**Аналитическая психология К.Г. Юнга: к вопросу понимания самости**

Гиндилис Н. Л.

Понятие самости является одним из центральных в аналитической психологии К.Г. Юнга. Самость рассматривается как центр целостного субъекта, охватывающий и сознательную, и бессознательную сферы его психики: “Самость — не просто какое-то понятие или логический постулат, но психическая реальность, которая осознается лишь частично, в остальном же включает в себя также и жизнь бессознательного, а потому является непредставимой и выразимой лишь через символы” [5; 58].

Понятие самости в концепции К.Г. Юнга не лишено некоторых кажущихся противоречий. С одной стороны, он говорит о том, что самость как архетип целостности существует изначально и является тем центром, который определяет и направляет всю дальнейшую жизнь человека: “Эмпирически с достаточной степенью вероятности можно констатировать, что в бессознательном имеется архетип целостности, спонтанно манифестирующийся в сновидениях и т.д., и что некоторая не зависящая от сознательной воли тенденция состоит в том, чтобы стягивать другие архетипы к этому центру” [5; 232]. В этой же работе К.Г. Юнг определяет самость и как бессознательный “образ жизненной цели”: “Что бы ни означала целостность человека — самость сама по себе, эмпирически это спонтанно продуцируемый бессознательным образ жизненной цели, независимый от желаний и страхов сознания. В этом образе представлена цель полного человека — реализация своей целостности и индивидуальности, по своей воле или против нее” [5; 221—222].

С другой стороны, в результате осуществления важнейшего для каждого человека процесса индивидуации (самоосуществления), направленного на реализацию собственной самости, может произойти нечто большее, чем достижение первоначального единства и целостности. Говоря о процессе индивидуации, суть которого состоит в объединении противоположно направленных и взаимокомпенсаторных установок сознания и бессознательного, К.Г. Юнг подчеркивал необходимость двух вещей. Это, во-первых, ослабление сознательной установки и погружение в глубины бессознательного, содержания которого являются не известными и чужеродными для сознания. На этом этапе процесса индивидуации ведущую роль играет бессознательная установка. И во-вторых, на более позднем этапе этого процесса, когда на передний план выдвигается сознательная установка, осуществляется сознательная переработка материалов бессознательного, что ведет к обогащению сознания и расширению его границ. В дальнейшем происходит синтез взаимно переработанных и измененных сознательных и бессознательных элементов субъекта, ведущий к созданию новой целостности, которая также обозначается термином “самость”, но отличается от исходного архетипа самости, существующего как первоначальное единство сознательного и бессознательного.

К.Г. Юнг сам фиксировал противоречивость понятия “самость”: “...символы целостности часто встречаются в начале процесса индивидуации, они и в самом деле могут часто наблюдаться в первых сновидениях раннего детства. Это наблюдение во многом говорит в пользу существования a priori потенциальной целостности... Но поскольку процесс индивидуации происходит, говоря эмпирически, в виде синтеза, это выглядело бы достаточно парадоксально — как если бы было собрано что-то уже существующее” [7; 101].

На неоднозначное понимание данного термина указывают и авторы глоссария аналитической психологии: “Иногда Юнг говорит о самости как инициаторе психической жизни, в других случаях он относится к ее реализации как к цели” [2; 133]. Это нашло отражение в различных толкованиях понятия самости и среди последователей К.Г. Юнга: “Некоторые определяют самость как исходное состояние интегрированого организма. Другие считают ее образом сверхординарного интегрирующего принципа” [2; 136].

Различение между бессознательной, т.е. данной изначально, и полной понимаемой как недостижимый, идеальный предел реализации личности самостью помогает преодолеть, с моей точки зрения, такое разночтение термина “самость”. Этой дифференциации будет соответствовать разведение между процессом бессознательной индивидуации, сводящимся к достижению исходного единства, и процессом сознательной индивидуации, в результате которого создается новообразование в виде некоей новой целостности. Тогда изначальный архетип целостности, инициирующий психическую жизнь человека, есть первичная бессознательная самость, а гипотетическая целостность, образующаяся на пути бесконечных достижений сознательной индивидуации, есть полная, реализованная самость.

Известно, что К.Г. Юнгу были очень близки идеи восточной философии. Получив в 1928 г. от выдающегося синолога Р. Вильгельма перевод древнекитайского текста “Тайна Золотого Цветка”, он открыл для себя тот факт, что в своих исследованиях “бессознательно следовал тому тайному пути, который в течение многих веков занимал лучшие умы Востока” [8; 18]. Представляется, что обращение к этому тексту позволяет прийти к более глубокому осмыслению понятия “самость” и разведению бессознательной и полной самости.

Устная традиция трактата “Тайна Золотого Цветка”, как отмечает его переводчик Р. Вильгельм, восходит к религии Золотого Эликсира Жизни, которая получила развитие в Китае в VIII в., а основоположник которой — Мастер Лю — впоследствии рассматривался как один из восьми бессмертных. Китайский трактат в символической форме описывает метод достижения особого духовного тела, — тела бессмертия, — которое можно привести в соответствие с понятием самости, точнее, конечной, или полной, самости.

Фундаментальные мировоззренческие установки китайской философии основываются на признании единства человека и космоса и универсального закона — Дао, управляющего ими. Ссылаясь на Мастера Лю, автор текста “Тайна Золотого Цветка” пишет: “То, что существует само по себе, называется Дао. Это — единая сущность, первичный дух” [9; 21]. Дао является космическим Началом. Применительно к человеку, который понимается как микрокосм макрокосма, Дао реализует себя в первичном духе. В соответствии с нашим текстом “первичный дух стоит за полярными различиями” [9; 24], т.е. представляет собой единство противоположных принципов. Дао дифференцируется на два противоположных универсальных принципа — Ян и Инь, так же и первичный дух разделяется на два полярных надындивидуальных принципа hsing и ming. Hsing переводится как сущность человечества природы (essence of human nature). Это — мир сердца, которое в соответствии с китайской традицией понимается не как некое телесное сердце, но как место сосредоточения эмоционального сознания,окрашенного пятью чувствами, получающими впечатления от внешнего мира. По Р. Вильгельму, этот принцип связан с Логосом. Мне представляется, что он адекватно может быть понят как духовная природа человека. Ming переводится как жизнь и указывает на количество жизненной энергии, главное устремление, судьбу. Р. Вильгельм приводит в соответствие этому принципу Эрос.

Первичный дух (который, как уже отмечалось, является зародышем Дао применительно к человеку) до зачатия человеческого существа представляет собой единство этих двух биполярных принципов — hsing и ming. В тексте Hui Ming Ching читаем: “До того как родители родили ребенка, дыхание жизни полно и эмбрион совершенен” [9; 70]. В моем представлении на данном этапе единство первичного духа выражается в форме надындивидуальной идеи, которая еще не материализовалась на уровне конкретного индивида. В момент зачатия первичный дух дифференцируется на принципы hsing и ming, которые больше никогда не встретятся на протяжении жизни человека.

Применительно к индивидуальному существованию надындивидуальные принципы hsing и ming находят выражение в соответствующих принципах анимуса и анимы. Смысл подлинного существования состоит в том, чтобы вернуть эти два принципа к их первоначальному единству, которое было в виде идеи заложено в первичном духе. “Нет лучшего пути для развития человеческой природы (hsing) и жизни (ming), чем привести их назад к единству”, — читаем в тексте [9; 69]. Материализация этой идеи единства применительно к человеческому существованию есть создание особого духовного тела — тела бессмертия, которое представляет собой кристаллизацию циркулирующего света в солнечном сплетении. Циркуляция света представляет собой трансформацию энергии анимы (жизненной бессознательной энергии) под влиянием анимуса (духовной энергии) и объединение этих двух взаимотрансформированных энергий в конечном результате — духовном теле: “Когда огонь и вода смешиваются, рождается священный плод” [8; 63]. Мне представляется, что “священный плод”, т.е. духовное тело, есть не исходное единство принципов hsing я ming, a некое новое образование, возникшее в результате взаимных преобразований духовной и жизненной энергий: “Когда только начинают использовать этот метод, то появляется чувство, как будто в середине существования находится несуществование. Когда работа завершена и за пределами тела появляется еще одно тело (духовное. — Н.Г.), это — как будто в середине несуществования находится существование (подлинное = полная самость. — Н.Г.)” [9; 30].

Таким образом, если человек идет не по обычному пути функционирования принципов анимы и анимуса, заключающемуся в том, что их энергия направляется вовне, но встает на Путь и направляет обе энергии в глубь себя, то, тем самым, он идет к достижению единства двух принципов, но уже на новом, более высоком уровне: “Обычный человек позволяет вовне работать обеим энергиям. Адепт направляет их внутрь и соединяет их вместе, за счет чего они производят жизнь духа... Вот почему говорится, что путь Элексира Жизни целиком зависит от метода, направленного внутрь” [9; 34].

Теперь вернемся к вопросу о самости. Первоначальное единство полярных принципов — hsing и ming, существующее в первичном духе до момента зачатия, можно привести в соответствие с целостностью первичной бессознательной самости. Таким образом, эта самость дана изначально в виде архетипа целостности (= надындивидуальной идеи). В этом смысле самость (бессознательную) можно понять как “инициатора психической жизни”. Дифференциации первичного духа на два противоположных принципа — жизненную и духовную энергии — соответствует разделение психической жизни человека на две сферы: бессознательное и сознание. Установки сознания и бессознательного, в соответствии со взглядами К.Г. Юнга, взаимокомпенсаторны, так что их равновесие дает в идеале искомую целостность. Процесс индивидуации может протекать бессознательно путем компенсации продуктами бессознательного односторонности установки сознания. К.Г. Юнг писал о трансцендентной функции: “При первом рассмотрении она есть чисто природный процесс, который при определенных обстоятельствах протекает без ведома и содействия индивидуума и может даже насильственно реализовывать себя вопреки его противодействию. Смысл и цель данного процесса — осуществление (первоначально заложенной в эмбрионе) личности во всех ее аспектах. Это — восстановление и развертывание изначальной, потенциальной целостности... Этот процесс я называю процессом индивидуации” [4; 160—1б1].

Бессознательный процесс индивидуации может привести к динамическому равновесию сознательной и бессознательной установок и неосознанной целостности личности. Но неосознанность никогда не дает той подлинной целостности, которая является целью самоосуществления. В своей поздней работе “Ответ Иову” К.Г. Юнг писал: “Различие между природным, протекающим бессознательно, и осознанным процессом индивидуации огромно. В первом случае сознание никогда не вмешивается, а потому конец процесса остается столь же темным, как и начало. Зато во втором случае на свет выходит так много мрака, что, с одной стороны, личность становится просветленной, а с другой — сознание неизбежно возрастает в объеме и интенсивности. Разбирательство между сознанием и бессознательным должно создать предпосылки для того, чтобы свет, который светит во тьме, не только был объят тьмою, но и сам объял ее” [5; 232]. Таким образом, только особый путь — путь сознательной индивидуации, — когда на первый план выдвигается деятельность сознания ("принцип hsing, аналогии со светом) по переработке продуктов бессознательного (принцип ming, аналогии с тьмою) и их трансформации, ведет к достижению полной самости, что в тексте “Тайна Золотого Цветка” соответствует рождению священного результата — духовного тела. В этом смысле самость является целью жизни субъекта и представляет собой виртуальный центр целостной личности. Именно к полной самости относится определение К.Г. Юнга: “Самость есть teleios anthropos — осуществившийся человек, чьими символами являются божественный младенец и его синонимы” [5; 231].

Только такой сознательный путь, который для немногих избранных, по образному сравнению К.Г. Юнга, звучит как голос судьбы, ведет к полной самости, иными словами, к тому, что в китайском тексте обозначено как духовное тело, или тело бессмертия. К.Г. Юнг писал: “Поскольку каждый индивид имеет свой собственный, данный ему от рождения закон жизни (=Дао. — Н.Г.), постольку у каждого есть теоретическая возможность следовать, прежде всего, этому закону и, таким образом, стать личностью, т.е. достичь целостности”. Но “только тот, кто сознательно может сказать "да" силе предстающего перед ним внутреннего предназначения, становится личностью” [3; 200].

Достижение полной самости — удел избранных, но и столкновение с бессознательной самостью доступно далеко не каждому. Являясь объединением противоположностей, последняя с необходимостью включает в себя Тень субъекта, которая представляет собой его негативную, отверженную сознанием сторону. Зачастую, чем более односторонне направленной является установка сознания, тем крупнее фигура отбрасываемой Тени. Столкновение с Нею на пути реализации бессознательной самости является испытанием, которое выдерживает не всякий. Многие уходят от такой встречи, продолжая жить неполноценной жизнью выбранных для себя социально одобряемых ролей. “Такие люди, — по утверждению К.Г. Юнга, — ...некоей прекрасной видимостью прикрывают свою смертельную пустоту” [4; 162]. Процесс же сознательной индивидуации на пути достижения полной самости с необходимостью предполагает не просто встречу с собственной Тенью, но ее конструктивную переработку и интеграцию в новую целостность, что приводит не только к иному видению себя и своих проблем, но и к умению встать над обстоятельствами.

Разведение первичной бессознательной самости и полной самости позволяет, как мне кажется, лучше понять трактовку К.Г. Юнгом символов самости в христианской традиции.

Для К.Г. Юнга Бог, независимо от вероисповедания человека, это его собственные внутренние силы, которые противостоят сознательному Я и выступают для него как не-Я: “"Божественная" сфера, выражаясь психологически, начинается непосредственно по ту сторону сознания” [5; 5б]. Бог, согласно К.Г. Юнгу, “есть лишь функция бессознательного, т.е. проявление известного отколовшегося запаса libido, ожившего imago Бога. Для ортодоксального понимания Бог, конечно, абсолютен, т.е. существует сам по себе. Этим и выражается полное отщепление от бессознательного, что психологически означает, что человек не сознает факта возникновения божественного воздействия из собственного внутреннего мира” [6; 230]. Это определение, взятое из “Психологических типов”, относится к 1921 г. Позднее К.Г. Юнг пришел к ограничению этого утверждения: “Такие факты (совпадение символов самости с символами, выражающими Божество. — Н.Г.) обусловливают некоторое ограничение выдвинутого нами выше положения о неразличимости Бога и бессознательного: образ Бога, точно выражаясь, совпадает не с бессознательным вообще, а с его определенным элементом, а, именно, с архетипом самости” [5; 233], т.е. с его точки зрения, человек обожествил самую мощную и самую таинственную силу в себе — самость.

В одной из своих работ (см. [5; 108]) К.Г. Юнг сделал попытку толкования христианского догмата о Троице в качестве психологического символа превращения “психе как целого” [5; 100]. Христос рассматривается им, как символ самости. Святой Дух — как ее фактическая актуализация и “оба — от сущности (oysia) Отца” [5; 100), т.е. имеющие с ним единую сущность. При этом К.Г. Юнг сам поднимал вопрос о том, как Христа, воплощающего в себе только светлую сторону Бога, его благосклонный аспект, можно рассматривать в качестве символа самости, которая, по определению, является объединением противоположностей. Его ответ состоит в том, что символ Христа, а также соответствующие ему символы троичности, в качестве символов духа выступают компенсацией той примитивной бессознательности, которая имеет место в случае продуцирования этих символов и когда “некая спиритуализация представляется необходимой компенсацией” [5; 97]. В качестве примера может послужить западное средневековье с его ярко выраженным бессознательным началом, с одной стороны, и культом Спасителя — с другой.

Представляется, что разведение первичной бессознательной и полной самости позволяет дифференцированно подойти и к символам самости. Тогда Бога Отца, являющего собой единство противоположных начал, как мне кажется, можно рассматривать как символ бессознательной самости. Анализируя то, как предстает ветхозаветный Бог Яхве в библейской “Книге Иова”, К.Г. Юнг демонстрирует его двойственную природу. Он говорит о несправедливости и насилии, которые совершает Яхве над Иовом, как о закономерных действиях Его ревнивой и недоверчивой натуры. Одновременно К.Г. Юнг подчеркивает и другую — светлую — сторону Бога, через которую Он может выступить защитником и помощником того же Иова. Причем темная сторона Яхве, как считает К.Г. Юнг, является бессознательной, неотрефлексированной им самим. Это находит выражение, в частности, в том, что “его отдельные свойства в недостаточной степени соотнесены друг с другом, а, потому, расчленены на противоречащие друг другу акты” [5; 123], подтверждение чему можно найти в той же “Книге Иова”. Таким образом, Яхве представляет собой целостность сознательного и бессознательного начал, в которую последнее входит в своем первоначальном, еще непереработанном сознанием виде, что и соответствует первичной бессознательной самости. Тогда Бог Сын как символ духовности может быть понят в качестве символа полной, реализованной самости, в которой бессознательное конструктивно переработано сознанием, и в таком виде входит в некую новую целостность. Этому пониманию соответствует и богочеловеческая природа Христа, что совпадает с природой героя, одновременно и божественной, и человеческой. В работе “Психология архетипа младенца” К.Г. Юнг писал: “В то время как Бог, особенно при его близком сходстве с символическим животным, олицетворяет коллективное бессознательное, которое еще не интегрировано в человеческое существо, сверхъестественность героя включает человеческую природу и, таким образом, представляет синтез "божественного" (т.е. еще неочеловечившегося) бессознательного и человеческого сознания.

Следовательно, он означает возможное предчувствие процесса индивидуа-ции, ведущего к целостности” [7; 102]. Я бы уточнила: ведущего к полной, реализованной целостности, в отличие от первичной бессознательной целостности, совпадающей с целостностью не героя, но Бога.

**Список литературы**

Гиндилис ИЛ. Процесс индивидуации как “путь к себе” // Психол. журн. 1996. Т. 17. № 1. С. 52—60.

Сэмьтэлс Э., Шортеф Б.. Плот Ф. Критический словарь аналитической психологии К. Юнга. М.: МНПП “ЭСИ”. 1994.

Юнг К.Г. Конфликты детской души. М.: Канон, 1995.

Юнг К.Г. Психология бессознательного. М.: Канон. 1994.

Юнг К.Г. Ответ Иову. М.: Канон, 1995.

Юнг К.Г. Психологические типы // Избр. про-изв. Цюрих: Муссагет, 1929.

Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Киев: Post-Royal, 1996.

Jung C.G. Commentory on “The Secret of Golden Flower” // Psychology and the East. L.: Routledge, 1982. P. 3—57.

The Secret of the Golden Flower: The Chinese Book of the Life. N.Y.; Haurcourt: Brace World. 1962.