другими людьми, т. е. определяют свое место через систему взаимоотношений с окружающими, через их оценку.

92,9 % женщин отметили, что их представление о смысле жизни меняется с возрастом, с опытом: «меняются ценности», «появляется мудрость, опыт», «меньше внимания обращаешь на мелочи» (27,2 %); «больше думаешь о будущем детей, о семье, заботаешься о родителях» (20 %); «меняется в сторону духовности, осознания реальности и прожитого», «появляется желание жить» (10 %).

Мы задавали вопрос о причинах переезда женщин на Север. Чуть более половины опрошенных (55,7 %) в качестве причины переезда называют неблагоприятную социально-экономическую ситуацию на прежнем месте жительства и желание улучшить свои материальные условия жизни, 22,9 % опрошенных в качестве основной причины переезда назвали желание начать самостоятельную жизнь; 8,6 % рассматривали переезд как способ решения семейных проблем; 5,7 % указали на романтические устремления и столько же — на переезд к родственникам, мужьям.

Мы рассматриваем переезд в небольшой северный город как способность к изменению жизненной линии, как важный жизненный поворот, как фактор, проясняющий сценарий личности. Сам

переезд выступает способом преодоления либо внешних проблем, либо внутренних противоречий. При этом следует отметить, что чаще инициаторами переезда на Север были мужчины, так как малые северные города создавались на основе вахтовых поселков. Переезд женщин не был личностно мотивирован. Она была в подчиненной позиции, действовала под влиянием внешнего стимула (сохранение семьи, улучшение материального положения), что уменьшало внутреннюю мотивацию. Отсутствие внутренней мотивации приводит к активизации старых, усвоенных в детстве типов поведения и аффективным реакциям. В условиях Севера, где необходимы мужские специальности, профессиональная самореализация для женщин в основном стала затруднительной, если не невозможной, что не давало ощущения психологического благополучия.

Согласно оценке опрошенных, самое большое влияние на становление и осмысление смысла жизни оказывают установки родителей (либо их пример), полученные в детстве. Далее, в порядке убывания, идут: общение с педагогами, общение с авторитетными взрослыми, собственный жизненный опыт, общение со сверстниками, чтение литературы, просмотр телепередач, влияние средств массовой коммуникации, религия. Так или иначе, основным формирующим фактором является взаимоотношение со старшими взрослыми, выступающими в качестве носителей социального опыта и обеспечивающими социализацию индивида. В этом городе проживает немного людей старшего возраста, и можно предположить, как мы уже упоминали, существование эффекта «разрыва поколений», что, безусловно, не может не сказаться на процессе социализации, на формировании жизненного сценария личности.

Мы выделили две группы женщин на основании причин их переезда на Север. Первая группа женщин — это женщины, переехавшие на север в школьном возрасте вместе с родителями. Жизненные сценарии этих женщин формировались в этих условиях малого северного города. Вторая группа женщин — это женщины, приехавшие на Север уже в зрелом возрасте вслед за мужьями, основная причина — получение материальных благ. Жизненные сценарии женщин второй группы были сформированы еще

под влиянием прежних условий жизни, на прежнем месте жительства. Если рассматривать переезд на север фактором, меняющим жизнь, то для этих женщин переезд послужил своеобразным уходом в другое, в самостоятельность. Позднее сама жизнь здесь внесла изменения в структуру женских сценариев.

При внешнем сходстве параметров жизненного сценария — работа, семья, дети, учеба, жилищные условия — способы их реализации, «техники» бытия в сценариях женщин этих групп различны.

Остановимся на характеристике шести жизненных сценариев первой группы женщин, выросших в маленьком северном городе, полученной с помощью тестов Зонди, ММПИ, ТАТ.

- Более подробно остановимся на характеристике данных по тестам *Светланы III., 27 лет*. Она переехала на Север 18 лет назад вместе с родителями, сейчас живет с ними. Имеет среднее специальное образование (экономическое), работает на частном предприятии, заочно учится на экономическом факультете. Разведена, имеет шестилетнего сына, бывший муж (наркоман) отбывает наказание в местах лишения свободы.

Жалуется на бессонницу, навязчивые мысли, невозможность разрешить проблемы на работе.

Обратимся к данным тестов (см. переднеплановые профили в табл. 8).

В ходе анализа 10-кратного тестирования по методике Зонди нами были получены следующие картины: в первом тестировании в сексуальном векторе мы видим доминирование персональной любви; в векторе контактов (С–) — их блокирование, господство ирреальной связи, т. е. человек тянется к объекту, который уже потерян, человек «заблудился» в собственном одиночестве. В аффективном векторе — амбивалентные тенденции, этический скептицизм, картина паники с бессознательным стремлением взять на себя вину за случившееся. В «я» основная черта — сдержанность, скованность всех чувств, что провоцирует функциональные нарушения во всех областях жизни — в сексуальной, в еде и т. д.

Таблица 8

<i>S</i>		<i>P</i>		<i>Sch</i>		<i>C</i>	
<i>h</i>	<i>s</i>	<i>e</i>	<i>hy</i>	<i>k</i>	<i>p</i>	<i>d</i>	<i>m</i>
+	0	±	—	—	+	—	—
—	0	±	—	—	+	0	±
—	+	—	—	—	+	0	+
0	0	±	—	—	+	0	±
±	0	—	—	—	+	0	—
±	0	—	0	—	+	0	+
—	0	—	—	—	+	+	±
±	0	—	—	—	+	0	+
±!	0	0	+	—	+	0	+
—	0	±	—	—	+	0	±

Далее мы видим, что в сексуальном факторе исчезает доминирование персональной любви и появляется тенденция абстрактной любви к человечеству, гуманистическая направленность как сублимация сексуальных стремлений либо тенденция сомнения, что из этого предпочесть. Таким образом, мы видим отсутствие активности, напористости, фактор *s* — нулевой. Изменения в состоянии более всего связаны с изменением в векторе контактов. Человек пытается каким-либо образом избавиться от ирреальной привязанности. И во втором тестировании мы видим в этом векторе появление сомнений: оторваться, отделиться или, напротив, остаться в таком состоянии. В любом случае такая картина показательна для несчастливой, безрадостной связи. Состояние внутренней паники остается, а в душе (*Sch* — +!) происходит усиление картины сдерживания, что является характерной картиной области невротизма. Фактически, как показывает табл. 8, картина невротизма остается господствующей для данной женщины, так же как и состояние внутренней аффективной паники.

Мы видим, что картина в векторе контактов меняется от стремления прикрепиться к объекту до сомнения в этом. Это связано

с тем, что женщина одинока, муж в тюрьме, и она оказалась в зависимости от родителей, помогающих ей с ребенком, тем более что она еще студентка-заочница. Уйти, жить самостоятельно, она не может ($s = 0$). Как только она попыталась настроиться на разрыв связей, на изменение ситуации ($C = 0 -$), так сразу в аффектах — картины внутренней паники и неврозов.

Картина невротизированной личности вследствие внутренней напряженности ($Soz = 54,3\%$). Тревожность связана с интровертированностью, скованностью, погруженностью в свой внутренний мир, некой «психической дистанцией» от других, от социума. Это подтверждается и данными теста ММРІ, которые показывают характерную для нее социальную отчужденность, относительную изоляцию от общения, нарушение связей с близкими людьми.

Нереализованная сексуальность, по Зонди, дополняется показателем того, что латентная потребность в аффилиции, в любви, в духовной близости доминирует в рассказах ТАТ, где одной из основных тем выступает тема одиночества («плачет...от одиночества», «девушка его любит... и будет просто со своим чувством, не будет им мешать», «устала от одиночества» и т. п.). Зависимость от матери, проблемные отношения с ней, отсутствие взаимопонимания — все эти данные, полученные по тесту Зонди, подтверждаются и в рассказах по ТАТ («Она уже думает, когда же мама от нее отстанет, что мама ее не понимает... Вообще ее никто не понимает...»). Эмоциональная холодность матери выступает для *Светланы Ш.* в качестве модели построения собственных поведенческих реакций. Отсюда и картины внутренней паники в аффектах, сдержанное «я». Аутизация как бы обеспечивает сохранность «я». Если этого не удастся, то возникают длительные страдания (уязвимость личности и чрезмерная стойкость аффекта, который завязан на всей личностной структуре).

Как мы видели по тесту Зонди, у женщины проявляется тенденция к ирреальным связям, отсутствие стремления к изменению отношений. Эта замкнутость на себе, фиксация на неблагополучном настоящем видны и по тестам ТАТ: отсутствие и формализация в рассказах о будущем.

Одна из основных проблем связана с отношениями с противоположным полом, с подавлением сексуальных стремлений, которую демонстрируют картины сексуального вектора по Зонди, подтверждают и другие проективные тесты. Созерцательная жизненная позиция, отсутствие активной позиции, ожидание встречи, чего-то хорошего, неопределенного проявились в рассказах ТАТ. Целевое содержание деятельности проработано слабо, личностная мотивация отсутствует; конфликт носит общий, абстрактный характер. Такая пассивная позиция подтверждается и по тесту ММРІ: склонность к раздумьям превалирует над действенной активностью. Личность тяготеет к рефлексивности, бесконечному обдумыванию проблем, заниженной самооценке, резонерству, маскирующему интеллектуальную несостоятельность (в рассказах ТАТ присутствуют речевые показатели наличия внутреннего диалога).

Как мы подчеркнули, в «я» доминирует иллюзия «я не могу это сделать», внутреннее беспокойство, чувство страха (*Sch k* –0; *p* + 0 по всем 10 картинам). Такая «задавленная» картина видна и по ТАТ («...может, она от своей какой-то несостоятельности плачет, что-то не получается...»). Депрессионные настроения в соответствии с тестом Зонди отмечаются и по тестам ТАТ («Девушка... наверное, хочет сброситься с моста... Сбросится, наверное, все-таки»).

Направленность жизненного сценария определяется следующим: представляется, что ощущение одиночества, непонимания, невезения будет все время влиять на ее жизнь. Пассивная жизненная позиция выступает лучшим вариантом, так как это «избавит от разочарований и сожалений, связанных с неудачными попытками изменить что-либо в жизни». Пассивная жизненная позиция и страх неудач, таким образом, не дают возможности решить жизненные проблемы, порождая чувство неудовлетворенности.

• *Лилия Ю.*, 27 лет, также приехала на Север с родителями, живет здесь уже 18 лет. Было несколько неудачных попыток создать семью, снова собирается выходить замуж; работает и заочно учится в Тюмени.

Жизненный сценарий определяется стремлением женщины жить чувствами, при этом любовь для нее — это «растворение

в человеке», поэтому частые неудачи в построении личной жизни объясняются «неумением любить». Тотальная инфляция как наиболее часто встречающаяся картина в «я» ($Sch\ k-, p+!$) приводит к распылению эмоций и чувств. Человек нацелен на сверхзаботу о другом (в нормальном варианте необходим здоровый эгоцентризм), при этом человек сверхчувствительный, отмечается выраженная зависимость от объекта привязанности. Направленность жизненной стратегии определяется установкой на эмпатию контрзентных отношений с окружающими. Несамостоятельность и зависимость она бессознательно пытается скрыть демонстративным декларированием этических норм. Самый разряжаемый фактор по Зонди $h\gamma$.

Анализ тенденций в сексуальном векторе по тесту Зонди показывает отсутствие потребности в персональной любви (на момент тестирования): либо идет вытеснение сексуальной потребности (h), либо прослеживается стремление окультуривания либидиозной тенденции. Это связано с неудачным прошлым опытом сексуальных отношений. Как только появляется картина сексуальности ($S+! -$), так появляется аффективная паника ($P- -$), либо возникает стадия аффективной разрядки ($P\ 0\ 0$).

Анализ теста Зонди позволил нам предположить, что проблема личности связана с невозможностью реализации женской природы. *Лилия Ю.* боится сексуальных отношений, не способна самостоятельно построить семью. Ей необходим человек, который «вел бы ее за руку», иначе при необходимости самостоятельных действий появляется паника, идет накопление энергии грубых аффектов — злости, раздражительности, вспыльчивости, обидчивости. В поведении наблюдаются вспышки грубости, брани, в случае, когда действия окружающих трактуются личностью как ущемляющие ее, ответная реакция носит агрессивный характер. Этический фактор ($e\ 5\ \pm, -$) частично разряжается, как показывает тест. Существует опасность разрядки по истерическому типу.

Все это свидетельствует об эмоциональной незрелости личности, жизненный сценарий для нее может быть реализован и реализуется через инцестозную связь с другим, через заботу о другом,

растворение в другом. Только за счет этого появляется возможность расширения собственных границ личности и обретается женская сущность. Если потребность в дуальной связи несет неперсонифицированный характер, то реализация личности происходит через профессиональную деятельность (работа с детьми в школе) как уход от нерешенных личностных проблем.

• *Марина Р., 27 лет.* Уже 17 лет живет на Севере, приехала в связи с переездом родителей. Работает и заочно учится в университете, замужем (гражданский брак), детей нет.

Обратилась с жалобами по поводу заболеваний, имеющих психосоматический характер.

В ходе анализа полученных результатов по тесту ММРІ и наблюдения в ходе тренинга определился смысл жизненного сценария как стремления «быть лучшей». Если это не удастся, активизируются психологические защиты. Установка «быть лучшей» сформировалась в детстве: первый ребенок в семье среди ближайших родственников, родительские требования, неплохие природные задатки и творческие способности повлияли на характерологические особенности (эгоцентризм, повышенное себялюбие, индивидуализм) и жизненную стратегию в целом.

Основная проблема, которую показало тестирование по Зонди, связана с болезненным сцеплением с объектом и страхом потери его; со слабостью внутренней структуры «я»; внутренней заблокированностью, страхом, а также тотальной инфляцией (по шизоформному фактору типична картина $k5 - 0; p 0 +$). В качестве объекта привязанности выступает «сильный другой»: обычно это лицо мужского пола, по аналогии с первично ценным для личности объектом — отцом. По тесту Зонди выступает картина усиленной потребности в партисипации (по фактору контактов $C d 4 - 0; m 0 +!$). В основе партисипации лежит инфантильность, основанная на инцесте — сильной привязанности к отцу как авторитету. Отношения с матерью в детстве носили проблемный характер: отсутствие телесного и духовного контакта, вербальная агрессия матери и подавление в подростковом возрасте. В настоящее время они переросли во внутреннюю борьбу с матерью, а отсюда слабо мотивированная женская функция — рождение детей.

Энергия грубых эффектов разряжается через истерические демонстрации (разрядка этического фактора $h\gamma$ $5 \pm$; $-$); а несамостоятельность, зависимость, «залипание» на объекте из-за страха утраты опоры — в депрессивных проявлениях. В качестве защитного механизма выступают вытеснение, избирательное восприятие окружающего мира, либо психологическая тревога трансформируется на уровне организма — в заболеваниях психосоматического характера.

Таким образом, направленность жизненной стратегии определяется сильной тенденцией прицепиться к «другому», обладающему внутренней силой, и, значит, обрести себя. Самореализация личности идет через связь с объектом при тотальной инфляции, что закономерно приводит к потере себя. Проявление активности, сепарация от объекта тормозятся чувством внутреннего беспокойства, неуверенности в себе (забитое «я»), страхом воплощения своих идей без поддержки значимого «другого».

• *Светлана М., 27 лет.* Приехала также вместе с родителями на Север 13 лет назад. Образование среднее специальное, работает. Замужем, это уже третий брак. Первый муж погиб в автокатастрофе, второй совершил суицид. Есть сын от первого брака, ожидает второго ребенка.

Данные тестирования по ММРІ показывают выраженную потребность в доминировании. Реализация «я» идет через стремление к личностной значимости, социальному положению. Тест Зонди дает среднюю степень асоциальности поведения ($Soz = 34,8 \%$, $K = 45 \%$).

Ригидность как доминанта личности может приводить к злопамятности и упрямству. Решительность, уверенность в себе, большой процент выраженности мужских качеств предопределяют устойчивость поведения и в то же время обуславливают проблемы в социальном общении.

Основная проблема — в контактах: амбивалентность в контактах, фактор d $8 \pm$ демонстрирует дилемму: искать новый объект или оставаться со старым. Беспокойство связано с недоверием партнеру, не удовлетворена потребность в персональной любви ($h2 \pm$; $-$). Склонна к риску, разрядка напряжения идет через фактор d — депрессивное поведение.

Жизненный сценарий направлен на поддержание внутреннего равновесия с помощью демонстрации эмоционального состояния. Однако косность, ригидность поведения не позволяют достичь желаемой жизненной линии поведения.

• *Ирина Я., 30 лет.* Проживает на Севере 17 лет, приехала вместе с родителями. Замужем, имеет двух дочерей, среднее специальное педагогическое образование, работает руководителем клуба «Молодая семья».

Представления о жизненном успехе связаны с наличием внешних значимых показателей, с социальной нормативностью, идеалом «хорошей семьи». В основе представлений — социально одобряемые стереотипы («так должно быть»). Если же не удастся добиться социально желательного действия, ее охватывает тревога. Согласно тесту Зонди, в целом для личности характерно инфантильное, болезненное сцепление с объектом, в качестве которого выступает семья. В векторе контактов ($m+!$, \pm) уровень напряжения по m повышен. Болезненная верность в связях с объектом — семьей — обеспечивает защиту «я» от чувства внутренней неуверенности в себе. И, напротив, приобретает уверенность за счет демонстрации удачных внешних атрибутов — семьи, стабильности положения и других факторов, придающих ей спокойствие. Укрепление слабого «я» происходит через демонстрацию социальных знаков: ведение семейных альбомов, оформление семейных газет к праздникам, семейные ритуалы и т. п. Да и работа выбрана *Ириной Я.* по этому же принципу (руководитель семейного клуба), что дает возможность «делиться, передавать опыт», позволяет ей еще больше укрепиться и реализовать свои жизненные установки.

В аффективном векторе в ситуации неудовлетворенности существующими связями, неудовлетворенности контактами появляется картина «Авеля», т. е. тенденция к совестливости, терпеливости — повышенной нравственной требовательности к себе и другим, повышенного самоконтроля.

На основании анализа результатов исследования жизненная установка, определяющая стратегию судьбы, определяется следующим образом: «я что-то значу, когда у меня все обустроено, социально означено и социально признано». Только полагаясь

на социальное признание, личность признает себя состоявшейся, успешной.

• *Лариса К., 31 год.* Она также переехала на Север в связи с переездом родителей, уже 20 лет живет в этом городе. Образование средне-специальное, работает в детском саду, заочно учится в университете. Замужем, имеет двух детей.

Обратилась с жалобами по поводу конфликтов на работе. Часто беспокоят головные боли, головокружения, обморочные состояния.

На основании анализа тестов Зонди и ММРІ можно отметить постоянную склонность этой женщины к сомнениям, нерешительности, боязливости, внутреннему беспокойству, заблокированности, скованности. В профиле ММРІ отмечается повышение по шкалам невротической триады, что свидетельствует о слабости внутренней структуры личности, о недостаточности психических и физических ресурсов для преодоления трудностей. Для снятия латентного чувства страха и тревоги у *Ларисы К.* наблюдается повышенная потребность в общении, разговорчивости, что подтверждается по профилю ММРІ.

Фиксированность на соматических признаках, демонстрация, жалобы выступают стремлением снискать сочувствие окружающих, при этом соматические жалобы используются для манипулирования, давления на окружающих для объяснения своего недовольства, ощущения несправедливости по отношению к ней.

Неудовлетворенность своим положением, переживание несправедливости и непонимания со стороны окружающих прослеживается в рассказах по ТАТ («...зверские, нечеловеческие законы, связанные с замужеством... Но одна из юных девушек подняла бунт, ее заточили в замок... Ее любимый похитил девушку... и тем самым бросили вызов обществу...»), в то же время высокий уровень притязаний и слабость личностной структуры остаются неразрешенными внутренними противоречиями и ведут к психосоматическим реакциям (слабые вспышки гнева — кожные проблемы, самокритика — головные боли, нежелание видеть, вытеснение и отрицание как психологические защиты — головокружение).

Рассказы по ТАТ демонстрирует актуальную проблему для человека — проблему утраченного детства: «желание быть малень-

кой девочкой», навязчивую потребность «беззаботности, легкости». Частое возвращение в детство становится для нее своеобразным способом снятия напряженности, связанной со взрослой жизнью. Инфантильная организация личности подтверждается и по тесту Зонди. Сильная болезненная связь с объектом выступает в качестве необходимой опоры для личности. Усиленная мазохистская тенденция (по фактору сексуальности $s\ 0\ -!!$) повторяется во всех 10 картинах теста Зонди, что дает большой уровень напряженности. Данная тенденция пополняется за счет ощущения собственной сопричастности другим людям — инфантильный эротоман, где эротомания выступает соучастием — желанием помочь, посочувствовать, проявить терпимость, стремлением к добру. Поэтому слабость внутренней структуры «я» объясняется тотальной инфляцией, обесцениванием «я» через растворение себя в «другом».

В то же время через сострадание, соучастие идет расширение границ «я» как духовное расширение «я» вообще. Такое соучастие позволяет «я» получить уверенность и значимость. Тем не менее расширенное «я» отмечается как класс опасности, что может явиться причиной эротомании, болтливости при выраженной тенденции к мазохизму.

Повышенная демонстративность, импульсивность, повышенный аффективный фон позволяют предположить истероидную организацию личности.

Данные по рассказам ТАТ показывают склонность к излишней детализации, повышенной эмоциональности человека. Повышенная детализация (использование в рассказах имен, дат, цифр, названий мест), застревание на объектах, чувствах, обилие речевых штампов — выступают в качестве психологической защиты быть более убедительной в трактовке событий. Поэтому отсутствие внешней определенности, четких ориентиров деструктивно для личности, является причиной растерянности и повышенной тревожности личности.

Таким образом, жизненный сценарий личности можно определить «желанием быть всем за счет отдачи всем». Направленность жизненной стратегии определяется нахождением внешней опоры в качестве компенсации внутренней неуверенности, т. е. исполь-

зуется техника интериоризации реальности. Инфляция «я» еще более ослабляет и без того слабую структуру личности. Поскольку основная проблема организации «я» остается нерешенной, это не дает возможности построить устраивающий личность жизненный сценарий.

Итак, рассмотрев некоторые представления женщин, выросших в маленьком северном городе, о жизненном сценарии, мы можем выделить несколько общих моментов. При этом мы имеем в виду не декларируемые ценности, а общие бессознательные тенденции, проявившиеся в построении судьбы женщин, живущих в таких особых условиях.

В качестве основной тенденции во всех сценариях присутствует бессознательная потребность в связи, в сцеплении с «другим». Только за счет этой связи приобретается внутренняя уверенность, стабильность положения и внутренняя значимость женщины. Через «признанную» личность идет признание самой себя. В некоторых сценариях эта потребность имеет инфантильный характер, в других трансформируется в стремление и форму любви, дружбы (потребность в аффиляции).

Второй общей тенденцией является тенденция к расширению духовного «я», тенденция инфантильная («все нравится», «все могу» и т. п.). Стремление «быть всем» возникает после разрыва первичной партисипации с семьей. Но в условиях малого северного города роль семьи повышается по причинам социального характера, о которых мы уже упоминали. Поэтому семейные связи становятся причиной инфантилизации личности. В то же время отсутствие собственного опыта к решительному изменению, подчиненность семье, страх изменений приводят к пассивному поведению, к неврозу.

Жизненные сценарии этих женщин отличает особое сочетание мотивационных тенденций: личность хочет и одновременно боится воплотить свои идеи, желания, мечты. Можно предположить, что эта внутренняя скованность обусловлена сформированной семьей в малом отдаленном городе инфантильной потребностью в сцеплении с «другим». Внутренняя заблокированность,

беспокойство («смогу ли я?») становятся основным препятствием для достижения желаемого, сдерживая активность и самостоятельность женщин.

Перейдем к анализу тестирования по второй группе женщин, которые, как мы уже отмечали, приехали на Север взрослыми, самостоятельными людьми, осуществляя свой выбор.

• *Надежда Р., 45 лет.* На Севере живет уже 10 лет, переехала с целью улучшения материального благосостояния. Замужем, двое сыновей (27 и 22 лет), образование среднее специальное, работает и заочно учится. Обратилась по поводу проблем с младшим сыном.

Использованы тесты Зонди, ТАТ, ММРІ.

Повышение по шкалам невротической триады в профиле ММРІ демонстрирует нам личность невротической организации, характеризующуюся недостатком психических и физических ресурсов для реализации мотивированного поведения и преодоления трудностей во фрустрирующих ситуациях. По тесту Зонди ($Soz = 44\%$) мы также видим невротическую структуру личности.

В качестве ведущей потребности личности выступает потребность в признании со стороны окружающих, а также стремление доминировать в сфере социальных (и семейных) контактов. Наполнение этой потребности идет либо за счет демонстрации внешнего превосходства (в одежде, манере поведения — неординарности), либо за счет максимализма, критических высказываний, крайней субъективности в оценках окружающих. Высокомерие, критика и замечания в адрес других людей зачастую связаны с демонстративностью личности, а также неудовлетворенностью жизнью, своим положением, переживанием непонимания и несправедливости со стороны окружающих, что может стать причиной гневных и агрессивных реакций и, наряду с резистентностью поведения, недостаточного контролирования эмоций, предопределять конфликтность поведения. По тесту Зонди на это указывает разряжаемый фактор $m 5 \pm$, проявляющийся в вербальной агрессии, нетерпимости к иной точке зрения, демонстративности поведения и высказывания, курении.

Обратимся к переднеплановым профилям картин 10-кратного тестирования по Зонди (табл. 9).

Таблица 9

<i>S</i>		<i>P</i>		<i>Sch</i>		<i>C</i>	
<i>h</i>	<i>s</i>	<i>e</i>	<i>hy</i>	<i>k</i>	<i>p</i>	<i>d</i>	<i>m</i>
+	±	0	0	—!	+	—	+
+	+	—	—	—	+	—	±
±	+	—	—	—	+	+	+
±	+	—	—!	0	0	+	+
+	+	—	—	—	0	+	±
±	+	—	—	0	+	0	—
±	+	0	—	—	+	0	±
+	+	—	0	—!	+	+	—
±	+	—	—	—	0	+	±
+	0	±	—	—	+	0	±

Картини тестирования показывают достаточно устойчивые тенденции в сексуальном, аффективном векторах, так же как и в факторе *m* сферы контактов. Изменения и опасность, идущие от контактов с окружающими, вызывают изменения в душе.

Первая картина в *S*-векторе показывает картину персональной любви с мазохистскими тенденциями и в контактах инцестозную связь, что сопровождалось полной разрядкой всех аффектов. В «я» возникает конфликт вследствие двух противоположных тенденций — стремления «быть всем» и отрицания, страха этого. Такая картина со сверхдавлением является указанием на обширную область невровоз. Об этом же свидетельствуют данные по ММРІ.

Второе тестирование показывает типичную картину психического состояния этой женщины. В сексуальном векторе картина обычной сексуальности, в которой персональная любовь (*h*+) и активное завоевание объекта любви (*s*+) сплавлены в нормальную, готовую к проявлению, весьма распространенную сексуальность обычных людей. Проблемы же видны в сфере контактов: картина

С —; ± чаще всего понимается как несчастная связь, так как, несмотря на инцестозную привязанность, действует тенденция к отрыву. Личность не может «отпустить» объект, хотя и понимает, что это необходимо для него (конфликты с младшим сыном). Отсюда одержимость аффективной паникой, и данная картина превалирует у Надежды Р. и в дальнейшем. В векторе души (*Sch*) фактически одна и та же картина — сдержанное «я» (иногда со сверхдавлением), пронизанное противоречивостью и невозможностью разрешения противоречивости, вследствие чего возникают самые разнообразные функциональные нарушения в разных областях жизни, о чем свидетельствуют жалобы на психосоматические заболевания.

Невозможность разрешения внутренних противоречий, приводящая к фиксации на соматических жалобах для получения сочувствия окружающих, семьи, использования этого как средства давления на них для объяснения своего недовольства, становится для личности способом защиты от своей неспособности решать свои проблемы (феномен «бегства в болезнь»).

Неразрешаемая ситуация в «я», описывающая всю область невротизации, приводит к сниженному фону настроения вследствие длительных семейных неурядиц. Актуальным становится желание обретения спокойствия.

Аффективная паника, подавленность вызваны сверхсильными сексуальными мотивами (*s+* в восьми картинах) приводит к накоплению грубых аффектов со стремлением скрыть их, к отказу, вытеснению их, что еще более определяет заблокированность «я».

Для личности характерно бессознательное стремление к избеганию, отрицанию того, что ей угрожает, что влияет на жизненную стратегию: инфантильное вытеснение проблем и в то же время стремление полагаться только на себя.

Жизненный сценарий заключается в стремлении «быть значимой, доминировать, быть на виду, привлекать внимание». Это доминирование личность пытается реализовать через свою профессиональную деятельность: несмотря на возраст, Надежда учится на «большой земле».

• *Жанна В., 35 лет.* На Севере проживает 13 лет. Решение о переезде исходило от нее самой. Она поменяла место жительства

с целью уехать от родителей, избавиться от опеки и начать самостоятельную жизнь «вдали от них». Замужем, имеет двух дочерей (14 и 8 лет), у нее среднее медицинское образование. Сменила работу в связи с состоянием здоровья, в настоящее время работает специалистом по планированию семьи в городской социально-психологической службе.

Обратилась по поводу повышенной тревожности, острого переживания неудач по самообвинительному типу, гипертрофированного чувств вины и сверхконтроля.

Обратимся к картинам по тесту Зонди (см. переднеплановые профили в табл. 10).

Таблица 10

<i>S</i>		<i>P</i>		<i>Sch</i>		<i>C</i>	
<i>h</i>	<i>s</i>	<i>e</i>	<i>hy</i>	<i>k</i>	<i>p</i>	<i>d</i>	<i>m</i>
+	±!	0	—	0	±	+	0
+	+	0	—!	—	+	—	±
±	+	0	—	—	+	—	+
+	+	+	—	—	+	0	±
+!	±	0	—	—	0	+	±
+!	+	0	—!	—	+	—	—
+	—	0	—	—	+	0	+
+!	±	0	—	±	+	—	+
0	±	+	—	±	+	+	—
+	±	0	—	—	0	—	+

Мы видим постоянство в картинах аффективного вектора и вектора «я». В сексуальном векторе также почти постоянно присутствуют одинаковые тенденции, а все изменения идут от изменения и опасностей вектора контактов.

В первом тестировании в сексуальном векторе мы видим картину нормальной чувственной сексуальности с оттенком самоотреченности. В контактах — неспособность к прочному сцеплению, непостоянство, неразборчивость в связях. Эта неспособность к кон-

тактам вызывает сенситивный страх отношений, страх социальной оценки и «признанности» со стороны других. В *Sch* — женское минорное «я», которое проецирует свою собственную мужественность («анимус») во внешний мир (*Sch* 0 –) и ищет мужчину для себя, которого латентно в себе носит. Однако при этом хочет быть женщиной (*Sch* 0 +). Эта картина может свидетельствовать о том, что ее не устраивает имеющийся объект, но и изменить ситуацию она не может.

Во втором тестировании картина контактов меняется: это картина несчастливой связи, человек отказывается от попыток изменить ситуацию, но все же сомнения по поводу объекта остаются. И как результат — уход в мир иллюзий, появление картины (*P* 0 –!) ирреального мира фантазий, и тогда в «я» появляется картина сдержанного «я», которое хочет быть всем и само себя в этом ограничивает. В связи с этим у человека появляются сомнения в факторе *h*: любить отдельного, конкретного человека или все человечество, в контактах — инцестозная связь, а защитный механизм (*P* 0 –) приводит к укрытию эротических аффектов и страхов отношений.

Потребность в любви персонифицирована, но не находит удовлетворения. Отношения с мужем, по определению самой обследуемой, построены на основе жалости.

Далее мы видим сомнения в контактах: оставаться или искать? Во всяком случае, поиск нового объекта личность себе не позволяет. Отсюда постоянно картина несчастливой связи, что приводит к страхам или уходу в мир фантазий. Однако в последних картинах (8-я, 9-я) в *Sch*-векторе появляется картина «я», работающего «как каторжник». Эта картина говорит о том, что опасности человек снимает, уходя полностью в работу. Причем эта одержимость работой идет не извне, а изнутри. Беспрестанный труд спасает от опасности инфляции, но эта одержимость работой доводит его до полного изнурения.

Как показывает тест Зонди, для личности характерна повышенная тревога, состояние внутренней неуверенности.

Доминирующая тенденция — скрыть, спрятать себя, считать себя малоценной, показанная в тесте Зонди, подтверждается и по профилю MMPI.

Жизненный сценарий построен на «технике» идентификации с другими, на избегании опасности, на соответствии общепринятым нормам. Личность пробует полагаться только на себя, на свои усилия. Однако амбивалентные тенденции жизненного сценария «начать все самостоятельно, добиться своего» и страх этого пути ведут к биологическому варианту дезадаптации (эмоциональная напряженность трансформируется на организменном уровне) и отказу от самореализации.

• *Светлана Л, 30 лет.* На Севере проживает 8 лет, приехала с целью «устроить жизнь, заработать денег», обрести самостоятельность. Замужем, второй брак заключен на Севере, муж старше на 9 лет. Есть дочь 9 лет от первого брака. Образование педагогическое среднее специальное, работает.

Обратилась по поводу проблем взаимоотношений с мужем, семья на грани распада.

Направленность жизненного сценария — поиск самостоятельности. По тесту Зонди мы видим стремление быть главной, руководить, командовать, строить строгий график работы и жизни (фактор k $5 \pm$; +). Реализация «я» прежде всего связана с профессиональной сферой, профессиональным общением.

Что касается взаимоотношений в семье, то, с одной стороны, ей хочется «устроить жизнь»: она нашла себе мужа старше ее, готового ее оберегать. С другой стороны, ее собственная сексуальная природа (повышенная активность в сексуальных связях, сексуальность по мужскому типу — картины 4-я и 7-я по тесту Зонди; процент выраженности мужских качеств 56 %) пришла в разлад с реальными отношениями в семье: сексуальная тенденция по s подавляется, при этом остается актуальной потребность в персонифицированной любви, а разрядка идет через k -фактор, связанный с желанием командовать, подавлять других. Неудовлетворенность в любви, в дуальном союзе (по тесту Зонди h $0 +$ вызывает напряжение) приводит к аффективной панике, накоплению ярости, мести, зависти (по морально-этическому фактору теста Зонди $e-$, $hy-$ в пяти картинах), чувству обиды на мужа и вины перед дочерью, что зачастую приводит к конфликтам в семье, находящейся, по ее словам, «на грани развода». В то же время

небольшой город, где «все друг друга знают», не позволяет ей надеяться на то, что она сможет найти себе другого партнера. И она продолжает судорожно цепляться за несчастливую для себя семейную связь.

• *Любовь П., 34 года.* На Север приехала с целью «встать на ноги», быть самостоятельной, улучшить материальное положение. Имеет среднее специальное медицинское образование, работает акушеркой. Замужем, имеет двух сыновей (15 и 10 лет), в настоящее время беременна.

Обратилась с проблемой в межличностных отношениях: чрезмерная требовательность к себе, чувство вины, долга, обязательств перед другими.

На основе полученных данных по тестам Зонди и ММПИ можно сказать, что по внутреннему фактору «я» личность выступает в роли «начальника», проявляется тенденция делать свою судьбу самой: по фактору k разряжается потребность быть главной, руководить ($k8\pm$).

Основная проблема заключается в том, что изначальная потребность в партисипации, во всемогуществе «закрыта» на себе. Таким образом, протраивая жизненный сценарий, она рассчитывает только на себя, а не на мужа. В семье выполняет традиционную мужскую роль — материально обеспечивает семью. Однако эта тенденция реализуется с трудом, так как преобладает женское начало ($S\pm$). Такая нагрузка вызывает панические приступы: в четырех картинах теста Зонди по морально-этическому фактору ($e-$, $hy-$) картина аффективной паники, подавленности.

Основная цель и направленность жизненного сценария определяется стремлением продолжить себя в ребенке, материально, ребенок выступает неким «заместителем» личности. В то же время необходимо отметить, что в семейном взаимодействии отсутствуют духовное начало, духовная близость с мужем и детьми. Большое напряжение дает болезненная потребность в сцеплении с объектом — ценность существующей инфантильной связи, сильная тенденция прикрепиться и сохранить приобретенное в себе (по фактору контактов $d5 - 0$; $m 0 +!$, где по m идет большое напряжение). Через инфантильную связь с детьми идет обретение

и получение личностного смысла и реализация жизненного сценария. Вместо построения отношений с мужем и детьми, она решила родить еще одного ребенка, поскольку ее пугает перспектива остаться вдвоем с мужем, возможного ухода уже взрослых детей.

Она склонна к негативной оценке мужчин (по ТАТ: «Ну, мне так и хочется сказать, мужики козлами были и будут...»; «...Ну, кобель он настоящий...»). Женщины в составляемых ею рассказах чаще всего занимают подчиненные позиции.

На основе полученных данных жизненный сценарий личности можно охарактеризовать также как стремление достичь всего самостоятельно. Причем материальное обеспечение семьи для нее является более предпочтительной ролью и воспринимается как основное. Самореализация осуществляется через профессию («Я помешана на работе»). Ориентированность жизненного сценария только на материальное начало, без духовного наполнения создает и будет создавать фрустрирующие ситуации и влиять на степень удовлетворенности существующей реальностью.

• *Наталья С., 41 год.* На Севере проживает 14 лет, приехала вслед за мужем с целью «устроить жизнь», «заработать денег». Имеет высшее образование, работает, замужем, имеет двух детей — сына, 21 года, и дочь, 14 лет.

Анализ 10-кратного тестирования по Зонди показывает нам невротическую личность, наполненную моральными дилеммами. Тест показывает тенденцию к самореализации, демонстративности поведения. По тесту Зонди индекс социализации $Soz = 68\%$, что существенно выше нормы и свидетельствует о невротических тенденциях, гипертрофированной совести. Это приводит к аффективному поведению, вспышкам гнева, недовольства, резкости в оценке других. Это же подтверждается и по тесту ММПИ: высокий уровень субъективизма в оценке окружающей действительности, сочетание разнонаправленных тенденций — высокий уровень притязаний и потребность в причастности к интересам группы, агрессивность и стремление нравиться окружающим, приверженность общепринятым нормам поведения и противодействие средовому влиянию. Подавление агрессивности идет за счет самоконтроля. Выражены тенденция к самореализации и озабоченность своим престижем.

Показателями высокой самооценки, демонстративности и уверенности в себе являются частые оценочные комментарии в рассказах ТАТ: «...нести культуру в массы...»; «Я бы посоветовала ей делать это зимой, когда у крестьян меньше работы»; «...чувствует кошка, чье сало съела...»; «...Долг у них превыше всего...».

С точки зрения реализации жизненного сценария стратегия связана с направленностью собственного поведения на подавление другого. Ориентация на социальные нормы лишь маскирует эгоцентрические тенденции личности. Собственное поведение формируется как ответ на действия окружающих. На этой основе складываются ригидные установки, повышенная самооценка, стремление опираться и рассчитывать только на себя (по Зонди — «Я», работающий как каторжник). Консерватизм в восприятии окружающих и формы поведения определяют стремление построить жизненный сценарий, зачастую приводящий к отказу от своих сексуальных желаний и стремлений — тест Зонди показывает подавленное стремление быть активным в сексуальных отношениях: s 0 в 8 картинах, а по этическому фактору hy 0 — во всех 10 картинах.

Итак, женщины из второй группы исследуемых, приехавшие на Север в зрелом возрасте, сделали этот выбор осознанно, пытаются реализовать материальные потребности. Можно рассматривать их переезд на Север как способность к изменению жизненной линии, как важный жизненный поворот, фактор, изменивший их жизненный сценарий. Сам переезд явился для них способом преодоления внешних или внутренних проблем и противоречий. Решение о переезде было принято либо как совместное решение, согласованное с мужьями, либо было продиктовано стремлением женщин сохранить семью, социальный статус. Часто инициатором переезда на Север был мужчина. Женщина была в подчинительной позиции и не всегда могла рассчитывать на получение работы по специальности. Кроме того, этот переезд предполагал временность проживания, связанную с возвращением назад, на прежнее место жительства. Но сегодня, в силу изменившихся социальных условий жизни, образования независимых государств СНГ, отъезд часто становится невозможным, что приводит к необходимости изменения

временного статуса проживания женщины на Севере на постоянный. Это требует изменения жизненного сценария и видения себя в дальнейшей жизни. Исследования показали, что женщины этой группы, в отличие от первой, рассчитывают прежде всего на себя, на свои собственные силы.

Исследование функционирования бытия бессознательного в социальном поле культуры можно рассматривать в качестве неосознаваемых побудителей, моделей деятельности человека в критических ситуациях — как констант поведения, которые использовались прежде и закрепились как более или менее успешные. Однажды исполненное сложное решение о переезде как существенном изменении образа жизни придает очень сильную направленность к преодолению неблагоприятной судьбы среди женщин с «большой земли». Воспоминание о реализованном решении придает силу этим женщинам и твердое убеждение в возможности перемен к лучшему для себя и своей семьи.

Тестирование участников чеченских кампаний

Еще одно исследование было проведено под нашим руководством в 2004 г. в областном клиничко-психоневрологическом госпитале ветеранов ВОВ (тестирование проводилось совместно с А. А. Кустышевой). Экспериментальная группа составила 10 человек: это мужчины от 24 до 40 лет. Среди них 5 человек — участники первой военной кампании в Чечне, другие 5 человек — участники второй чеченской кампании. С каждым испытуемым было проведено по 3 тестирования с временным интервалом 5—6 дней. На каждого испытуемого заполнялось по 9 протоколов на каждой встрече, в общей сложности было получено и обработано 90 протоколов.

Первая группа испытуемых состояла из мужчин, участвующих в военных действиях в Чечне с 1994 по 1996 г., т. е. со времени участия в военных действиях до проведения исследования прошло 8 лет. Вторая группа — военнослужащие, участвующие в боевых действиях с 1999 по 2001 г., т. е. со времени участия в боевых действиях прошло 3—5 лет. Данная группа военнослужащих

была отобрана на основании наличия постстрессового синдрома по показателям, связанным с повышением возбудимости, раздражительности, вспышек гнева, затруднением концентрации внимания, трудностями со сном, усиленным рефлексом четверохолмия. Проявляются стойкие воспоминания при ситуациях, ассоциирующихся со стрессором. Пациенты обнаруживают фактическое избегание обстоятельств, напоминающих травмирующую ситуацию и т. д.

Остановимся на картинах психологического состояния каждого из участников первой группы, полученных с помощью теста Зонди.

• *Артур Б., 41 год.* Проходил военную службу с марта по май 1994 г. Работает, женат, имеет дочь. На вопросы о состоянии и переживаниях во время военных действий отвечать отказывался: «А что говорить? Давно было, забыли».

На основании троекратного тестирования по методике Зонди мы получили три переднеплановых профиля (ППП), три эмпирических комплектарных профиля (ЭКП) и построили дополнительно три теоретических комплектарных профиля (ТКП) (табл. 11—13).

Применяя метод «края и середины», опишем психологическое состояние пациента, исходя из тех картин, которые были получены при тестировании.

В первом тестировании картины векторов сексуальности (*S*) и контактов (*C*) показывают нам противоречивую в своих сексуальных побуждениях личность, склонную как к нормальной чувственной сексуальности с пассивностью по отношению к объекту влечения, так и к садомазохистским проявлениям с оттенком самоотречения и пассивности, со склонностью к подавленному гомосексуализму. Как показывает вектор контактов *C*, пациент нацелен на устойчивую связь с объектом (любовь, избранная профессия), демонстрируя страх поиска новых объектов, возможно, из-за гомосексуальных тенденций.

Наличие противоречивых тенденций в сексуальном влечении можно объяснить, описывая пароксизмальный вектор (*P*) и вектор «я»-побуждения (*Sch*). Отмеченные противоречивые тенденции

Таблица 11

Переднеплановые профили

<i>S</i>		<i>P</i>		<i>Sch</i>		<i>C</i>	
<i>h</i>	<i>s</i>	<i>e</i>	<i>hy</i>	<i>k</i>	<i>p</i>	<i>d</i>	<i>m</i>
+	±	0	–!	–	0	0	+
0	0	±	0	±	+	±	–
+	–	–	0	–	+	±	±

Таблица 12

Эмпирические комплектарные профили

<i>S</i>		<i>P</i>		<i>Sch</i>		<i>C</i>	
<i>h</i>	<i>s</i>	<i>e</i>	<i>hy</i>	<i>k</i>	<i>p</i>	<i>d</i>	<i>m</i>
+	–	0	±	–	0	+	–
0	–	–!	0	+	±!	+	+
+	–	–	±	+	±	0	0

Таблица 13

Теоретические комплектарные профили

<i>S</i>		<i>P</i>		<i>Sch</i>		<i>C</i>	
<i>h</i>	<i>s</i>	<i>e</i>	<i>hy</i>	<i>k</i>	<i>p</i>	<i>d</i>	<i>m</i>
–!	0	±	+	+	±	±	–
±	±	0	±	0	–!	0	+
–	+	+	±	+	–	0	0

в сексуальном векторе, от которых человек пытается спрятаться за привычными объектами контактов, укрытие эротических аффектов приводят к сенситивному страху отношений (0 –!), страху того, «что узнают, какой я на самом деле», «что скрываю», а картина вытесненного «я» (– 0) и картина сексуальности (+ –) мягкого, женственного человека, что для мужчины является инверсией цели побуждения, — могут свидетельствовать о неврозе.

Вторичное тестирование, проведенное через 5 дней, показывает развитие и изменение личностного переживания. Что же мы видим? Напряженное сексуальное побуждение, не нашедшее своего выражения, привело к стремлению скрыть свое невротическое состояние, что вылилось в стадию дезинтеграции сексуального побуждения ($S\ 0\ 0$). Это, в свою очередь, проявилось в векторе контактов в форме нарастания противоречивых тенденций. На место устойчивого сцепления с объектом приходит навязчивая амбивалентность в поисках, демонстрирующая и неверность, и верность в контактах, а следовательно, это сомнение, которое охватывает личность: оторваться или продолжать оставаться, «липнуть» и дальше, хотя некий шаг к освобождению уже сделан? Как же на эти тенденции «края» отвечает психика? Мы видим, что вектор P демонстрирует этическую раздвоенность и сомнения. Личность проявляет свои этические колебания без каких-либо моральных ограничений, что свидетельствует о нарастании симптомов невротизма. Как же защищается «я»? Картина Sch -вектора демонстрирует нам «я», работающего как каторжник, т. е. идущую от бессознательно, изнутри тенденцию загрузить себя работой, не зная ни минуты покоя, тем самым «снять» неудовлетворенность сексуального побуждения и побуждения к контактам. Однако, поскольку проблемы не решаются, а только вытесняются, как показывает третье тестирование, психологическое состояние пациентки не улучшается.

В векторе сексуальных побуждений ($S+ -$) мы видим картину, которая для мужчины означает инверсию влечений, неудовлетворенность в личных отношениях, вновь тенденции к гомосексуализму, что уже намечалось в данном векторе при первом тестировании, а вектор контактов показывает их дальнейшее разрушение. Мы видим картину проблем в контакте — одновременно и верность, и измену, готовность и блокаду, что также может свидетельствовать о неврозе навязчивых состояний, тенденциях истерии.

На заднем плане (ТКП) — $C\ 0\ 0$, полное отсутствие желания контактов, личность закрылась от контактов. Что же происходит в душе? Пароксизмальный вектор дает нам картину накопления зла, ярости, гнева, мстительности, ревности — всего того, что Зонди называет «истинным Каином», при отсутствии моральных

тормозов. На заднем плане (ТКП, $Sch + -$) мы видим нарастание тенденций «Авеля», тенденций совестливости. И, наконец, шизоформный фактор ($Sch \pm$) дает нам картину, которая чаще всего и приходит на смену первой, т. е. картину сдержанного «я» как вытеснение потребностей в область бессознательного. Сдержанное-«я» борется с одержимостью сексуальными влечениями путем их отрицания, что способствует появлению функциональных нарушений во всех сферах жизни, что еще раз подчеркивает тенденции к невротизации.

Переднеплановый профиль ближе к эмпирическому комплементарному профилю, значит картины ППП чаще проявляются и характеризуют личность более верно.

Полная формула (модель) влечений будет иметь вид

$$\frac{d \ 10 \pm}{\frac{s \ 7 \pm \ e \ 7 \pm \ h \ y \ 7 -}{h \ 3 + \ k \ 3 \pm \ p \ 3 + \ m \ 3 \pm}}$$

Как ясно из полной формулы влечений, главным разряжающим фактором является фактор депрессии ($d \ 10$), что предполагает наличие депрессивных переживаний и депрессивных черт характера.

Основной класс опасностей связан с неразряжающимися факторами — сексуальной недифференцированностью, кататоническими проявлениями, склонностью к маниакальному поведению (пьянство, курение).

• *Николай С., 37 лет.* Работает, живет в гражданском браке, воспитывает ребенка жены. Проходил военную службу с ноября 1996 по март 1997 г. Жалобы на немотивированную злость, агрессивность, проявляющуюся в грубости, ругани и т. п. Кроме того, жалобы на головные боли, провалы в памяти, взвинченность. В процессе тестирования быстро утомляется, часто отвлекается. Остановимся на характеристике переднепланового профиля, показатели которого ближе к природе личности (табл. 14).

Применяя метод «края и середины», дадим описание психологического состояния пациента, исходя из тех картин, которые были получены при тестировании.

Таблица 14

<i>S</i>		<i>P</i>		<i>Sch</i>		<i>C</i>	
<i>h</i>	<i>s</i>	<i>e</i>	<i>hy</i>	<i>k</i>	<i>p</i>	<i>d</i>	<i>m</i>
+	+	—	—	—!	—	0	+
+	+	+	0	—	0	—	±
+	+	—	—	—	—	0	—

Первое тестирование в целом дает картину нормальной («серой») личности обычного человека. В сексуальном векторе — также картина нормальной сексуальности обычного человека, практически она не меняется на протяжении всех тестирований. Следовательно, это типичная для него картина. Однако обратим внимание на то, что эта картина идет со сверхдавлением, причем в первом тестировании сверхдавление связано с фактором *h*, а в остальных — с фактором садизма *s*, тем самым пациент демонстрирует болезненно возросшую сексуальность со сверхдавлением. Что же касается вектора контактов, то в первом тестировании — картина зрелых отношений, сцепление в контакте, — то, что Зонди называет типичной, тривиальной картиной для ничем не примечательной личности. Но сверхдавление в векторе сексуальности меняет тривиальную картину, показывает усиление недовольства окружением человека. И в результате в векторе *P* мы видим картину внутренней паники, вызванной сверхсильным сексуальным давлением. Это приводит к выпадению сенсомоторных функций, к оцепенению и замиранию (на заднем плане — накопление зла, ненависти и прочих аффектов, ждущих выхода). «Я» демонстрирует картину проективной негации, что при сверхдавлении в *S* показывает безрадостное серое «я» обиденного человека. Зонди называет такое «я» «вымуштрованным», отказывающимся от своих желаний, старающимся подчиниться и следовать социальным нормативам. Однако сверхдавление в векторе сексуальности не может оставить это состояние без изменений, что и показывает следующее тестирование.

При втором тестировании сексуальный вектор (*S* + +!) указывает на угрожающее напряжение деструктивной потребности, что

может привести к общественно опасным действиям. Второй переднеплановый профиль в векторе S показывает картину заторможенности, скованности, что приводит к нарастанию депрессивного состояния. При этом пароксизмальный вектор ($P+0$) выявляет относительную доминанту совести и проявляющиеся фобии. Векторная картина Sch указывает на тотальную негацию, невротическое «я» и, как следствие, истерический страх и сексуальные нарушения. Но паника, невротическое «я» не решают проблем человека, и мы видим, что в третьей картине напряжение в векторе S остается. В векторе контактов появляется картина разрыва всех связей с миром, чувство одиночества. Вновь картина внутренней паники и вымуштрованного «я», серого, безрадостного существования.

Полная формула влечений показывает, что основной разряжающийся фактор — депрессия ($d\ 7$), что предполагает наличие депрессивных переживаний и депрессивные черты характера. Основной класс опасностей связан с садизмом, эпилептоидными тенденциями, кататоническими проявлениями, т. е. теми вытесненными тенденциями, которые, не разряжаясь, становятся базой заболевания и проявления депрессивных состояний.

• *Николай Б., 30 лет.* Проходил военную службу с декабря 1994 по июль 1995 г. Работает водителем, женат в четвертый раз, есть годовалый ребенок. В рассказах крайне немногословен («Ко всему привыкаешь, так вроде нечего рассказывать»).

Тест по методике Зонди показал сомнения личности в сексуальном векторе ($S \pm; 0$) — «кого любить — одного человека или все человечество?» — при вытесненной агрессии. Эти сомнения проявились и в поведении (у него уже четвертый брак). Нерешенность и сомнения в сексуальном векторе связаны и с проблемами в контактах. В этом векторе появляются картины ($P\ 0\ 0$; $P\ 0\ +$), показывающие уход от контактов; отсутствие тенденции к поиску и «залипанию» на объекте. И, наконец, картина $P\ (-\ +)$ совместно с $Sch\ (-\ 0)$ встречается у невротиков, вытесняющих свои инцестозные притязания. При анализе пароксизмального вектора ($P\ +\ -!$ во всех тестированиях) выявляется стремление к сверхзначимости, стремление заинтересовать собой, хотя «за душой ничего нет».

Векторная картина *Sch* указывает на тотальную негацию, что еще раз подчеркивает невротические тенденции и сексуальные проблемы.

При построении полной формулы влечений главные разряжающиеся факторы ($s7+$, $p7+$, $d7+$) указывают на агрессивность, параноидальность и депрессию.

• *Юрий И., 28 лет.* Проходил службу с августа 1995 по август 1996 г., холост, в настоящее время не работает, замкнут, недоверчив («Лучше не писать, не рассказывать. Никакой помощи не нужно — сами всего добьемся»).

В первом тестировании сексуальный вектор $S (+ +)$ указывает на нормальную тривиальную сексуальность, потребность в любви и сексуальной активности. Однако картина вектора контактов $P (0 -)$ указывает на гипоманиакальную связь, одиночество, ведущее к психической неустойчивости и не поддающееся контролю, что приводит в дальнейшем к изменению в сексуальном векторе ($S 0 -$; $S + -$). Картина пароксизмального вектора сохраняется устойчивой на протяжении всех трех тестирований ($P+ -$), что показывает построение защиты как укрытие себя в рамках нормативности, совестливости при накоплении неразряжающихся тенденций «Каина» на заднем плане — зла, агрессии, ненависти и т. п. Причем по этому вектору заднеплановая картина совпадает с картиной в ЭКП, что может свидетельствовать о том, что напряжение негативных аффектов ждет момента выхода на первый план.

Анализ вектора «я»-побуждений показывает «пароксизмальное дезертирующее “я”» ($Sch \pm, +$), активизирующее такие состояния, как подозрительность, навязчивость, бегство от проблем и отчаяние. Картина сомнения в k сменяется на $k+$ в шизоформном векторе, что (при $S 0 -$ как показателе неудавшейся сексуальной сублимации) слишком слабо защищает личность от опасности тотального нарциссизма. И в третьем тестировании мы видим появление картины вытесненного невротического «я» ($Sch - 0$), показывающее всю область неврозов, стремление выглядеть сильнее, скрыть свою слабость. Не случайна полная формула побуждений в качестве разряжающегося фактора ($d 7\pm$) — депрессивные переживания и депрессивные черты характера.

• *Николай П., 28 лет.* Проходил военную службу в августе 1996 г., холост. Пережил тяжелую аварию, долгое время пребывал в коме, год восстанавливались функции движения, получил высшее образование, планирует найти новую работу и заняться политикой («Люблю власть»).

Сексуальный вектор дает картину обычной сексуальности обычного человека ($S+ +$). Основные проблемы тест показал в векторе контактов: в двух тестированиях с разницей в 5 дней картина $C- -$, т. е. полная блокада контактов, уход в ирреальный мир фантазий: человек стремится к объекту, который уже утрачен. В аффективном векторе ($P\ 0 -$) картина сенситивного страха отношений, которая совместно со сдерживающим «я» ($Sch - +!$ во всех трех тестированиях) указывает на параноидные неврозы, ипохондрии.

В дальнейшем продолжается паника со сверхдавлением (желание искупить вину), $P\pm, -!$ указывают на тенденцию «убежать от суровой реальности в мир несбыточных фантазий», отсюда разговоры о будущем в политике и т. п. Полная формула побуждений показывает основной путь разрядки аффектов ($e\pm$): злость, ярость, критицизм, epileptoидные тенденции.

Анализ данных, полученных в результате тестирования этой группы, дает возможность выявления общих тенденций в группе. Кроме того, тест Зонди позволяет подчеркнуть факторы, которые могут служить индикаторами диагностики посттравматической стрессовой реакции (ПТСР) и соотносятся со следующими факторами постстрессового синдрома:

— Стремление избегать обстоятельств, напоминающих обстоятельства стресса. Все испытуемые отказались отвечать на вопрос о переживаниях, воспоминаниях о прошедших военных действиях. Четко выражена тенденция к «скрытию, утаиванию себя» ($hy-$), тенденция к негации ($k-$) как отрицание, обесценивание, выраженное снижение интереса к ранее значимым видам деятельности.

— Снижение выраженности аффекта, барьеры совести ($e+$), «вина выжившего», депрессивные настроения.

— Тенденция к отдалению ($m-$) как блокада контактов или неразборчивость в связях, появление чувства отстраненности

от других и отсутствие перспективы на будущее или ирреальные планы.

— Слабое «я», не способное справиться с проблемами.

Вторая группа пациентов — это военнослужащие, участвующие в боевых действиях в Чечне 3—5 лет назад. У них также присутствуют проявления ПТСР, каждый из них проходит медицинское обследование в госпитале (1—2 раза в течение 2—3 лет), во время которого получает необходимое лечение.

• *Александр Т., 25 лет.* Проходил военную службу с мая по июнь 2000 г. Женат, есть 3-летний сын, в настоящее время нигде не работает («Не берут никуда»). Тип «укоренившегося» человека, пережившего военный стресс («Дом есть, семья есть, дерево посажено — это главное. А что мне еще нужно?») (см. переднеплановые профили в табл. 15).

Таблица 15

<i>S</i>		<i>P</i>		<i>Sch</i>		<i>C</i>	
<i>h</i>	<i>s</i>	<i>e</i>	<i>hy</i>	<i>k</i>	<i>p</i>	<i>d</i>	<i>m</i>
–	±	0	–	0	±	–	+!
±	±	+	–	0	–	–	+
–	–	0	–	+	+	0	+

В первом тестировании в векторе сексуальности (*S*) отмечают садомазохистские тенденции, связанные с подавлением эроса, и наличие гуманистических тенденций. Вектор контактов указывает на пролонгированную инцестозную связь, которая при картине в *P* (0 –) скорее всего указывает на неприязнь к объекту. Неприятие связи и чувство невозможности избавиться от нее вызывает сенситивный страх отношений. Значение картины в векторе *Sch* — инфлятивная проекция, «женское минорное “я”» — указывает на слабость защиты в борьбе за существование, отсюда склонность к ирреальным представлениям, бредовым идеям, трудности в контроле над реальностью. Вторичное тестирование в сексуальном векторе показывает тенденцию бисексуальности, в контактах оста-

ется тенденция инцестозной связи, при этом идет принятие объекта ($P+ -$) в связи со страхом наказания, совестливостью. Демонстрация моральности, совестливости идет как желание быть принятым, «признанным». Реакция *Sch 0* – свидетельствует о продолжении тенденции проекции, на смену инфлятивной проекции идет тотальная проекция как реакция на партисипативные тенденции в *C*. Такая картина свидетельствует об инфантильной тяге к партисипации — желанию укорениться в жизни, эмоциональной неустойчивости и вечному поиску объекта партисипации в реальном мире или в мире иллюзий.

Сцепление с чужим объектом, возможны оральные мании, защита в «я» как попытка реализовать себя материально, претензии быть кем-то (действительно, человек ушел с работы педагога и пытается найти иную работу для обеспечения семьи). Эта картина в *Sch* при *S-* – может быть полностью раскрыта в случае успешной сублимации.

• *Владислав П., 25 лет.* Проходил военную службу с декабря 1999 по февраль 2000 г. Женат, имеет ребенка, работает электриком в детском саду. Планирует переехать в другой город, «где есть большие заработки».

В сексуальном векторе ($S \pm, +$) противоречивая картина в тенденции любви, отсутствие привязанности; в векторе контактов ($C0 -$) — также картина отсутствия привязанности, одиночество. При этом чувство одиночества не поддается контролю. Неразборчивость контактов, сложные противоречивые тенденции в сексуальности заставляют испытуемого «прикрываться» социально-позитивной формой поведения, скрывая со страхом темные стороны личности ($P \pm$). С другой стороны, наблюдается отказ от выражения личностной позиции, отсутствие контроля реальности, недостаточность «я»-тормозов по отношению к бессознательным тенденциям. Анализ реакций «я»-побуждений показывает одержимого человека ($0 +$), у которого сила тормозящего контроля реальности относительно слаба, что может привести к неконтролируемым реакциям на внезапные раздражители. При втором тестировании наблюдается блокирование контактов ($P - -$) и садомазохистские

тенденции ($s \pm$) при выраженной потребности в любви. Пароксизмальный вектор ($P + 0$) свидетельствует о доминировании совести и развитии истериоформного страха, а «я» ($Sch \pm, 0$) свидетельствует о развитии конверсивной истерии. В ходе третьего тестирования при векторной формуле ($S 0, \pm$) наблюдается доминирование садомазохизма («Связь через Эрос стала нулевой и господствует садомазохистическое партнерство»). Фактор контактов, как и в первом выборе, указывает на сопутствующее чувство одиночества, которое не поддается контролю и ведет к неустойчивости психического состояния. Это состояние переживается испытуемым как тотальная этико-моральная проблема. В шизоформном факторе ($Sch + +$) «я» при $S 0, \pm$ слишком слабо защищает личность от опасности тотального нарциссизма.

Полная формула побуждений показывает основную бессознательно существующую опасность и связана с ($m -$) — латентной склонностью сильно привязываться к объекту аффилиативной потребности. При этом надолго привязаться к объекту такие люди не могут (класс вечнопокинутых, лишенных поддержки людей), возможна маниакальная страсть к выпивке, курению, «словоизвращению».

• *Сергей Б., 24 лет.* Проходил военную службу с апреля по август 2000 г. Женат, детей нет, работает водителем. На контакт идет очень осторожно, замкнут, молчалив. На вопрос о военном прошлом ответил: «Ничего не осталось, давно было, не помню, не видно».

В сексуальном векторе тенденция скрытой гомосексуальности, инверсия побуждения для мужчины ($S \pm$). В векторе контактов основные проблемы, с которыми сталкивается личность, — тенденция к поиску нового объекта ($C + 0$), что приводит к картине панического страха в пароксизмальном векторе ($P - -$), а в душе ($Sch \pm$) — картина конверсионной истерии, доминирование иллюзий, чувство «я ненормален», страх наказания, что усиливает тенденции к торможению.

Сексуальный вектор без изменения, а в контактах усиливается связь со значимым объектом при сохранении внутренней паники, и так долго сохраняющаяся тенденция приводит в $Sch \pm, -$ к сдерживаемой навязчивости.

В контактах — картина оральных маний (страстное желание пить, курить) на фоне раздражительной слабости, недовольства, жалоб ($P\ 0, \pm$) при заторможенном «я», как и в первом тестировании.

• *Владимир К., 33 лет.* Проходил военную службу с сентября 2000 по май 2001 г. Женат, имеет сына 11 лет, работает водителем, на контакт идет осторожно. Применяя метод «края и середины», мы выявили основные опасности и бессознательные тенденции защиты, влияющие на поведение этого человека.

Результаты тестирования обращают внимание на сверхсильную тенденцию к чувственной персональной любви с оттенком самоотреченности. Тяга к культуре отсутствует; верность в контактах с болезненным оттенком привязанности, где фактор $m+$! указывает на болезненное сцепление, в том числе на оральные мании. Защита на уровне психики связана со сдержанностью, совестливостью, подчинением «признанным» социализированным формам поведения. На уровне души — картина проективной негации ($Sch -$), показывающая безрадостное, серое существование человека, и затем эта картина идет со сверхдавлением, т. е. приспособление происходит благодаря отрицанию, отказу от проецируемых желаний; это свидетельствует о мании, что есть и в m -факторе.

• *Сергей К., 42 лет.* Проходил военную службу с марта по июнь 2000 г. Второй брак, двое детей от первого брака, работает трактористом.

В проведенном тестировании были выявлены следующие проблемы и тенденции.

Прежде всего, в векторе контактов ($0 -$) картина одиночества, вызывающая напряжение, неустойчивость. В сексуальном векторе — доминирование садизма ($s+$!), что приводит к неврозу или истерии страха как показателю возможной вспышки психоза ($Sch \pm, \pm$).

Ко второму тестированию произошла сублимация сексуального напряжения, в контактах ($C\ 0\ 0$) — полная блокада, что сохраняется и в третьем тестировании. Происходит наплыв аффектов с тенденцией сокрытия себя ($P +, \pm$). Идет симультанное накопление заднеплановых притязаний «Каина», которые и проявились

в третьем тестировании и вышли на первый план как доминирование злобности, утрата совести, гнев. И, как следствие, сдерживаемая инфляция в «я» ($Sch + -$), в результате которой возникают разнообразные функциональные нарушения во всех областях жизни — в сексе, установлении контактов, проявлении интересов, работе, еде.

Анализируя общие тенденции обследуемых по второй группе, мы видим, что, так же как и в первой группе, тест позволяет выявить и конкретизировать бессознательно проявляемые защиты людей с постстрессовым синдромом:

— Четко выражена тенденция к нарушению контактов: блокада контактов, неверность в контактах или гиперманиакальная привязанность, определяющие отстраненность от других людей, что характерно для людей с ПТСР.

— Явно проявляется тенденция к скрытию, утаиванию себя ($hy-$), связанная с усилиями по блокировке эмоциональных реакций, оцепенением.

— Проявление тенденций и желаний казаться лучше, чем ты есть на самом деле, тенденция «признанности» (инфляция $p+$).

— Тенденции к садизму ($s+$), злости, раздражительности, вспышкам гнева. Неразряженная накопившаяся агрессия приводит к тому, что многие бывшие военнослужащие пытаются вновь вернуться в «горячие точки».

— Сниженная выраженность аффекта, неспособность к любви.

— Склонность к пьянству, курению и другим оральным маниям ($m+$).

Как видим, эти тенденции во многом идентичны в обеих группах. Однако следует обратить внимание на то, что для большинства испытуемых первой группы отмечается депрессивное состояние, наличие депрессивных переживаний и депрессивных черт характера.

Для большинства испытуемых второй группы отмечается другое — наличие невротического расстройства, истерических тенденций. Исключение составил только последний испытуемый, но он существенно старше остальных мужчин этой группы.

На наш взгляд, это важная характеристика развития состояния ПТСР у людей, не получавших социальной поддержки и психологической помощи после пережитого военного стресса, в результате чего и развиваются депрессивные состояния.

Исследование ассоциаций и стереотипов по отношению к понятию семьи

Рассматривая влияние и проявление бессознательного в различных ситуациях жизни человека, мы видим, насколько велико влияние семьи, семейных отношений, родовых оснований на появление психических защит, а значит, и поведение человека.

В одном из наших исследований мы обращались к анализу бессознательных установок, связанных с понятием «нормальная семья». И хотя цель исследования была другая, представляется интересным показать полученные ассоциации по поводу семьи здесь.

В проведенном под нашим руководством и совместно с А. А. Ярошевским исследовании были использованы анкетный опрос и метод направленных свободных ассоциаций.

Объектом исследования стали женщины с высоким уровнем достатка в возрасте от 22 до 50 лет, все с высшим образованием (68 % — с гуманитарным, остальные с техническим), всего 31 человек. 70,4 % опрошенных работают, 16,8 % — домохозяйки, 12,8 % — студентки. Около 80 % опрошенных женщин имеют детей.

Акцент в работе был сделан на исследовании ощущений, ассоциаций, стереотипов по отношению к такому общественному институту, как семья.

Чтобы проанализировать глубинные неосознаваемые причины привлекательности символов семьи, мы попросили женщин ответить, какие ассоциации вызывает у них словосочетание «мир семьи». Полученные ответы приведены в табл. 16.

Цветовые предпочтения находятся в неяркой, спокойной части спектра. Наибольшее число клиентов соотносят образ «мир семьи» с голубым и синим цветом. Представляется, что такие цвета

Таблица 16

Ассоциации, вызываемые словосочетанием «мир семьи»

Цвет	Кол-во	Запах	Кол-во	Образ	Кол-во	Ассоциации	Кол-во	Понятие, идея	Кол-во
Светло-синий	10	Пирога	7	Дом	8	Тепло	10	Дети	8
Голубой	9	Цветов	4	Накрытый стол	3	Уют	6	Надежность	4
Зеленый	5	Ванили	2	Солнце	2	Синее-синее небо	3	Радость	3
Бежевый	3	Роз	2	Детские рисунки	1	Свет	2	Семья	3
Розовый	3	Свежести	2	Цветок	1	Забота	1	Родители	3
Желтый	2	Леса	2	Сердце	1	Детство	1	Совместная жизнь, вместе	3
		Костра	1	Мама	1	Счастье	1	Прикосновение	3
		Реки	1			Природа	1	Взаимопонимание	2
		Малины	1			Музыка	1	Очаг	2
		Фиалок	1			Хорошо	1	Планета	2
						Любовь	1	Покой	1
								Дружба	1
								Мир	1
								Духовная близость	1

вызываются бессознательно, так как они определенным образом укрепились в культуре. Этот цвет (синий) символизирует «высоту и глубину», преданность, правосудие, совершенство. В большинстве трактовок этот цвет связывается с размышлением и миром. Синий цвет ассоциируется с королевской властью и благородством происхождения («голубая кровь»), а отсюда и семья — это власть, происхождение, род и т. п. В христианском искусстве синий цвет символизирует Деву Марию, он присутствует на свадьбах как знак верности и покровительства Царицы Небесной, а также символизирует набожность, искренность, благоразумие. Таким образом, этот цвет бессознательно вызывает образ матери, защиты, искренности.

Как видно из табл. 16, ассоциативные ряды направлены на получение в семье спокойствия, надежности, уюта, тепла (пирог, накрытый обеденный стол, забота, надежность). Эти ассоциации еще раз закрепляются в светло-синем цвете, напоминая о мире и верности.

В ассоциациях часто в той или иной форме выступает фигура круга (солнце, стол, цветок, планета и др.). При разработке использовался и символ круга, с древности связанный с миром, солнцем, надеждой, счастьем.

Ассоциации, возникающие при словосочетании «нормальная семья», давали картинку полной семьи: двое взрослых и двое детей. Появлялся символ числа «4». «Четыре» выступает символом стихий, образующих крест; также этот символ понимается как фигура, образованная двумя парами противоположностей (например, четыре стороны света, четыре времени года и т. п.), т. е. эта цифра символизирует порядок, гармонию, начало и конец. Не случайно «4» возникает при слове «семья», так как подсознательно семья должна давать защиту, вносить гармонию в душу человека, укрывать его от стихий жизни.

Через силу семьи, рода, родовитость определяется и укорененность ценностей человека, которые понимаются как воплощенная в бытии сила семьи и рода, что помогает чувствовать и получать силу жить, через семью бытие человека получает осмысленность

и родовую освещенность. Таким образом, значение семьи закрепляется в бессознательных ассоциациях, связанных с цветом, фигурой, знаком и т. п., закрепляясь в знаках культуры, становясь неким каноном, бессознательно определяя отношение человека к семье и роду как силе бытия.

Пример состояния посттравматического стресса как проявление бессознательных тенденций

Как мы уже отмечали, переживание посттравматического стресса, затрагивая систему ценностных ориентаций человека, пробуждает бессознательные механизмы защит, определяя действия и поступки человека. Остановимся на примере переживания стрессового состояния двух групп медицинских работников. Исследования проводились в 2000—2001 г. совместно с Э. Т. Сурвилло и М. Ю. Протасовым.

Исследование касалось медиков, выполнявших свои профессиональные обязанности в период ведения боевых действий в Чечне. Группу составили 30 человек разных медицинских специальностей, мужчины и женщины в возрасте от 24 до 52 лет. Из них 43 % с высшим медицинским образованием, 57 % имеют среднее специальное. Половина из них была в зоне военного конфликта один раз в течение трех месяцев, другая половина — по два-три раза.

В анамнезе у всех присутствовал факт переживания травматической ситуации, связанный с восприятием смерти или ее реальной угрозы, тяжелых травм и страданий военнослужащих. 98 % отмечали, что испытывали страх и ужас от увиденного. Так, *Л. Е.* отмечает: «Я даже не могла представить себе такое количество убитых... Они все такие молоденькие. Ужасно я рыдала навзрыд». Хирург *Р. А.*: «...Можно ко всему привыкнуть, к отсутствию воды, мы пили глюкозу 3 недели, потому что боевики расстреляли обоз с продовольствием; к холоду — мы жили в палатках; к этой ужасной пище... но эта стрельба и днем, и ночью. Страшно, жутко». *Н. Н.* вспоминает: «В командировке я выполняла обязанности начальника аптеки и по долгу службы не так много работала с ране-

ными. Но однажды с передовой привезли много раненых и убитых. Раненым оказывали помощь, а убитых складывали на землю около аптеки. Вид их изуверченных тел выбил меня из колеи... В этот день я здорово выпила, чтобы прийти в себя. Врач-травматолог вспоминал: «В первую чеченскую кампанию плохо было с медикаментами, и многим раненым мы не смогли помочь лишь по этой причине... Они умирали у нас на руках. Жутко, я врач — и не могу им помочь».

Приведенные высказывания свидетельствуют не только о нарушениях эмоционального состояния испытуемых: к эмоциональному стрессу добавляется профессиональный стресс медиков, которые оказались в ситуации невозможности выполнить свой профессиональный долг.

Все (100 % опрошенных), ретроспективно оценивая свое самочувствие в период оказания первой медицинской помощи, отмечали многочисленные соматические жалобы, в частности головокружение, головную боль, боли в области желудка, тошноту, рвоту и т. п., прямо связанные с проявлениями стресса. Сверхтяжелые переживания амбивалентного характера привели к тому, что собственных ресурсов организма для преодоления стресса стало уже недостаточно, и человек вынужден использовать такие внешние стимуляторы, как алкоголь, лекарственные препараты и т. п. («В командировке я пристрастился к выпивке. Пил немного, но часто. По приезде из командировки выпивки продолжались, из-за этого с домашними были ссоры»; «Пьют на войне все, даже те, кто на гражданке не пил... Иначе тяжело, алкоголь помогает забыть»).

Факт переживания травматической ситуации, нарушение сна, повышенная раздражительность, подавленное настроение, многочисленные соматические жалобы, пристрастие к алкоголю — все это позволяет говорить о срыве адаптационных возможностей людей в период пребывания в зоне военных действий, что приводит к острому стрессовому расстройству.

Чтобы определить выраженность симптомов посттравматического состояния спустя уже длительное время после командиров-

ки, мы использовали методику И. О. Котенева. В целом, симптомы «вторжения» присутствуют у 73 % испытуемых; симптомы «избегания» — у 63 %; симптомы гиперактивации встречаются у 74 % обследуемых; показатель дезадаптации превышает нормальные данные. Общий показатель ПТСР завышен у 80 % обследуемых. Анализ результатов по оценочным шкалам («ложь», «агравация», «дисимуляция») показал, что склонность отрицать наличие психологических проблем свойственна 20%.

Обратимся кратко к тем последствиям, которые проявляются у 80 % обследуемых, результаты которых соответствуют «частичному проявлению» ПТСР. Только у одного испытуемого показатель по баллам свидетельствовал об увеличении вероятности посттравматического расстройства у этого человека.

Фактически для всей этой группы людей характерны трудности работы в прежнем режиме, отмечается утомление в работе, им требуется больше времени для того, чтобы «прийти в себя», имеются постоянные жалобы на ухудшение настроения, депрессивные состояния. 43 % обследуемых имеют по шкале депрессии выраженную тенденцию к ней.

Действительно, переживание постстрессового синдрома приводит к изменению установки на мир, отношения с людьми («многие вещи потеряли для меня интерес»; «мне кажется, я потерял способность радоваться жизни»...). Психотравмирующие факторы условий пребывания медиков в «горячих точках» затрагивают прежде всего эмоциональную, морально-нравственную сферы личности, что у многих проявляется в поведении.

Что касается эмоциональной сферы, то ограничивается способность к выражению теплых, нежных душевных порывов («душа черствеет»), развиваются холодность и формальность в межличностных отношениях. Асоциальное поведение связано со злоупотреблением алкогольных напитков, развитием хронического алкоголизма. В морально-нравственной сфере проявляется конфликтность, пренебрежение этическими нормами. У ряда испытуемых повышенная импульсивность является попыткой завуалировать свое истинное аффективное состояние.

Исследование феномена выгорания

Исследование феномена выгорания мы проводили среди 30 сотрудников Скорой медицинской помощи. Условия работы на Скорой помощи изобилуют массой стрессогенных факторов: неотложные состояния больных; трудности, связанные со временем, которое требуется медикам, чтобы добраться до больного; претензии родственников; суточный график работы; невозможность отдохнуть, поесть; необходимость работать на полторы ставки (через двое суток); работа с асоциальными членами общества, опасности заражения от них; и т. п.

Эмоциональные волнения, возникающие в ходе оказания помощи, усиливают разрушительный процесс и повышают вероятность развития выгорания. Чтобы как-то снизить нагрузку на организм, к больному человеку начинают относиться не как к личности, нуждающейся в поддержке и сопереживании, а как к объекту своей деятельности. Постепенно такое отношение переносится и на близких людей. Придя домой, человек попадает в круг очередных проблем, связанных с семейной и бытовой неблагоустроенностью из-за низкого социально-экономического статуса профессии медика, что еще более усугубляет стрессовую ситуацию.

В группу 30 обследуемых вошли 19 женщин и 11 мужчин в возрасте от 22 до 60 лет со стажем работы от 2 до 35 лет, 12 из них с высшим образованием, остальные — со средним медицинском образовании. Со всеми был проведен тест К. Маслач на выявление выгорания. У 40 % испытуемых были выявлены признаки выгорания, при этом показатели в группе женщин оказались выше, чем в группе мужчин: у 60 % женщин старше 40 лет со стажем работы от 10 до 25 лет (мужчин аналогичной группы — 37,5 %).

У женщин показатели выгорания оказались выше по признакам эмоционального истощения, что может являться следствием их природной эмоциональности. У мужчин — по показателям деперсонализации, что может быть связано с преобладанием инструментальных ценностей для мужчин. Можно также отметить тот факт, что у сотрудниц педиатрического отделения признаки выгорания выражены сильнее, чем у сотрудниц, оказывающих

помощь взрослым больным. Особая ответственность за жизнь детей, присутствующие рядом родственники детей, находящиеся в состоянии повышенного эмоционального волнения, — все это приводит к постоянным повышенным психоэмоциональным нагрузкам, что ускоряет возникновение выгорания и утяжеляет его последствия.

Следует обратить внимание и на то, что большая утрата самооценки была выявлена более чем у половины испытуемых (53,3 %). Этот показатель может быть связан с низким социально-экономическим статусом профессии медицинского работника.

По результатам методики Бека наличие депрессивной симптоматики показали люди с признаками эмоционального истощения по опроснику К. Маслач. Причем выраженность депрессии положительно коррелирует со степенью эмоционального истощения. Это не случайно, так как депрессия характеризуется целым комплексом различных психофизиологических нарушений, в которых наряду с пессимизмом и подавленным психическим состоянием также и признаки эмоционального истощения, проявляющиеся в виде снижения и угнетения эмоциональной сферы.

Процесс выгорания необратим, но существует возможность приостановить его. В процессе выгорания в первую очередь, как и в стрессовых ситуациях вообще, страдает эмоциональная сфера человека. Поэтому работа по предупреждению и приостановке выгорания должна быть направлена на пополнение эмоционального запаса — занятия искусством, теплые отношения в семье и т. п.

Интересно было бы проанализировать и сравнить материалы тестовых методик на выгорание, которые также затрагивают систему ценностных ориентаций человека, переживания смысла жизни и т. п. Хотелось бы понять механизм влияния базовых бессознательных установок, определить схему возбуждения психических и душевных состояний человека, попытаться ответить на вопрос, существует ли определенный единый механизм действия бессознательного в условиях стресса, в условиях, когда человек стоит перед выбором своей судьбы, своего будущего, оценкой перспектив своего существования.

Тест Зонди позволяет конкретизировать и операционализировать понятие коллективного и родового бессознательного, показывая механизмы формирования общих чувств, настроений на примере развития психологического состояния отдельного человека. Субъективные переживания, вызываемые бессознательными влечениями, будучи представленными, т. е. проявленными в поведении, речи, отношениях с окружающими и т. п., становятся фактором реальности. Аналогичные состояния, возникающие у других людей этой группы, начинают поддерживать соответствующий психологический настрой всей группы и каждого из его членов, особенно если этот настрой транслируется средствами массовой информации, тем самым становясь психологической реальностью — настроением и чувствами членов группы, настроенностью общества, что проявляется в соответствующих установках группы.

Итак, этот тест заставляет обращать внимание исследователя на детерминанты конструирования бытия человека и группы. Это то, что греки называли действием логоса: человек бессознательно чувствует и в определенной степени понимает и воспринимает реальность, отвечая на нее, а тем самым формируя реальность и «убеждаясь» в своей правоте, реализуя логос как закон бытия в самом бытии. Реальность жизни отдельного человека превращается в реальность жизни группы, общества.

Почему же возникает то общее, что проявляется в психологическом состоянии в группах людей из разных семей, родов? На наш взгляд, это связано с тем, что бессознательное активизирует простейшие общие механизмы адаптации в сложных ситуациях жизни, исподволь действуя через накопление неосознаваемых аффектов проявления психологических защит.

Представляется, что тест Зонди позволяет проявить действие бессознательного как на уровне психики — иммобилизационные реакции (*P*), так и на уровне души — шизоформный вектор (*Sch*). При этом анализ данных теста позволяет понять, каким образом бытие человека связано с картинами его душевных переживаний, его действиями и поведением.

Таким образом, появляется возможность отследить путь, способы существования души группы, этноса в условиях общего дей-

ствия, времени, среды существования. Бессознательные тенденции невозможно полностью осознать и понять, тем не менее человек чувствует определенное давление влечений, как-то представляет их, делает «понятными» для себя, но, чтобы принять их, человеку нужно «обозначить» их общепринятыми социальными знаками. Это становится возможным, когда определенные чувства, настроения охватывают и других, что делает даже отрицательные чувства и настроения признанными, означенными социальными знаками. Общество принимает эти настроения и установки группы, означивая группу определенным именем, уже ожидая определенных действий и настроений от членов данной группы (например, «афганцы», говоря о ветеранах афганской войны). Не только общество, но и сам человек принимает подобное означивание и «поддерживает» его, позволяя себе то поведение и те установки, которые как бы предписываются и предполагаются общественным мнением.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Интерес к бессознательному, новые подходы и методы его исследования позволяют изменить традиционный материалистический взгляд на психологию, психопатологию и поведение человека. Исследование бессознательного обращает психологию к ее давней и исконной проблематике — изучению души человека.

Возвращение психологии к изучению души человека, включение в нее опыта, наработанного в философии, нетрадиционной и психотерапевтической практике позволяют ей заняться разработкой своего сугубо специфического предмета — изучением внутреннего опыта и переживаний человека. Переживание ценностного отношения к миру, поиск оснований этого переживания, аспекты его осознания и понимание механизмов и уровней бессознательного — и составляют собственно предмет психологии.

Перспективы развития психологии связаны с такой сферой исследования, которая во многом требует возвращения к традиционной для нее теме изучения душевных явлений и духовного бытия. Эта область исследований не является новой для русской философской и психологической традиций: достаточно вспомнить работы С. Франка, Б. Вышеславцева, И. Ильина, В. Соловьева, Г. Шпета и др., и может быть определена как психософия, целью которой является возвращение в научный оборот психологической мысли таких понятий, как душа, дух, существующих на уровне сознания и бессознательного. Это позволит обратить внимание психологии на исследование человеческого бытия, в котором добро, зло, любовь, одиночество, истина выступают важнейшими составляющими жизни каждого человека. Тем самым психология должна обратиться к внутреннему опыту человека, включить опыт душевного переживания человека в круг своего осмысления и освоения. Внутренние переживания, внутренний опыт человека проявляются в форме установок, экстравертирующих потребности и способности человека трансцендировать, выходить на смысловой уровень жизни и существования. Способность к экстравертации

чувств и переживаний служит ступенью качественного перехода к изучению человека как духовного существа, имеющего интерсубъективную бессознательную основу воспроизводства процесса жизни. Интерсубъективная бессознательная основа жизни ближе к гегелевскому действительному бытию. Действительное бытие ближе к сущности бытия, а «реальное» — к явлениям и фактам, которые еще требуют своего осмысления и понимания. Действительность — это не только и не столько факты и явления, которые множественны и случайны и представляют из себя внешнюю, несущественную сторону бытия. Сущность же являет собой основную, фундаментальную, общую, интерсубъективную основу того же бытия, которая не дана прямо и непосредственно, но существует как положенное в душе человека, как ее бессознательное основание. Реальное может быть и часто бывает неправдой, иллюзией. Бытие сущности не исчерпывается реальностью. Оно включает в себя возможное, положенное, интериоризованное содержание, позволяющее развить действительное во всевозможных своих проявлениях. В этом смысле психософия — это изучение наличного бытия ценностного отношения человека в мире.

Кроме того, психология с неизбежностью обращается к вопросу изучения и интеграции духовного в психологию человека, этноса, общества в целом. Дух и душа имеют общее содержание, они тождественны по своей абсолютной природе. Дух представляют чаще всего как «подлинное бытие» — бытие безусловное и безграничное. Гегель рассматривал Мировой дух как свободную активную субстанцию, субстанцию свободы, т. е. независимость от некоего «другого», как отношение к самому себе. Дух волен оставаться в себе либо находиться в любом определенном бытии в качестве своего модуса. Дух — бытие, душа — экзистенция.

В этом же смысле М. Хайдеггер рассматривал дух как чистое бытие, свободное от всяких внешних определений, как вечность бытия, бытие без границ. Душа же выступает как производное от духа, сотворенное им. Сотворенная душа получает ограничение в своей экзистенции, свое существование в «просвете бытия» в качестве единственной и неповторимой реализации вечного — духа. Человек является единственным из сущих, кто имеет доступ

к бытию, к духу в своей экзистенции. Опыт духа человек получает через усилия души, в ходе разворачивания картин душевной жизни, благодаря тому, что находится в «просвете бытия», что позволяет через свое личное существование осмыслить духовное, сущее, «потустороннее» внутри экзистенции и для нее. Присоединение к духу и позволяет душе познать свое предназначение, свою природу через непосредственные формы знания.

С одной стороны, дух рассматривается как некая противоположная материи нематериальная субстанция, определяющая развитие и существование материи. Другая точка зрения на дух связана с антитезой «дух — природа», где понятие духа связывается с неким сверхъестественным и антиприродным началом, теряется связь с душой и жизнью. Существует представление о духе как высшем принципе активности, при этом душа существует на низшем принципе активности. Существует также точка зрения на дух, связанная с наделением его некими психическими свойствами, в противоположность душевным чувствам, дух принимает значение духовности — наделенности человека особыми способностями, блеском идей и стремлением к Абсолюту. В обыденной речи используют понятие духа как некой одержимости идеями, чувствами: говорят о том, что человек проникнут русским духом или духом своего времени, воспитан в патриотическом (семейном) духе, где подразумевается насыщенность человеческой души каким-либо культурным наследием или культурными достижениями времени, среды и т. п.

Методологический подход к исследованию развития человека через осознание всей истории человечества и через его душу основан на диалектике положенного, представленного, признанного.

В сознании в определенной степени содержится и отражается то, что извне положено в «я» культурой, и одновременно сознание творит, воображает «не-я», т. е. продуцирует себя вовне, созидая, тем самым как себя, так и объект. Признанность этого продуцируемого «я» («не-я») позволяет стать созданному объекту фактором культуры, быть означенным, признанным и включенным в культурную жизнь сообщества. Если же этого включения не происхо-

дит, то и индивидуальная признанность может быть поколеблена. Человек не уверен в своих представлениях, если они не означены, не признаны значимыми другими или референтной группой, не включаются в культуру его группы. Огромный экспериментальный материал, который накоплен в психологии, показывает, что группа выступает субъектом различного рода оценок в отношении человека как члена группы. Объективация окружающих непрерывно вмешивается в процесс осознания, создавая своеобразные непоследовательности, трудности, переживания, особенно заметные в «критических точках» осознания и деятельности, «дополняясь» и вытесняясь вопросом об общественной значимости, кодифицированности, заботой о внешней обоснованности мышления и поведения. Человек может испытывать трудности, связанные с непониманием со стороны других, испытывать диссонанс. Как доказал Ф. Хайдер, человек не может долгое время находиться в состоянии диссонанса, ибо оно вызывает психологическую тяжесть и желание изменить это состояние вплоть до отказа от собственных представлений.

В процессе индивидуализации человек может трансцендировать узкие рамки личностного бессознательного и соединиться с коллективным бессознательным, соразмерным всему человечеству, космосу, что позволяет получить знание, которое Гегель называл непосредственной реальностью, тогда в сознании человека спонтанно появляются духовные элементы.

Субъективное неразрывно связано с интерсубъективным. Во-первых, это всеобщая форма интерсубъективности, когда, например, способность издавать членораздельные звуки, осваивать родной язык у новорожденного обусловлены всей эволюцией живой природы и развитием человеческого общества. Во-вторых, особенная форма интерсубъективности бессознательного, обусловленная связью с конкретным этносом (например, осваиваемый человеком язык народа, к которому он принадлежит, тот диалект, акцент, который будет давать о себе знать на протяжении всей жизни человека). В-третьих, интерсубъективность может быть представлена в единичной форме уникальных и неповторимых «вкладов»,

т. е. субъективность в данном отношении разомкнута на интересубъективность.

Таким образом, в бессознательном существует «положенное» эволюцией и историей человеческого рода, «положенное» этносом и другими социальными группами и «положенное» — как индивидуальное, явившееся результатом взаимодействия положенного эволюцией, историей и людьми. Положенное эволюцией и историей, т. е. интересубъективное, имеет свои особенности, которые представляются определенным образом во взаимодействии с конкретными социокультурными условиями, точнее, с последовательной сменой социокультурных условий жизни человека.

Тест Л. Зонди, как показывают результаты наших исследований, позволяет интерпретировать полученные данные не просто с точки зрения родового бессознательного, а как данные проективной методики, представляющие в явной форме нечто из положенного. А кроме того, распознавать, как это положенное содержание души различается в зависимости от внеиндивидуальных, интересубъективных условий жизни людей (например, особенности проявления женской души в условиях жизни в небольшом северном городе, особенностей мужской души после пережитого военного стресса и т. п.).

Список цитируемой литературы

Абульханова-Славская К. А. Социальное мышление личности: проблемы исследования // Психологический журнал. 1994. Т. 15, № 4.

Абульханова-Славская К. А. Стратегии жизни М., 1991.

Алексеева Л. В. Психология субъекта и субъекта преступления. Тюмень, 2004.

Альтенвегер А. и др. Судьбоанализ Леопольда Зонди // Психология судьбы. Екатеринбург, 1999.

Андреева Г. М. Психология социального познания. М., 1997.

Анри М. Значение понятия бессознательного для познания человека // Бессознательное. Т. 1. Новочеркасск, 1994.

Анцыферова Л. И. Личность в трудных жизненных условиях: переосмысление, преобразование ситуаций и психологических защит // Психол. журн. 1994. № 1.

Анцыферова Л. И. Психология повседневности: жизненный мир личности и «техники» ее бытия // Психология социальных ситуаций. СПб., 2001.

Аракелов Г. Г. Нейронауки — основа развития психологии // Вопр. психологии. 2004. № 5.

Арина Г. А. Психосоматический симптом как феномен культуры // Телесность человека: Междисциплинарные исследования. М., 1993.

Аристотель. О душе // Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1975.

Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1978.

Аристотель. Физика // Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1981.

Асмолов А. Г. Культурно-историческая психология и конструирование миров. М.; Воронеж, 1996.

Асмолов А. Г. На перекрестке путей к изучению психологии // Бессознательное. Т. 1. Новочеркасск, 1994.

Асмолов А. Г. По ту сторону сознания: методологические проблемы неклассической психологии. М., 2002.

Асмус В. Ф. Платон-философ — художник античного мира [Вступ. ст.] // Платон. Избр. произв. М., 1965.

Бассин Ф. В. Проблема «бессознательного». М., 1968.

Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.

Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974.

Березин В. Ф. Психическая и психофизиологическая интеграция // Бессознательное. Т. 1. Новочеркасск, 1994.

Большов О. Ф. Философия экзистенциализма. СПб., 1999.

Бондаренко И. А. Жизнь сознания. Омск, 2002.

Брунер Дж. Психология познания. М., 1977.

Брушлинский А. В. Проблемы психологии субъекта. М., 1994.

Брушлинский А. В. Психология субъекта // Психол. журн. 2003. Т. 24, № 2.

Бурвикова Н. Д., Костомаров В. Г. Единицы лингвокультурного пространства (в аспекте проблемы толерантности) // Философские и лингвокультурологические проблемы толерантности. Екатеринбург, 2003.

Бюрги-Майер К. Вера как судьба // Психология судьбы. Екатеринбург, 1999.

Василюк Ф. Е. Психология переживания. М., 1984.

Веккер Л. М. Психология и реальность: единая теория психологических процессов. М., 1998.

Вертгеймер М. О гештальттеории // История психологии (10-е — 30-е гг. Период открытого кризиса): Тексты. Екатеринбург, 1993.

Волков С. История культуры Санкт-Петербурга. М., 2004.

Вулис А. Литературные зеркала. М., 1991.

Вундт В. Проблемы психологии народов // Социальная психология: Тексты. Вып. 1, ч. 2. М., 1998.

Выготский Л. С. Исторический смысл психологии кризиса: Методологические исследования // Собр. соч.: В 6 т. Т. 1. М., 1982.

Выготский Л. С. История развития высших психических функций // Там же. Т. 3. М., 1983.

Выготский Л. С. Мышление и речь // Там же. Т. 2. М., 1982.

Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994.

Гадамер Г. Истина и метод. М., 1988.

Гегель Г. В. Наука логики // Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1972.

Гегель Г. В. Работы разных лет: В 2 т. Т. 1. М., 1973а.

Гегель Г. В. Работы разных лет: В 2 т. Т. 2. М., 1973б.

Гегель Г. В. Феноменология духа. СПб., 1992.

Гегель Г. В. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 3. М., 1973в.

Глотова Г. А. Методологические проблемы клинической психологии // Актуальные проблемы клинической психологии в современном здравоохранении. Екатеринбург, 2004.

Глотова Г. А. Человек и знак: Семиотико-психологические аспекты онтогенеза человека. Свердловск, 1990.

Головаха Е. И., Кроник А. А. Психология времени личности. Киев, 1984.

Гордон Р. Исчезновение и нахождение: Локализация архетипического опыта // Хрестоматия по глубинной психологии. М., 1996.

Грауманн К. Ф. Введение в историю социальной психологии // Перспективы социальной психологии. М., 2001.

Гришина Н. В. Помогающие отношения: профессиональные и экзистенциальные проблемы // Психологические проблемы самореализации личности / Под ред. А. А. Крылова и Л. А. Коростелевой. СПб., 1997.

Гроф С. За пределами мозга. М., 1992.

Гулевич О. А., Безменова И. К. Аттитюды и их взаимосвязь с поведением. М., 1993.

Девина Э. Тотальность и бесконечное: эссе о внешности // Вопр. философии. 1999. № 3.

Декарт Р. Избр. произв. М., 1950.

Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1989.

Дильтей В. Описательная психология // История психологии (10-е — 30-е гг. Период открытого кризиса): Тексты. Екатеринбург, 1993.

Донцов А. И., Емельянова Т. П. Концепция социальных представлений в современной французской психологии. М., 1987.

Дорожевец А. Н., Соколова Е. Т. Исследование образа физического Я: некоторые результаты и размышления // Телесность человека: Междисциплинарные исследования. М., 1993.

Дубровский Д. И. Психика и мозг: Результаты и перспективы исследований // Мозг и разум. М., 1994.

Дубровский Д. И. Психические явления и мозг. М., 1971.

Дубровский Д. И. Проблема идеального. М., 1983.

Жуковский В. И., Пивоваров Д. В. Зримая сущность. Свердловск, 1991.

Зинченко В. П., Мамардашвили М. К. Изучение высших психических функций и категория бессознательного // Бессознательное. Т. 1. Новочеркасск, 1994.

Зонди Л. Учебник экспериментальной диагностики побуждений. Киев, 1995.

Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. М., 1968.

Ильенков Э. В. Проблема идеального // Вопр. философии. 1979. № 6.

Ильенков Э. В. Философия и культура. М., 1991.

Кавелин К. Д. Собр. соч.: В 10 т. Т. 4. СПб., 1900.

Кант И. Трактаты. СПб., 1996.

Капра Ф. Уроки мудрости. М., 1996.

Кемеров В. Е. Онтология сознания и общества // Двадцать лекций по философии. Екатеринбург, 2002.

Кемпинский А. Психология шизофрении. СПб., 1998.

Классен Э. Г. Идеальное: Концепция Карла Маркса. Красноярск, 1984.

Козлов В. И. Основные проблемы этнической экологии // Этногр. обозрение. 1983. № 1.

Колоскова М. В. Онтогенез телесности и развития общения: на пути к разделению Я — не Я // Телесность человека: Междисциплинарные исследования. М., 1993.

Кребер А. Л. Избранное. Природа культуры. М., 2004.

Кузанский Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1979.

Левин К. Конфликт между аристотелевским и галилеевским способом мышления в современной психологии // История психологии (10-е — 30-е гг. Период открытого кризиса): Тексты. Екатеринбург, 1993.

Лейбниц Г. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1982.

Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1977.

Леонтьев А. Н. Проблемы развития психологии. М., 1972.

Леонтьев А. Н. Философия психологии: Из научного наследия. М., 1994.

Лившиц М. А. Об идеальном и реальном // Вопр. философии. 1984. № 10.

Линдерманн Э. Клиника острого горя // Психология эмоций: Тексты. М., 1993.

Лойфман И. Я. О мировоззренческом самоопределении личности // Развитие личности в системе непрерывного гуманитарного образования. Екатеринбург, 2001.

Лоренцер А. Алхимия психоанализа. М., 1965.

Лосский Н. О. Мир как органическое целое. М., 1917.

Лоуэн А. Физическая динамика структуры характера. М., 1996.

Лупандин В. И. Общая психология (сенсорно-перцептивные процессы). Екатеринбург, 2003.

Лурье С. В. Историческая этнология. М., 1997.

Лэнг Р. Расколотое Я. СПб., 1995.

Магомед-Эминов М. Ш. Трансформация личности. М., 1998.

Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. М., 1997.

Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация // Как я понимаю философию. М., 1992.

Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и познание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. М., 1997.

- Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
- Милграм С. Эксперимент в социальной психологии. СПб., 2000.
- Минаева Н. С. Бессознательное: интерсубъективный аспект проблемы // Психол. вестн. Урал. гос. ун-та. Вып. 3. Екатеринбург, 2002.
- Минаева Н. С. Проблемы бессознательного. Екатеринбург, 2000.
- Московичи С. Век толпы. М., 1998.
- Московичи С. Машина, творящая богов. М., 1998.
- Мясникова Л. А. Предельные основания // Двадцать лекций по философии. Екатеринбург, 2002.
- Надирашвили Ш. А. Понятие установки в общей и социальной психологии. Тбилиси, 1974.
- Нельзя жить, не осмысляя духовно жизнь: Письма Л. С. Выготского к ученикам и соратникам / Публ. А. Пузыря // Знание — сила. 1990. № 7.
- Николаева В. В. О психологической природе алекситимии // Телесность человека: Междисциплинарные исследования. М., 1993.
- Олешкевич В. И. Рождение новой психотехнической культуры. М., 1997.
- Парменид. О природе // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1983.
- Пиаже Ж. Психология интеллекта // Избр. психол. тр. М., 1969.
- Пиаже Ж. Речь и мышление ребенка. М.; Л., 1932.
- Пивоваров Д. В. Душа и вера. Оренбург, 2003.
- Пивоваров Д. В. Проблема носителя идеального образа: операциональный аспект. Свердловск, 1986.
- Пивоваров Д. В., Медведев А. В. История и философия религии. Екатеринбург; Нижневартовск, 2000.
- Платон. Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1971.
- Платон. Федр // Избр. диалоги. М., 1965а.
- Платон. Федон // Избр. диалоги. М., 1965б.
- Плотин. Избр. трактаты. Минск, 2000.
- Плотников В. И. Ценностный мир человека и его судьба // Двадцать лекций по философии. Екатеринбург, 2002.
- Потебня А. А. Из лекций по теории словесности // Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М., 1976.
- Потебня А. А. Слово и миф. М., 1989.
- Психологические исследования, посвященные 85-летию со дня рождения Д. Н. Узнадзе. Тбилиси, 1973.
- Психология. Комплексный подход / Под ред. М. Айзенка. Минск, 2002.
- Реали Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1. Античность. М., 1994а.

- Реали Д., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2: Средневековье. М., 1994б.
- Реали Д., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 3: Новое время (от Монардо до Канта). М., 1996.
- Реали Д., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4: От романтизма до наших дней. М., 1997.
- Росс Л., Нисбетт Р.* Человек и ситуация. М., 1999.
- Рубинштейн С. Л.* Принципы и пути развития психики. М., 1959.
- Рубинштейн С. Л.* Проблемы общей психологии. М., 1976.
- Руткевич А. М.* Психоанализ. Истоки и первые развития: Курс лекций. М., 1997.
- Салливан Г.* Интерперсональная теория в психиатрии. СПб., 1993.
- Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. М., 1991.
- Семенов В. В.* Философия души: Сверхчувственная материя и диалектика бессознательного. Пушкино, 2001.
- Семира* [Послесл. пер.] // Юнг К. Алхимия снов. СПб., 1997.
- Сергеев К. А.* Философия Канта и новоевропейская метафизическая позиция [Вступ. ст.] // Кант. Трактаты. СПб., 1996.
- Сергеев К. А., Слинкин Я. А.* Феноменология духа Гегеля как наука об опыте сознания [Вступ. ст.] // Гегель. Система наук. СПб., 1992.
- Сикевиц З. В., Крокинская О. К., Поссель Ю. А.* Социальное бессознательное. СПб., 2005.
- Слобин Д., Грин Дж.* Психолингвистика. М., 1976.
- Слобчиков В. И., Исаев Е. И.* Основы психологической антропологии. Психология человека: Введение в психологию субъективности. М., 1995.
- Спиваковская А. С.* Беатотерапия: психотерапевтическая метаконцепция // Актуальные проблемы клинической психологии в современном здравоохранении. Екатеринбург, 2004.
- Собчик Л. Н.* Метод портретных выборов: Модифицированный тест восьми влечений Сонди. М., 1993.
- Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловеке // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989.
- Спиноза Б.* Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М., 1957а.
- Спиноза Б.* Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М., 1957б.
- Спиноза Б.* Трактат об усовершенствовании разума. М.; Л., 1934.
- Спиноза Б.* Этика. М.; Л., 1932.
- Стаднюк В. П.* Фундаментальные подходы в научном познании природы // Двадцать лекций по философии. Екатеринбург, 2002.

Стернин И. А. Толерантность и коммуникация // *Философские и лингвокультурологические проблемы толерантности.* Екатеринбург, 2003.

Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989.

Тихомиров А. В. Путь в судьбу // *Психология судьбы.* Екатеринбург, 1994.

Узнадзе Д. Н. Экспериментальные основы психологической установки. Тбилиси, 1961.

Файвишевский В. А. Биологические основания бессознательной мотивации в структуре личности // *Бессознательное.* Т. 1. Новочеркасск, 1974.

Франк С. А. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. М., 1917.

Франк С. А. Непостижимое: Введение в философию религии // *Соч.* М., 1990.

Франк С. А. Предмет знания: Об основах и предметах отвлеченного знания. Пг., 1915.

Франк С. А. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956.

Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.

Франц М.-Л., фон. Наука и бессознательное // *Человек и его символы.* СПб., 1996а. С. 438—448.

Франц М.-Л., фон. Процесс индивидуации // *Человек и его символы.* СПб., 1996б. С. 195—297.

Фрезер Д. Золотая ветвь. М., 1980.

Фрейд З. Будущее одной иллюзии // *Сумерки богов.* М., 1991а.

Фрейд З. О психоанализе: Пять лекций // *История психологии (10-е — 30-е гг. Период открытого кризиса): Тексты.* Екатеринбург, 1993.

Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1989.

Фрейд З. Толкование сновидений. Ереван, 1991б.

Фрейд З. Я и Оно // *Хрестоматия по истории психологии.* М., 1980.

Фромм Э. Душа человека. М., 1988.

Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.

Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. М., 1990.

Хараш А. У. Восприятие человека как воздействие на его поведение // *Психология межличностного познания.* М., 1981.

Хэгман Дж. Роль Другого в горевании // *Журн. практ. психологии и психоанализа.* 2002. № 3 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://psychol.ras.ru>.

Цапкин В. Н. Семиотический подход к проблеме бессознательного // Бессознательное. Т. 1. Новочеркасск, 1994.

Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981.

Человек и его символы / Под ред. К. Г. Юнга. СПб., 1996.

Чичерин Б. Н. Наука и религия. М., 1990.

Чудинова Е. В. Возникновение знаковой функции на первом году жизни: дис. ... канд. психол. наук. М., 1986.

Чуприкова Н. И. Психика и предмет психологии в свете достижений современной нейронауки // Вопр. психологии. 2004. № 2.

Шелер М. Положение человека в космосе // Избр. произв. М., 1994.

Шеллинг Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993.

Шертюк Л. Возвращение к проблеме внушения // Бессознательное. Т. 1. Новочеркасск, 1994а.

Шертюк Л. Сердце и разум психоанализа // Бессознательное. Т. 1. Новочеркасск, 1994б.

Шертюк Л., Соссюр Р. де. Рождение психоанализа от Месмера до Фрейда. М., 1991.

Шихирев П. В. Современная социальная психология. М., 1999.

Шихирев П. В. Современная социальная психология США. М., 1979.

Шопенгауэр А. Избр. произв. М., 1993.

Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова. М., 1977.

Шпет Г. Г. Философские этюды. М., 1994.

Шпрингер Э. Два вида психологии // История психологии (10-е — 30-е гг. Период открытого кризиса). Тексты. Екатеринбург, 1993.

Юнг К. Г. Алхимия снов. Четыре архетипа. СПб., 1997а.

Юнг К. Г. Аналитическая психология. СПб., 1994а.

Юнг К. Г. Аналитическая психология: Прошлое и настоящее. М., 1995.

Юнг К. Г. Архетипы и коллективное бессознательное // CW / Vol. 9.

Юнг К. Г. Архетипы и смысл. М., 1991.

Юнг К. Г. Архетипы коллективного бессознательного // Юнг К. Г. Алхимия снов. Четыре архетипа. СПб., 1997б.

Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Минск, 1998.

Юнг К. Г. О психологии восточных религий и философия. М., 1994б.

Юнг К. Г. Отношение между эго и бессознательным. Л., 1966.

Юнг К. Г. Психология бессознательного. М., 1996а.

Юнг К. Г. Тайна золотого цветка. М., 1945.

Юнг К. Г. Подход к бессознательному // Человек и его символы / Под ред. К. Г. Юнга. СПб., 1996б.

Юнг К. Г. Человек и современный психоанализ: Хрестоматия по глубинной психологии. М., 1996в.

Юттнер Ф. Судьбоанализ в выводах: Обзор пяти основных книг Леопольда Зонди. Екатеринбург, 2002.

Ярошевский М. Г. История психологии: От античности до середины XX века. М., 1996.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

Heidegger M. Nietzsche. Frankfurt; P., 1971.

Janoff-Bulman R. Rebuilding shattered assumptions after traumatic life events, coping processes and outcome // *Coping: The psychology of what works* / Ed. C. R. Snyder. N. Y., 1998.

Leiter M., Maslach C. Banishing burnout: six strategies for improving your relationship with work. S. Francisco, 2005.

Lukes Individualism. Oxford, 1973.

Pielmont. Does spirituality represent the sixth factors of personality? Spiritual Transcendence and five-factor model // *J. of Personality.* 1999. **67**, 6. P. 985—1013.

Watzlawick P. How real is real? N. Y., 1977.

Оглавление

Введение	3
Глава 1. Бессознательное в системе основных понятий и категорий науки о человеке	
Психика — душа — дух: свойства и соотношение понятий	17
Положенное, представленное и признанное	30
Интровертированность и экстравертация идеального	45
Установка как инструмент экстравертации	52
Глава 2. Формирование и эволюция представлений о психике и душе	
Развитие идей о психике и душе в античных и средневековых учениях	61
Генезис и развитие понятий сознания и бессознательного в философии и психологии XVII—XIX вв.	103
Современная психология о методах изучения бессознательного	142
Глава 3. Сознание и бессознательное в структуре человеческой души и психики	
Основные формы и функции сознания и бессознательного	157
Влияние бессознательного на сознание	200
Индивидуальное и коллективное в бессознательном	221
Глава 4. Анализ психологических теорий взаимодействия индивидуального и родового бессознательного	
Личностный уровень бессознательного: психоанализ З. Фрейда	253
Групповой уровень бессознательного: судьбоанализ Л. Зонди	282
Социокультурный аспект бессознательного: концепция К. Юнга	311
Глава 5. Влияние бессознательного на жизнь человека: результаты экспериментальных исследований	
Методологические основания и операциональные возможности исследования бессознательного	348
Процедура и результаты исследования	362
Заключение	440
Список цитируемой литературы	445

Научное издание

Глотова Галина Анатольевна
Минаева Наталья Сергеевна

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО

Редактор и корректор	Р. Н. Кислых
Компьютерная верстка	Н. В. Комардина

Диапозитивы для офсетной печати подготовлены
редакционно-издательским отделом университета

Лицензия ИД № 05974 от 03.10.2001. Темплан 2005 г., поз. 123.

Подписано в печать 28.09.2005. Формат 60×84 $\frac{1}{16}$. Бумага офсетная.

Гарнитура Times. Уч.-изд. л. 25,8. Усл. печ. л. 26,51. Тираж 200 экз. Заказ

Издательство Уральского университета. 620083, Екатеринбург, пр. Ленина, 51.

Отпечатано в ИПЦ «Издательство УрГУ». 620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.