
АЛЕКСАНДРОВСКАЯ В.Н.,
доктор философских наук,
заведующая кафедры философии
и социально-гуманитарных
дисциплин, Донецкий
национальный медицинский
университет им. М. Горького

СОЗНАНИЕ И БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ: ПРОБЛЕМА СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ДЕТЕРМИНАНТ

В статті розглядаються свідоме і безсвідоме, чотири напрямки культурних установок для роботи з пацієнтами в межах психоаналізу, зв'язок внутрішньої культури особистості з стародавніми архетипами, які виточуються з підсвідомості людини, зв'язок між культурою та підсвідомістю.

Ключові слова: свідоме, безсвідоме культурні установки, архетипи, підсвідомість, культурний образ, культурний вектор.

В статье рассматривается сознание и бессознательное, четыре направления культурных установок для работы с пациентами в рамках психоанализа, связь внутренней культуры личности с древними архетипами, идущими из подсознания человека, связь между культурой и бессознательным.

Ключевые слова: сознание, бессознательное, культурные установки, архетипы, бессознательное, культурный образ, культурный вектор.

This article considers conscious and unconscious, four vectors of the cultural attitudes for work with patients in the frameworks of the psychoanalysis of person and ancient archetypes, beginning from unconscious of the man, relations between cultural and unconscious.

Key words: conscious, unconscious, cultural attitudes, archetypes, unconscious, cultural model, cultural vector.

Проблема взаимоотношения сознания и бессознательного является одной из наиболее неизученных и труднодоступных феноменов современной психологии. Это состояние актуализирует философскую и психологическую рефлексию данной проблематики. В связи с этим **цель** нашего исследования – представить в общем виде возможные формы работы сознания и бессознательного, а также пути их взаимодействия в психике. **Задача работы** – использовать идеи К. Юнга, а также концепцию «культурально-го бессознательного» американского аналитика Джозефа Хендерсона для достижения основной цели нашей научной работы.

Одним из значительных вкладов в развитие научной психологии является концептуальное наследие Джозефа Хендерсона – юнгианского аналитика из Сан-Франциско, доктора медицины.

В 30-ые годы XX века Джозеф Хендерсон проходил психоанализ лично у К.Г.Юнга в Цюрихе. Вернувшись в США, он стал одним из пионеров аналитической психологии в Америке. Вместе с учеником К.Юнга доктором Уилтрайтом он основал институт К.Г.Юнга в Сан-Франциско и был американским вице-президентом Международной Ассоциации Аналитической психологии (IAAP). Он автор ряда книг: «Ступени инициации», «Мудрость змея: мифы о смерти, перерождении и воскрешении» (в соавторстве с М.Оакс), «Тень и самость», а также являлся автором главы «Древние мифы и современный человек» в знаменитой последней книге К.Г.Юнга «Человек и его символы».

Будучи более пятидесяти лет практикующим и обучающим аналитиком, а также преподавателем Стэнфордского медицинского института, он прославился своими работами в гуманистической плоскости – на стыке глубинной психологии, культурологии и философской антропологии, особенно исследованиями архе-

типа инициации.

Впервые доклад Джозефа Хендерсона под заглавием «Архетип культуры» был представлен в Цюрихе в 1962 г. на II Конгрессе по аналитической психологии. В последующие годы эта тематика получила дальнейшее свое развитие. Остановливаясь на таких аспектах, как «архетипы культуры», «архетипические содержания в культуре», «культурные установки с точки зрения психологии», Джозеф Хендерсон пришел к проблеме культурного бессознательного.

Основная концептуально-философская позиция изученного автором материала заключалась в том, что культурное бессознательное имеет культурно-исторический характер и является областью исторической памяти, лежащей между коллективным бессознательным и существующим образом культуры. В этой дефиниции дана гениальная догадка о том, что существует культурная детерминанта бессознательного, являющаяся областью исторической памяти, которая по Джозефу Хендерсону лежит между коллективным бессознательным и существующим образом культуры. Кроме того, в этом определении представлен целый комплекс философских смыслов: он включает две модальности – сознательное и бессознательное, выходит на проблему социальной идентичности, которая, по его мнению, не в последнюю очередь возникает из архетипов коллективного бессознательного. Это определение вышло на такую проблематику как философия мира и философия ритуала, «запускающие процесс индивидуумов» в человеческой эволюции (1,155).

Касааясь архетипического феномена, Джозеф Хендерсон отмечает несколько моментов: «Архетипическое как таковое без-образно и бесформенно. Форма, которую принимает бесформенное, всегда является временной, подобно образу, возникающему в уме. И поскольку его репрезентация носит временный характер, они должны

подвергаться изменениям и трансформациям» (1,155). Как откомментировал этот момент Е.Нейман «эти изменения и трансформации также архетипически детерминированы и поэтому не являются чисто случайными: корни каждой человеческой личности находятся вне исторической области его фактической жизни, ... и если нам последовать вдоль этих корней, мы пройдем через каждый слой истории и предыстории» (2, 131). Сравним с марксистской концепцией, согласно которой «человек – это продукт истории».

Джозеф Хендерсон отмечает, что К.Юнг достаточно часто ссылался на подобное культуральное бессознательное хотя так и не дал ему формального определения. К.Юнг, скорее, почувствовал сам феномен культурального сознания, а уже его последователи изучали его более детально. Культурального сознания К.Юнг в большей степени касался в связи с анализом сновидений. В «Психологии алхимии» он говорил о том, что во снах некоторых пациентов он обнаружил то, что выглядело как историческая регрессия, - содержания которых пациент не мог знать. Как вспоминает Джозеф Хендерсон, цитируя К.Юнга, в своем бессознательном пациент «погружён в море исторических ассоциаций, так что он ведет себя во снах так, как будто он совершенно целенаправленно делает эти удивительные экскурсии в историю человеческого разума. Фактически, он является бессознательным выражением автономного психического развития, подобно средневековому алхимику или классическому неоплатонику. Можно даже сказать – *cum grano salis* – что историю можно создать из собственного бессознательного так же легко, как из текстов» (1,155).

По словам Джозефа Хендерсона, данный феномен другой психоаналитик Е.Нейман назвал «пробуждающимся архетипом». Используя это понятие Джозеф Хендерсон пишет: «Этот тип исторической памяти мо-

жет возникнуть только тогда, когда «пробуждающийся архетип» (Нейман) готов создать символическую репрезентацию для этнической группы или, как в случае пациента Юнга, в психологическом развитии индивидуума» (1,156).

Разрабатывая идею культурального бессознательного Джозеф Хендерсон указывает на тот факт, что этой темой интересовались и другие психоаналитики. Так, он ссылается на А.Плаута, говорящего о формирующейся в философии и психологии «тенденции провозглашать культуральный уровень психического осознания» (3,114). Он упоминает обсуждение этой проблемы Гуттенбуль- Крайгом, называя этот феномен «коллективной тенью» (3,115). «Но, - пишет далее Джозеф Хендерсон, - обеим этим дискуссиям предшествовала глава в книге Х.Г. Бейниса (1939/1971) «Мифология души», где утверждалось существование культуральной психики, живущей в родовой традиции семьи, к которой пациент может возвращаться, чтобы исправить прошлые ошибки или излечить старые психо-культурные болезни. С чисто эмпирической точки зрения культуральное бессознательное производится не только из коллективного бессознательного, но и из личного». И далее: «большая часть того, что Юнг называл личным, в действительности культурально обусловлено. В процессе кормления, отлучения от груди и обучения, ребенок получает от своей матери внимание, любовь и воспитание. Взаимодействуя с ней и другими членами семьи, ребенок также получает свою первую реальную ориентацию во всей культуре, в которую они все погружены. Эдипов комплекс и все его варианты не являются только личными, как утверждал Фрейд, или только архетипическими, как утверждал Юнг. Эрих Фромм впервые описал пьесу Эсхилла «Царь Эдип» в правильном контексте греческой культуры, как отражающую период, когда неустойчивая патриар-

хальная система родства могла всё еще регрессировать до матриархальной системы. С этой точки зрения комплекс Эдипа может возникнуть только у того ребенка, который сталкивается с подобным культуральным паттерном в своей семье. Эриксон и Хорни, также как и такие антропологи, как Радин, Бенедикт, Мид и Бейтсон предоставили много свидетельств независимого существования культуральной психики (называть её сознательной или бессознательной можно только совершенно условно) (1,157).

Интересен путь, по которому Джозеф Хендерсон пришел к идее культурального бессознательного. Этот путь сам по себе интересен и актуален не только для психологической науки, но и для философского осознания и более глубокого представления о сущности мироздания, живой материи и возможностей человека в его единстве с окружающим миром. Если говорить более конкретно, то Джозеф Хендерсон пришел к идее культурального бессознательного через сон. Известно, что К.Юнг также работал со снами.

В дальнейшем своем психоанализе Джозеф Хендерсон писал: «Мой личный опыт такого рода сновидений углубил осознание истории, но на меня также сильно повлияли те специфические культурные послания, которые многократно подтвердились через сны моих пациентов. Идея культурального бессознательного выросла от предположения до живой реальности. Это неоднократно избавляло меня и моих пациентов от грубого допущения, что история живет только в книгах и в заявлениях относительно будущего» (1,159).

Затем Г.Кербин в своей книге «Проблема сравнительной философии» выразил эту же идею в таком виде: «В наше время, - писал он, - доминирующая концепция представляет человека как живущего в истории. Она представляет историю как внешнюю, эзотерическую, основанную на грузе исторической каузальности, которую

она сама вводит. Этому противостоит другая фундаментальная концепция, для которой идея внешней истории, «исторического феномена» лишена всяких оснований. В соответствии с этим взглядом вся история в самом человеке. Следовательно, в сущности человек всегда несет в себе нечто прежде истории – нечто, что он никогда не перестанет нести в себе, что будет хранить его от внешней истории. Тогда это становится предметом внутренней истории...происходящей в «небесах» и «аде», существующих внутри человека» (3,8).

С самого начала философия Джозефа Хендерсона относится к современному течению постюнгианского психоанализа. В самом психоанализе большое место занимают культурные установки личности и их философский анализ.

Культурными установками в психоанализе и, в частности, в философии Джозефа Хендерсона являются четыре вектора психологического исследования личности – социальный, религиозный, эстетический и философский. По мнению психотерапевтов из лаборатории Джозефа Хендерсона эти векторы работы с пациентами давали возможность более полно проявиться «формообразующей природе бессознательного», к чему привел феномен самоанализа контрпереноса.

В книге «Психологический анализ культурных установок» автор исследует влияние культуры на психологические процессы в личности человека. Используя символический анализ К.Г.Юнга, он раскрывает совершенно новые грани такого взаимодействия, внося важный вклад в понимание социально-культурного аспекта психоанализа. Рассмотрение характерных признаков различных культурных установок и их типичных проявлений в психоаналитической практике, а также роли и места психологической установки в современной культуре явилось огромным вкладом в культурологию, философию культуры и в развитие

мировой гуманитарной проблематики в целом.

Рассмотрим четыре вектора культурных установок. Первый из них – социальный. Сложность работы для психоаналитика состоит в том, что ему приходится сталкиваться с представителями контркультурных движений, с кризисом самоидентичности и другими социальными проблемами пациентов. Чтобы не путаться в контрастирующих социальных детерминантах, аналитик в этих условиях занимает собственную социальную позицию. При этом, как отмечается в психоанализе, какой бы кризис идентичности по отношению к социуму у пациентов не возникал, «их может лечить лишь ровня по симптому». Поэтому в начале психологической работы аналитик выясняет социальную принадлежность пациента, хотя, как правило, чистых стабильных групп не бывает. Социальный антрополог В. Тюрнер, исследовавший африканские племена, записал: «... в каждом обществе содержится зеркально относящееся к истеблишменту меньшинство, которое влияет на это общество изнутри. Если мой пациент находится в таком переходном состоянии, я помогаю ему «вступить в диалог со структурой» [1,78]. «И если это проходит успешно, - отмечает он, - то с моей помощью пациент достигает нового типа социальной идентичности. Но если он имеет отличную от моей, более четко выраженную социальную позицию, то возможно и другое развитие. Поначалу я, несомненно должен был считаться со своей неадекватностью в данной области, поскольку в юности имел довольно слабо развитую социальную позицию. Осознание возможности этого фактора пришло ко мне позже» [1,79].

Именно социальную позицию психоаналитики имеют в виду в первую очередь, так как они связывают два важных для себя механизма работы – социогенез и культурогенез. «Социальная позиция, - говорит Джозеф Хен-

дерсон, - вообще говоря, подразумевает выработку этического кода культуры как для существующей культуры, так и для любого контр-культурного движения» [1,22]. И даже в этих условиях, отмечает психоаналитик, он «часто обнаруживал, что эта установка дает особенное сопротивление при анализе, так как пациент может думать, что если бы социальные проблемы нашего времени были решены, то конфликт целиком исчез бы, и психиатрия стала бы ненужной. В случаях, если моя социальная позиция отличается от позиции пациента, необходимо следить за тем, чтобы она его не подавляла. Но я должен дать ему понять, что любая истинная социальная позиция не должна отождествляться с политическими мнениями или социальными манерами поведения. В этот момент, чтобы избежать потери времени на разговоры о мирской адаптации или о конфликтующих точках зрения ее сторонников, необходимо понимание процесса индивидуации со стороны терапевта» [1,22].

Психоаналитики утверждают, что работая с социальной позицией, нельзя прибегать к обычным критериям классификации или употреблять стандартные философские причинно-следственные связи. Надо рассматривать субъективную и объективную природу индивидуальных реакций пациента и аналитика. И в этих условиях для успешной терапии в большей степени должно интересоваться «соответствие одних другим». Здесь Джозеф Хендерсон обращается к китайской философии: «В древнем китайском трактате «Искусство ума» есть высказывание, отражающее этот метод следующим образом: то, что человек хочет узнать – это *то* (т.е. *внешний мир*). Но его средства познания являются *этим* (т.е. им самим). Как мы можем познать *то*? Только через совершенство *этого*» [5,17].

Достоинство глубинного анализа в том, что он работает с социокультурными уровнями лич-

ности. Он вскрывает глубину социальной адаптации человека. Исследует стадии индивидуализма, глубину эгоистичности, степень социальной идентичности и т.п. В связи с этим Джозеф Хендерсон отмечает: «Иногда говорят, что глубинный анализ усиливает автономию индивидуума в отношении его социальной адаптации. Это верно и в отношении политики. Стадия индивидуализма, даже эгоистичности, неизбежна в начале любого процесса самопознания. Она необходима, чтобы разрушить первоначальную идентичность с классом, в котором вы родились, или типы семейной идентичности, остающиеся бессознательными. Однако, если индивидуализм этого первого разрыва с традицией становится фиксированным, его нарциссическая эксцентричность препятствует нормальному развитию любой истинной социальной позиции. Тип психологического развития, который мы наблюдаем в течение достаточно долгого периода анализа, убеждает меня в том, что в процессе индивидуации вновь должно прийти время для принятия социального измерения жизни. Но это принятие приходит не как предыдущая бессознательная идентификация с отдельным классом или системой верований, а как то, что должно родиться в ответ на индивидуальные потребности» [1,23].

Культура тесно связана с психикой и формируется ею. Можно сказать, что личность воспитывается не обществом и даже не коллективом, а культурой. Поэтому пренебрегая культурой, личность страдает от этого сама в первую очередь. Однако зрелая социальная установка, по мнению психологов, может сформироваться только в человеке с хорошо дифференцированными чувствами независимо от всех различных социальных проявлений.

Говоря о влиянии синтеза внутренней культуры человека и его психологических качеств на адаптацию в обществе, Дж. Хендерсон говорит, что когда этого чувства не хватает, люди

сомневаются в своей способности к адаптации. А у адаптации все-таки социокультурные корни. На практике это означает, что существование человеческих существ невозможно объяснить удовлетворительным образом в терминах изолированных инстинктов или целенаправленных механизмов – таких, как голод, сила, секс, выживание. То есть главная цель человека – это не есть или пить, и т.п., но быть человеком. Вне этих влечений наша внутренняя психическая реальность служит проявлению живой мистерии, которую можно выразить только символами. В поисках ее выражения бессознательное часто обращается к мощному образу Космического человека [6, 81]

«Человек» здесь означает «культивированный» в смысле алхимика Джеральда Дона *vir unis* или «истинный человек», о котором Юнг писал: «истинный человек» выражает Антропос в индивидуальном человеческом бытии... «Истинный человек» не будет разрушать значимые формы культуры, так как он является высшей формой культуры» [6,76]

Религиозная позиция человека также пронизана социокультурным его состоянием. Психологи отмечают, что религиозное чувство может быть передано от родителей к ребенку по линии общественной культурной нормы. Ребенок может молиться перед образом Бога, произведенным из образов отца и матери, но пределы его переживаний совпадают с пределами исполнения желаний. Что касается веры, то это – более глубокое культурно-духовное состояние личности, требующее и другого, более глубокого психоанализа, связанного с психосоматической системой организма, о чем мы философы и психологи знаем, что истинная религиозно-культурная позиция зависит от непоколебимого чувства ее ценности, а не от логических доводов.

Должен быть эффект откровения, когда образ Бога воспринимается и пе-

реживается аффективно при его возникновении из мира архетипических образов. В этом состоянии устраняется дисфункция между внутренним духовным состоянием человека и окружающей его жизнью. Этому служит и ритуал – культурный тип ощущения, избавляющий от старых отношений. Это механизмы связи с миром. Соблюдая эти принципы, человек находится в постоянном состоянии самоочищения, регулярной самокоррекции своих взаимоотношений с окружающими людьми и социумом, придерживается и остается в рамках культурно-духовного типа поведения. Джозеф Хендерсон отмечает, что для таких людей «образ Бога является символом возникновения и роста, происходящих внутри, как растение прорастает в хорошо культивируемом саде». [1,40]. Религиозная культурная установка открывает в человеке духовное зрение и такой человек видит то, что для других сокрыто, невидимо, находится в тени. По этому поводу Аниела Яффе пишет: «Заставить вещи, прячущиеся в тени, проявиться и удалить тень от них – это Бог позволил разумному философу сделать через природу... Все эти вещи происходят, и глаза обычного человека не видят их, но глаза знания и воображения воспринимают их истинным и самым истинным виденьем». [1,43]. Психологи и философы отмечают, что подобное осознание может приходить только после религиозно-культурных ревизий души, чтобы с каждым разом устанавливать ее новым способом.

Как мы уже говорили раньше, психоаналитики успешно работают с культурными установками своих пациентов. Мы описали социальную и религиозную позиции как внутренний культурный материал личности. Таким же уровнем и статусом психологи наделяют эстетическую и философскую позиции и развитость человека.

В отличие от социальной и религиозной позицией, отмечает Дж. Хендерсон, эстетическая установка не предполагает какое-либо чувства долга. Ощу-

щение и переживание красоты зависят исключительно от типа восприятия человеком какого-либо образа, что может быть обманчивым если у человека не развита эстетическая установка, соответствующая его культурным ценностям. Исследуя эту мысль психологи уточняют, что в целом эстетическая установка является не только наиболее надежной формой культурной ориентации для поэтов, художников, композиторов или их специфической публики, но и для многих обычных людей.

Высоко ценил искусство К. Юнг. Он писал: «Мы не можем позволить себе быть индифферентными к поэту, так как в их принципиальных работах и в самых глубоких вдохновениях они творят из глубин коллективного бессознательного, так что «имеют обучающее влияние на свое собственное и на последующее поколения» [5, 124].

В целом какими бы позициями не пользовался художник, ни одна из позиций не похожа на другую, заключает Джозеф Хендерсон: Все они подчиняются одному закону развития – возникающая из архетипической матрицы, они затем включаются в культурный комплекс или паттерны, который помогает личности в культурной ее детерминации.

Интересное замечание Джозеф Хендерсон делает в отношении следующего контингента своих пациентов. «Встречая философскую позицию у пациентов или у друзей, - пишет он, - я удивляюсь их скупуплезности в поисках правды. Такие люди – не формальные или сознательные философы, а «естественные» - средние люди, которые приобрели определенный взгляд на жизнь, поддерживающий их и дающий точку опоры в понимании того, что есть Бог, мужчина и женщина, каково их собственное место во Вселенной». [1, 83].

«Склонность к философствованию, - пишет Джозеф Хендерсон, - следовательно, так же, как и при эстетической тенденции на ее ранних стадиях, может стать формой сопротивления, при-

водя к успокоенности в личных проблемах, от которых эти люди страдают и которые в первую очередь приводят их на анализ. Они настолько разумны и рассудительны, что можно не почувствовать разногласий между ними и терапевтом, так как мы тоже научены быть рассудительными и, насколько возможно, разумными. Кажется, их конфликты находят примирение в самом опыте философствования, и бывает трудно распознать, насколько они закрыты к психологическим изменениям. Но их сопротивление может и не быть таким сильным, как кажется. Большинство анализируемых достаточно готовы его оставить, чтобы погрузиться в свои собственные глубины.

Однако иногда мы встречаем действительно сильное сопротивление, и тогда, пока они не готовы соприкоснуться теснее со своими личными психологическими потребностями, необходимо признать, что их идеи имеют внутренний смысл, который нельзя отрицать. Никто не может получить ощутимые свидетельства без значительного психического шока. Соответственно, таким людям, обычно с доминирующей функцией мышления, нужно позволить обдумать этот терапевтический вызов их философской

позиции, прежде чем начать исследовать психику более глубоко». [6,85].

Таким образом, научный анализ исследуемой нами проблемы позволяет нам сделать ряд выводов.

Во-первых, мы исследовали культурные установки современного американского психоаналитика Джозефа Хендерсона, в частности, четыре их вектора – социальный, религиозный, эстетический и философский, показали значение внутрикультурного развития личности пациента для его успешной психотерапии.

Во-вторых, мы показали в целом концепцию «культурального бессознательного» в психоанализе Джозефа Хендерсона, архетипические детерминанты внутрикультурного и социокультурного развития человека.

В-третьих, работа над философскими идеями психоанализа Джозефа Хендерсона, высказанных в ряде его работ («Психологический анализ культурных установок», «Древние мифы и современный человек», «Архетипы культуры» и др.), позволяет нам заключить, что актуальность концепций этого аналитика не вызывает сомнения и требует своего дальнейшего изучения.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Хендерсон Джозеф. Психологический анализ культурных установок. М., «Добросвет», 1997, 209 с.
2. Neumann E. Art and the creative unconsciousness. Art and time. N.Y. – "Pantheon". – 1959. – 432 p.
3. Corbin H. The question of comparative philosophy. Dalas: Spring Publ. – 1980. – 262 p.
4. Fordham M. "Review of Goseph Henderson's of imatiation", G. Analyt. Psychology, 13.2. 1998. – p.76-93.
5. Milner M. The role of illusion in Symbol Formation. New Directions in Psychoanalysis. – London: Tavistock, 1998/–320 p.
6. Хендерсон Джозеф «Древние мифы и современный человек» / в кн.: К.Г. Юнг. «Человек и его символы». – Спб: «Б.С.К.» - 1996. – 290 с.
7. Granet M. The religion of Chinees peoples. – N. – Y.: Harper and Row. – 1995. – 320 p.