

Міністерство освіти і науки України
Сумський державний педагогічний університет
імені А. С. Макаренка

Вертель А. В.

ФІЛОСОФІЯ ПСИХАНАЛІЗУ

Навчальний посібник

Суми
Вид-во СумДПУ імені А. С. Макаренка
2015

УДК 17:159.964.2(075.8)

ББК 87.251я73

В 31

Рекомендовано Вченою радою Сумського державного
педагогічного університету імені А. С. Макаренка
(протокол № 6 від 26.01.2015)

Рецензенти:

Мозговий І. П. – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри соціально-гуманітарних дисциплін державного вищого навчального закладу «Українська академія банківської справи національного банку України».

Лебідь Є. О. – доктор філософських наук, професор кафедри філософії, політології та інноваційних технологій Сумського державного університету.

Кузікова С. Б. – доктор психологічних наук, професор, завідувач кафедри практичної психології Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка.

Щербакова І. М. – кандидат філософських наук, доцент кафедри практичної психології Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка.

Вертель А. В.

В 31 Філософія психоаналізу : навч. посіб. [для студ. вищ. навч. закл.] / А. В. Вертель. – Суми: Вид-во СумДПУ імені А. С. Макаренка, 2015. – 208 с.

У навчальному посібнику розглядаються методологічні та філософські підвалини психоаналітичної теорії, основні ідеї класичного психоаналізу З. Фрейда, аналітичної психології К. Г. Юнга її паралелі з філософіями Сходу, обговорюється парадигма психоаналітичного мислення, яка базується на кардинальному перегляді теорії З. Фрейда з позицій лінгвістики і семіотики, а саме структурний психоаналіз Ж. Лакана.

Навчальний посібник призначений для студентів вищих навчальних закладів, які навчаються за напрямом підготовки «Практична психологія». Він буде корисним усім, хто цікавиться сучасною філософією загалом і психоаналізом зокрема.

УДК 17:159.964.2(075.8)

ББК 87.251я73

© Вертель А. В., 2015

© Вид-во СумДПУ імені А. С. Макаренка, 2015

ЗМІСТ

ПЕРЕДНЄ СЛОВО	4
ПЕРЕДМОВА.....	6
ВІД АВТОРА.....	8
РОЗДІЛ 1. ФІЛОЛОСОФСЬКІ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДСТАВИ ПСИХОАНАЛІТИЧНОЇ ПАРАДИГМИ.....	10
1.1. Витоки психоаналітичної теорії.....	10
Список використаних джерел.....	24
1.2. Філософія та психоаналіз в єдиному полі рефлексії.....	26
Список використаних джерел.....	43
Контрольні запитання та завдання до Розділу 1	46
РОЗДІЛ 2. РОЗВИТОК ПСИХОАНАЛІЗУ ВІД З. ФРЕЙДА ДО СУЧАСНОСТІ.....	48
2.1. Основні ідеї метапсихології З. Фрейда	48
Список використаних джерел.....	73
2.2. Філософський перегляд психоаналізу в феноменології та структуралізмі	76
Список використаних джерел.....	86
2.3. Структурний психоаналіз Ж. Лакана	87
Список використаних джерел.....	103
Контрольні запитання та завдання до Розділу 2	106
РОЗДІЛ 3. ПСИХІКА В АНАЛІТИЧНІЙ ПСИХОЛОГІЇ К. Г. ЮНГА.....	108
3.1. Основні положення психічної моделі К. Г. Юнга.....	108
Список використаних джерел.....	124
3.2. К. Г. Юнг і філософії Сходу: паралелі та історико-філософське значення	125
Список використаних джерел.....	138
3.3. Психоаналіз і холістичне світобачення: синтез науки, філософії та релігії	140
Список використаних джерел.....	160
Контрольні запитання та завдання до Розділу 3	162
СЛОВНИК ПЕРСОНАЛІЙ	164
ТЛУМАЧНИЙ СЛОВНИК ТЕРМІНІВ.....	178
СПИСОК РЕКОМЕНДОВАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....	191

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

На початку 1970-х років у виступі перед студентами філософського факультету Московського університету Мераб Мамардашвілі говорив про речі, які звучали в той час досить парадоксально і мали яскравий дисидентський присмак: про Ніцше, Маркса та Фрейда як трьох інтелектуальних китів, на яких ґрунтується сучасне мислення. Ім'я Фрейда в цій тріаді далеко не випадкове. Як би ми не ставилися до психоаналізу та його творця, не можна не визнати, що психоаналіз настільки радикально перетворив наші уявлення про себе та наш світогляд (ба, навіть спосіб життя), що досягнути сучасність (чи постсучасність) без цієї течії, яка давно вийшла за межі чисто наукової теорії, неможливо.

Що таке психоаналіз: наука, мистецтво, терапія, філософія чи релігія? А чи не виявляє психоаналіз страхітливу подобу з деякими таїнствами диявола? – запитував Рене Генон. Уже сам діапазон оцінок психоаналізу і власне засновника «достеменно наукової психології» може слугувати потужним ферментом, який спонукає до його вивчення або хоча б до знайомства з його базовими концепціями.

Мабуть варто прислухатися до фрази Фрейда, сказаної ним з нарцисичною щирістю: «Я вважаю, що я дав світові більше, ніж він дав мені». У 1962 році в Нью-Йорку вийшла з друку книжка Еріха Фромма «З полону ілюзій», у якій видатний психолог, продовжувач справи Фрейда, опис психоаналітичного руху закінчив на дещо трагічній ноті, а саме – на констатації його краху. Зрештою, цей же фінальний момент Фромм побачив і в соціалізмі. Песимістичний прогноз німецько-американського «гуманістичного діалектика» і неофрейдиста виявився справедливим рівно наполовину: крах соціалістичного руху для нас уже в минулому, а психоаналіз пережив кілька хвиль власного ренесансу і впевнено продовжує крокувати в майбутнє.

Гідною подиву людиною був Зигмунд Фрейд. Його концепції пронизані химерним світлом, яке то спалахує яскравим полум'ям,

то тріпотить примарним саявом. «Невже ви не знаєте, – якось сказав про себе Фрейд, – що я диявол? Усе своє життя мені доводилося грати роль диявола, щоб інші могли з матеріалів, які я приносив, будувати найпрекрасніші храми». Чорнороб психології, археолог душі, сажотрус несвідомого, єврей, який пам'ятав, що таке справжній страх, атеїст, що протягом всього життя захищав свій власний храм. Не менш дивні ризиковані пригоди психоаналізу, які не дозволяють відмахнутися від нього, як це роблять усілякі дилетанти, легко й зневажливо забувають багато-що у спадку минулого століття. Саме у цьому переконує навчальний посібник Антона Вертеля «Філософія психоаналізу».

*Євген Лебідь, доктор філософських наук,
професор кафедри філософії, політології
та інноваційних соціальних технологій
Сумського державного університету*

ПЕРЕДМОВА

Усвідомлюючи унікальність і неповторність кожної особистості фундатор психоаналізу З. Фрейд, у своїх останніх роботах, між іншим наголошував на тому, що у природі людей на рівні інстинктів присутнє зло. При цьому він водночас стверджував, що людська природа унікальна саме тим, що це «інстинктивне зло» існує поруч з любов'ю, адже в кожній людині є як позитивне, так і деструктивне. Питання лише в тому, як і яким чином, кожен із нас виборює першість позитивного над своїм власним ворожим інстинктивним єством.

За умов кризового сьогодення, коли людям важко протистояти інформаційному тиску глобалізованого простору, коли соціальні, економічні і політичні негаразди активізують особистісні деструкції, порушують цілісну сутність особистісного єства, – одним із способів протистояння супроти подібних деструкцій є заглиблення особистості у природу власної душі, пізнання самоідентифікації.

Запропонований навчальний посібник дає читачеві уявлення про широкий спектр існуючих наукових підходів дослідження психоаналітичної парадигми сучасної психології, ознайомлює з еволюцією глибинної психології З. Фрейда, що безумовно є актуальним за часів докорінних соціально-економічних трансформацій та соціально-культурних і економічних перетворень в українському суспільстві. Цінністю авторського дослідження є спроба знайти новий підхід до розуміння таких понять як психічне, свідоме і несвідоме.

Критичний погляд на роль психоаналізу, аргументований аналіз контекстних факторів, що обумовили його становлення, стимулюють читача до філософського осмислення роздумів про некласичність психоаналізу у контексті постнекласичної раціональності. Автор зосереджує увагу на необхідності серйозного переосмислення сучасною філософією і психологією предмету і об'єкту психоаналізу у їх загально-філософському,

філософсько-релігійному, культурологічному, психологічному, соціально-психологічному і психолого-педагогічному вимірах.

Уважний читач обов'язково помітить, що автор намагається звільнити його від кайданів забобонів щодо психоаналізу, що спотворюють природу людини, затьмарюють її розум. Особистісно-діалогічний стиль мислення автора надає діалогічний характер викладу матеріалу, поряд з чим, принципово важливим вбачається неупередженість авторських поглядів на історичну роль філософських предтечій у становленні психоаналізу як однієї із провідних психологічних шкіл сучасності, квінтесенцією якої є визнання ролі несвідомого.

Впевнена, що зміст навчального посібника спонукатиме читачів до зміцнення самосвідомості, активізації самоідентифікації, і особистісного розвитку.

З повагою до автора, його читачів.

*Ірина Щербакова, к. філос. н., доцент
кафедри практичної психології, доцент.
СумДПУ імені А. С. Макаренка, грудень 2014.*

ВІД АВТОРА

Філософія психоаналізу – один з найбільш відомих напрямів в європейській філософії ХХ століття, який справив найсуттєвіший вплив не тільки на сучасні філософські школи, а й на всю духовну культуру – мистецтво і літературу, театр і музику, політичні та соціальні доктрини. Популярність психоаналізу породила і популярність різноманітних психологічних служб в західному світі.

Відмінна особливість психоаналізу полягає в тому, що він звернений до людини, орієнтований на досягнення людської психіки у всьому її різноманітті.

У психоаналізі як науці об'єкт постійно відкривається заново: він не даний одного разу і назавжди. Об'єкт набуває нового вигляду завдяки тлумаченню психоаналітиком усвідомленого змісту несвідомого («в одну і ту саму ріку не можна увійти двічі» – Геракліт). Психоаналіз, таким чином, експлікує віднесеність об'єкта до засобів і операцій діяльності, чітко вписуючись у сферу некласичної раціональності. Психоаналіз – філософське вчення, наукова теорія, технологія лікування. У ХХ ст. знайдеться небагато подібних феноменів знання, які поєднували б у собі одночасно три аспекти взаємодії зі світом. У цьому розумінні його можна порівняти із квантово-релятивістською фізикою. Предмет психоаналізу не завершене знання, а відкрита, динамічна система, яка саморозвивається. Крім того, це людинорозмірна система. Оскільки об'єктом психоаналізу є змісти несвідомого, які мають бути усвідомленими, то тут ідеал ціннісно-нейтрального дослідження трансформується. Очевидно, що З. Фрейд серед перших ще на рубежі ХІХ–ХХ ст. авансував у науку нашого часу один із зразків постнекласичної раціональності.

Психоаналіз як втілення «некласичної психології» виникає в умовах епістемологічної кризи, в атмосфері загальнотеоретичних суперечок про природу психічного і на основі наукового

детермінізму. Пройшовши шлях від чисто біологічної концепції (З. Фрейд), психоаналіз трансформується в культурологічну (К. Г. Юнг) і власне філософську версію (Ж. Лакан).

Написання цієї книги стало можливим завдяки підтримці та всебічній допомозі Є. О. Лебідя, доктора філософських наук, професора кафедри філософії, політології та інноваційних соціальних технологій Сумського державного університету.

Слова вдячності висловлюю С. Б. Кузіковій, доктору психологічних наук, професору, завідувачу кафедри практичної психології Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка.

Висловлюю щире подяку І. М. Щербаковій, кандидату філософських наук, доценту кафедри практичної психології Сумського державного університету імені А. С. Макаренка.

*Антон Вертель
листопад 2014.*

РОЗДІЛ 1

ФІЛОСОФСЬКІ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДСТАВИ ПСИХОАНАЛІТИЧНОЇ ПАРАДИГМИ

1.1. Витоки психоаналітичної теорії

Фрейдівський психоаналіз виявився каменем спотикання, яким випробовувалися на міцність інші, далекі від основної його проблематики, концепції, схрещувалися списи посередніх і досить серйозних полемістів, на якому споруджувалися нові наукові теорії з неодмінною вивіскою «нео» або «пост». Зараз вже очевидно, що З. Фрейд був однією з тих масштабних фігур, якими створювався контекст ХХ століття. Важливість цієї постаті в історії психології і в історії культури переоцінити неможливо, навіть якщо ми перерахуємо всі його неймовірні заслуги. На думку А. Сосланда, «значення праць Дідуса (Grossvaeterchen – Дідусь – повсякденне прізвисько З. Фрейда в психоаналітичному співтоваристві) неможливо адекватно оцінити, якщо розглядати їх тільки з позиції психоаналізу і психоаналітичної спільноти. Повністю розібратися в його спадщині можна тільки якщо виходити з великого культурного контексту – ось відповідна рамка для масштабу його особистості» [9, 170].

Численні судження різних авторів щодо психоаналізу свідчать про наявність різнопланових, іноді полярних точок зору на сутність фрейдівського вчення. Враховуючи зростаючий інтерес до психоаналізу в сучасному суспільстві, є можливість звернутися до спадщини З. Фрейда і його послідовників і зосередити увагу на співвідношенні між психоаналізом і філософією.

Задля розгляду основних питань необхідно провести розмежування базових понять, що використовуються в навчальному посібнику. Психоаналіз (від грец. ψυχή – душа і ἀνάλυσις – розкладання, розчленування) – частина психотерапії, лікарський метод дослідження, розроблений З. Фрейдом для діагностики та лікування істерії. Потім він був переосмислений як психологічна доктрина, спрямована на вивчення прихованих

зв'язків і основ душевного життя людини. Ця доктрина будується на припущенні, що відомий комплекс патологічних уявлень, особливо сексуальних, «витісняється» зі сфери свідомості і діє вже зі сфери несвідомого (яке мислиться як сфера панування сексуальних прагнень), під різноманітними масками проникає у свідомість і загрожує духовній єдності Я, інтегрованого в навколишній світ.

У дії таких витіснених «комплексів» бачили причину забування, застережень, мрій, помилкових вчинків тощо. Їх лікування намагалися проводити таким чином, щоб під час бесіди (аналізу) можна було вільно викликати ці комплекси із глибини несвідомого й усувати їх (шляхом бесіди або відповідних дій), надаючи пацієнтові можливість відреагування. Прихильники психоаналізу приписують сексуальному «лібідо» центральну роль, розглядаючи душевне життя в цілому як сферу панування несвідомих сексуальних прагнень до задоволення або незадоволення. Виходячи з вище викладеного, сутність психоаналізу можна розглянути на наступних рівнях:

1. Як міф;
2. Як метод лікування психічних захворювань (психоаналітична теорія);
3. Як систему знань про поведінку людини;
4. Як світоглядну систему і філософію [10, 66].

Психоаналіз З. Фрейда пройшов еволюцію від елементарного психотерапевтичного прийому до загального філософсько-соціологічного вчення. Внутрішня логіка, зміна домінант дають можливість виділити три основні етапи розвитку класичного психоаналізу: 1) клінічний; 2) психологічний; 3) метафізичний.

На клінічному етапі (1896–1905) психоаналіз був переважно новою психотерапією, доповненою спеціальними гіпотезами і теоріями. Був сформульований комплекс нових уявлень про основи психотерапії. Викладено ідеї, методика, техніка і результати психоаналізу, розвинена психоаналітична концепція неврозів, досліджено зв'язок сексуальності з психічною діяльністю, з'ясовані уявлення про несвідоме, встановлені основні елементи структури і механізми функціонування психіки, розроблені основи психоаналізу.

На психологічному етапі (1905–1913) психоаналіз трансформувався головним чином в загальне вчення про людину. На цьому етапі розвивалися уявлення про психоаналіз і його можливості, формулювалися ідеї про основні принципи, тенденції, мотиви і установки психічного життя, розвивалися уявлення про природу і ролі комплексів, механізмів творчої діяльності, психологічні теорії людини, культури і релігії.

На метафізичному етапі (1913–1939) психоаналіз отримує статус філософсько-соціологічного вчення про людину, культуру і суспільство. На цьому етапі завершувалася розробка уявлень про психоаналіз як цілісну систему і його можливості, розвивалися концепції про структуру особистості, механізми її захисту та діяльності, досліджувалися проблеми моралі, конфлікту особи і культури, людини і суспільства, намічалися орієнтири розвитку психоаналітичного вчення.

Виступаючи проти метафізичного розуміння буття людини у світі, психоаналітична філософія З. Фрейда протистоїть двом граничним філософським позиціям: раціоналізму, що виводить емпіричне існування індивіда з абсолютної ідеї чи світового духу, з одного боку, і містичного раціоналізму, що розчиняє людську істоту в сліпій волі або несвідомому началі, що стоїть поза межами людського буття як такого, з іншого. З. Фрейд не сприймає ні об'єктивно-ідеалістичного розуміння, ні суб'єктивно-ідеалістичного тлумачення світу в їх максимально виражених формах. Перше заперечується ним унаслідок того, що він визнає матеріальність світу, існуючого об'єктивно, незалежно від будь-якого духу, який ширяє над реальністю і творить з Я.

З. Фрейд виходить з реальності зовнішнього світу, вважаючи, що будучи незалежним від суб'єкта, який його пізнає, цей світ може розкритися перед людиною в процесі наукового пізнання. Він не вступає у відкриту полеміку з тими філософами, які інтерпретують світ з об'єктивно або суб'єктивно-ідеалістичних позицій. Виняток складає релігійний світогляд, який осмислюється ним з точки зору критики релігійних вірувань, чому

З. Фрейд присвятив свої праці «Майбутнє однієї ілюзії», «Мойсей і монотеїзм». Але З. Фрейд мовби ставить себе над філософською полемікою, що стосується розуміння зовнішнього світу. Для нього важливо зрозуміти основу людського буття, структурні елементи людської психіки, принципи розгортання життєдіяльності індивіда та мотиви поведінки людини в оточуючому світі. З. Фрейд не відвертається від онтологічної проблематики, а переносить її в глибини людської істоти.

З. Фрейд виходить з того, що, по-перше, розуміння зовнішнього світу є неповним і недостатнім, якщо не буде заздалегідь розкрита природа внутрішньої організації. По-друге, у своїх глибинних вимірах людське буття так само реальне, як і зовнішній світ, і, отже, вивчення людської психіки повинне ґрунтуватися на наукових методах, подібно до того, як об'єктивна реальність досліджується засобами науки.

Велике значення З. Фрейд надає виявленню тих рушійних сил, які зсередини задають спрямованість людського розвитку. Такими рушійними силами в психоаналітичному вченні З. Фрейда визнаються потяги людини. Потяг виявляється об'єктом як психоаналізу, так і біології, психічного і соматичного (тілесного). Це полягає в тому, що він ніколи не стає об'єктом усвідомлення. «Говорячи про потяг, ми завжди маємо справу з уявленням, що репрезентує його. Парадокс суміжного поняття полягає в тому, що він залишається найменш відомим, найбільш міфологічним і в той же час найбільш важливим» [12, 239].

Специфіка психоаналітичної філософії полягає в тому, що до уваги береться тільки психологічне значення зовнішнього світу. Усі інші складники не є предметом осмислення, не входять до основи психоаналітичного вчення. Інша його особливість полягає в тому, що основним об'єктом дослідження у З. Фрейда стає специфічна форма реальності. Вивчається не просто внутрішній світ людини, а та сфера психічного, у межах якої відбуваються істотні і значимі для людської життєдіяльності процеси і зміни, що впливають на організацію усього людського буття.

Звертаючись до осмислення психічної реальності, З. Фрейд намагається переосмислити картезіанські уявлення про тотожність людської психіки зі свідомістю. Він приймає гіпотезу про існування несвідомого пласта людської психіки, в надрах якого відбувається особливе життя, ще недостатньо вивчене і осмислене, проте реально значиме і таке, що помітно відрізняється від сфери свідомості. Причому, якщо у філософських системах минулого визнання самотійного статусу несвідомого обмежувалося у кращому разі спробами розгляду взаємовідносин між свідомими і несвідомими процесами, то З. Фрейд іде далі. Він не лише розглядає взаємовідносини між двома сферами людської психіки, тобто свідомістю і несвідомим, але і прагне розкрити змістовні характеристики саме несвідомого психічного, виявити ті глибинні процеси, що протікають по той бік свідомості. На думку М. Фуко, «психоаналіз – це зовсім не відгалуження психології; це повернення до того досвіду архаїчного, в приховуванні якого, власне, і полягає сенс психології у сучасному світі [14, 400].

Із його точки зору, одна з основних властивостей несвідомих процесів полягає в тому, що для них критерій реальності не має ніякого значення. Так, З. Фрейд говорить: «Я ж намагаюся описати реальність, а в реальності психічні явища, як правило, обумовлені сукупністю мотивів, складним поєднанням душевних спонукань, тобто котрі наддетерміновані» [13, 200].

Незалежно від того, з чим має справу людина, чи із зовнішньою дійсністю або з якими-небудь уявними продуктами діяльності, будь то фантазія, марення або ілюзії, усе це може сприйматися нею як психічна реальність. Тому З. Фрейд висловлює думку про те, щоб не робити відмінності між фантазією і дійсністю. Більше того, для З. Фрейда фантазія виявляється такою формою людського існування, в якій індивід звільняється від домагань з боку зовнішньої реальності, де набуває колишню свободу, раніше втрачену ним в силу необхідності зважати на реальний навколишній світ.

Таким чином, З. Фрейд входить в традиційну сферу філософських суперечок, яка стосувалася співвідношення свободи і необхідності, випадковості та закономірності. З. Фрейд займає в цьому питанні своєрідну позицію. З одного боку, його погляди збігаються з філософією І. Г. Фіхте: несвідоме керується «принципом задоволення», тобто не має будь-яких обмежень, у той час як у сфері свідомості діє «принцип реальності» з притаманними йому соціокультурними заборонами. З іншого боку, фрейдівські роздуми про несвідоме лежать в руслі філософії Ф. Шеллінга, оскільки З. Фрейд не розглядає психічні процеси як щось довільне, нічим не детерміноване.

З. Фрейд не відкидає випадковість, вважаючи, що буття людини в світі не рідко залежить від випадку, хоча в самому світі діють досить суворі і стійкі закономірності. Але він не абсолютизує роль випадковості в розвитку світу. На відміну від тих філософів, для яких тільки випадок є причиною виникнення того чи іншого явища, З. Фрейд визнає закономірності, що діють в реальному світі і стоять за кожною випадковістю. Інша справа – сфера психічної реальності, внутрішній світ людини. Тут, на переконання З. Фрейда, немає місця для випадковості, пов'язаної з бажаннями окремої людини.

У психоаналітичній філософії відстоюється точка зору, згідно з якою людська діяльність підпорядковується певним закономірностям, а психічні процеси мають свою детермінацію, виявлення і розуміння суті, яка має стати об'єктом пильної уваги дослідників. Таким чином, в психоаналітичній філософії відбувається осмислення онтологічної проблематики, розглянутої під кутом зору людини у світі.

Важливим моментом створення психоаналізу була відмова З. Фрейда від гіпнозу. Близько п'яти років (1887–1892) З. Фрейд регулярно застосовував гіпноз у своїй лікарській практиці. Потім він обмежив сферу його використання, а з 1896 року і зовсім перестав звертатися до гіпнозу як лікувального засобу, і лише раз від разу вдавався до нього з метою експерименту [15, 159]. Саме ця відмова виявилась домінантною ознакою переходу від

донаукової психотерапії до науковості та об'єктивності. Найважливішим виразом науковості психоаналізу для З. Фрейда була можливість встановлювати причинні зв'язки у сфері людської свідомості та поведінки. Свої уявлення про науковість психоаналізу З. Фрейд пов'язує як з можливостями опису «топіки» (місця), «динаміки» (способу функціонування) і «енергетики» (рушійних сил) несвідомого, так і з практикою клінічної роботи [1, 288]. Необхідно пам'ятати, що до всієї академічної філософії З. Фрейд відчував «граничну відразу» [17, 169]. Він категорично заперечував зв'язок психоаналізу з філософією і при кожному зручному випадку прагнув від неї відректися, вважаючи за краще висувати на перший план своїх праць клінічний матеріал або результати самоаналізу. «Забудькуватість» З. Фрейда щодо своїх філософських витоків пояснюється тим, що він хотів виглядати в очах оточуючих істинним науковцем, який не будує свої теорії на сумнівних абстрактних спекуляціях. Є серйозні підстави для твердження, що в період висунення основних психоаналітичних гіпотез З. Фрейд відштовхувався не стільки від клінічного досвіду, скільки від філософських уявлень про природу і механізми функціонування людської психіки. Він добре був знайомий з ідеями давньогрецьких авторів, а також з роботами Ф. Ніцше і А. Шопенгауера [7, 113].

З. Фрейд отримує свою інтелектуальну освіту в той час, коли домінуючим був позитивізм. Позитивізм був чимось більшим, ніж просто науковим підходом, це була своєрідна позиція, яку інтелектуали XIX століття характеризували великим розвитком промисловості і природничих наук.

З. Фрейд скептично ставився до всієї метафізики, що змусило його обдумати проект нової науки, який перевершував би її – науки, названої ним метапсихологією, в якій він дає психологічні та раціональні пояснення того, де раніше було місце окультизму, релігійному, паранормальному і надприродному трактуванню явищ.

Водночас З. Фрейд неодноразово повторював, що «фабрикацію світогляду» він віддає на відкуп філософам, тоді як сам залишається вченим і лікарем. Він уважав, що «психоаналіз не здатний створити свій власний світогляд, хоча цього й не потребує, бо він – частина науки і може приєднатися до наукового світогляду. Але навряд чи його варто називати саме так, тому що йому не все відкрите, він далекий від досконалості і не є завершеним і систематичним» [11, 389].

Проблема співвідношення розуму і пристрастей постійно поставала в історії філософії і надалі, поступово переміщаючись в площину розгляду взаємин між свідомістю і несвідомим. Уже Б. Спіноза відмовляє свідомості в автономному існуванні. Свідомість завжди складається з ідей, що впливають на зовнішні тіла, але ці ідеї – лише обмежена актуалізацією частина всіх ідей, які організовують душу, всеосяжною повнотою яких володіє лише Бог. Таким чином, людина, згідно зі Б. Спінозою, спочатку позбавлена можливості усвідомлення більшості ідей, що формують її душу. Свідомість завжди обумовлена несвідомою стихією.

З. Фрейд рідко звертався до праць Б. Спінози, але в одному зі своїх інтерв'ю він стверджує, що завжди жив «в середовищі Спінози». Деякі з його послідовників (Л. Андреас Лу Саломе, В. Тауск) були добре знайомі з філософією Б. Спінози. Крім того, деякі фрейдистські мотиви нагадують великі теми «Етики» Б. Спінози: перш за все, ідея, що психологічно не зводиться до свідомого, і те, що події, які відбуваються в психічній сфері, впливають на тіло. Часто привид Б. Спінози давав про себе знати протягом усієї історії психоаналізу. Так, Ж. Лакан своє відрахування з Міжнародної психоаналітичної асоціації (1953) порівнював з вигнанням Б. Спінози з Амстердамської синагоги (1660) [18, 428–429].

Концепція несвідомого вперше була чітко сформульована Г. В. Лейбніцем в «Монадології» (1720). У цій концепції несвідоме виступає як нижча форма душевної діяльності, що лежить за межею усвідомлених уявлень, піднесених, подібно острівцям, над океаном темних перцепцій (сприйнять). У філософії Г. В. Лейбніца проблема взаємовідношення свідомості й несвідомого поставала

в зв'язку з розглядом так званих «малих» «непомітних сприйняття», які людина не усвідомлює. Він виходив з того, що без розумного осягнення цих «непомітних сприйняття» або «несвідомих страждань» уявлення про особистість, про внутрішній світ *Я* виявляється не повним. Він і зробив спробу проникнення у внутрішній світ людини, розрізняючи в особистості сферу явищ *Я* і сферу свідомості *Я*. Уявлення Г. В. Лейбніца про несвідомі психічні акти знайшли відображення в низці філософських систем, в яких проблематика несвідомого психічного стала об'єктом найпильнішої уваги. Відлуння цієї концепції містяться в працях І. Канта, Г. Гегеля, Г. Л. Ф. Гельмгольца, Й. Ф. Гербарта, а також у філософських міркуваннях А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, Е. фон Гартмана.

Для І. Канта проблема несвідомого викликала інтерес у зв'язку з припущенням ним можливості існування в душі людини «неясних» уявлень, які завдають занепокоєння розуму. Якщо допустити можливість існування таких уявлень, виникає питання: як людина може знати про них, якщо вона їх не усвідомлює? Таке питання було порушено у свій час Дж. Локком, і саме на підставі цього, як вважає І. Кант, він заперечує наявність у душі людини «неясних» уявлень. Згідно з І. Кантом, хоча безпосередньо людина і не усвідомлює подібних уявлень, проте опосередковане впізнання їх можливе.

Філософські міркування про несвідоме траплялися і у Г. Гегеля, зокрема в «Філософії духу». Наприклад, розгляд несвідомих актів духу співвідносився з висвітленням темної «несвідомої схованки», в якій зберігається світ нескінченних образів і уявлень без наявності їх у свідомості. При цьому Г. Гегель докладно простежує, як саме образи і уявлення, що дрімають в глибинах людської істоти, піднімаються на поверхню свідомості, проникають в буденний досвід людини. Деяка схожість з гегелівським розумінням «несвідомої схованки» людської душі виявляється і у філософських міркуваннях К. Г. Юнга.

Опис блукань «несвідомого духу» мав у Г. Гегеля раціональний характер. Він органічно вписувався в раціональні конструкції

власної філософії. Але була й інша лінія у філософії, де проблема несвідомого розглядалася в ірраціональному плані. А. Шопенгауер, який виступив з критикою гегелівського раціоналізму, в своїй головній філософській праці «Світ як воля і уявлення» висунув тезу, згідно з якою початком усього суцього є несвідома воля, а першим фактом свідомості – уявлення. У розумінні А. Шопенгауера, саме несвідома воля створює реальні об'єкти, які за допомогою уявлення стають доступними людській свідомості.

У А. Шопенгауера воля також виступає як щось несвідоме і сліпе. Ця неприборкана і некерована сила дає поштовх до створення всіх реалій в житті. У філософії А. Шопенгауера інтелектуальна діяльність людини становить щось побічне, що не має ніякого принципового значення для пізнання. Розум здатний пізнати тільки явища, але не суть того, що відбувається. Воля, вона ж несвідоме, є в людині реальною і сутнісною, інтелект – похідним і обумовленим. Несвідоме виступає початковим і природним станом речей, будучи основою, з якої в окремих видах виростає свідомість, але й на цьому етапі переважає несвідоме.

Це означає, що в шопенгауеровських міркуваннях несвідоме належало не тільки до сфери людського духу, а й до буття як такого. Психічне несвідоме було тільки незначною частиною онтологічного несвідомого, з надр якого в процесі еволюційного розвитку виникало власне несвідоме людини та її свідомість. Звідси висновок А. Шопенгауера про примат несвідомого над свідомістю: «Несвідоме – це споконвічний і природний стан всіх речей; отже, воно є тією основою, з якої, [...], виростає свідомість: тому несвідоме навіть і на цьому вищому щабелі все ще переважає» [16, 117].

Проблема несвідомого розглядається в працях Е. фон Гартмана. Німецький філософ не обмежився аналізом психічного несвідомого, а спробував, подібно А. Шопенгауеру, хоча і в іншій формі, перевести це поняття в онтологічну площину. Е. фон Гартман назвав свою теорію – «Метафізика несвідомого», де несвідоме виступає як невід'ємний елемент людської психіки, джерело життя і її рушійна сила. Примітно, що в філософії Е. фон Гартмана містяться всі елементи, які пізніше

увійшли в психоаналітичне вчення З. Фрейда. А саме: це визнання важливості несвідомого в життєдіяльності кожної людини, виступ проти нівеляції психіки лише до свідомих актів, підкреслення ролі несвідомого у творчому процесі особистості, спроба осмислення тих складних взаємозв'язків між свідомістю і несвідомим, що існують у внутрішньому світі людини, але далеко не завжди усвідомлюються нею. Більш того, у філософії Е. фон Гартмана порушується питання про можливість усвідомлення несвідомого, що стало предметом спеціального розгляду в психоаналітичному вченні З. Фрейда. У цьому плані для обох мислителів свідомість людини видається більш важливою, ніж несвідоме. Принаймні, гартманівська філософія зовні зорієнтована на необхідність розширення сфери свідомого.

Е. фон Гартман виступив проти ототожнення «психічного» і «свідомого». «Несвідоме психічне» рівноправне зі «свідомим психічним». Позиція Е. фон Гартмана полягає в тому, що комплекси уявлень, відчуттів і почуттів – це феномени, що представляють психічну діяльність, котра протікає за межами свідомості. За його твердженням, несвідоме ділиться на «відносне несвідоме» і «абсолютно несвідоме». Щодо несвідомого, ним є психічні феномени, присутні в душі індивідуума, які не потрапляють в його вищу, центральну свідомість. Ці феномени діють на рівні свідомості. У праці «Суть світового процесу або Філософія несвідомого: Несвідоме в явищах тілесного і духовного життя» знаходимо: «Несвідоме в інстинкті, яке дає кожному суть про те, що йому потрібно для самозбереження і для чого недостатньо його свідомого мислення» [2, 283]. Абсолютне несвідоме – це психічна діяльність, яка не проникає в свідомість і не є її предметом. Тому воно ніколи, ніяк і ніким не вловлюється. Але продукт несвідомого в тій мірі, в якій не є психічним явищем, все ж виступає свідомістю. Усе пасивне, на думку Е. фон Гартмана, в тій чи іншій мірі усвідомлюється. Будь-яка активність має несвідомий характер. Тому тільки несвідоме продуктивне, а свідомість суто рецептивна і не здатна до дії. Так, Е. фон Гартман у праці «Суть світового процесу або Філософія несвідомого:

Метафізика несвідомого» пише: «Свідомість сама для себе, звичайно, не може бути метою. Зі стражданнями вона народжувалась, зі стражданнями волочить своє існування, стражданнями вона купує своє підвищення» [3, 365].

О. Кюльпе, один із засновників критичного раціоналізму і творець Вюрцбурзької школи психології мислення, високо оцінив праці Е. фон Гартмана. Він прагнув показати, що майбутнє філософії належить науковій метафізиці, що враховує і доповнює досягнення спеціальних дисциплін і до прогресивного пізнання об'єктивної реальності. У праці «Нариси сучасної німецької філософії» він пише: «... гартманівській метафізиці належать заслуги з'ясування того, що дійсність свідомості, з одного боку, та реальність, яку ми знаємо і намагаємося визначити в реальних науках, з іншого, – дві абсолютно різні речі» [6, 106]. Вплив Е. фон Гартмана на З. Фрейда очевидний, що стосується і ставлення до проблеми свідомості. Небажання З. Фрейда цитувати Е. фон Гартмана, швидше за все, треба пояснити не його антисемітськими поглядами, а бажанням З. Фрейда виглядати першовідкривачем несвідомого. Е. фон Гартман спирався на погляди А. Шопенгауера та Ф. Шеллінга. Ф. Шеллінг вважав, що несвідоме як першоджерело всього сущого належить до сфери світового духу. Воно просякає як життєдіяльність людини, так і всі потойбічні сфери світу. Ф. Шеллінг постійно підкреслював, що природа починається в несвідомому і поступово доходить до появи свідомого і розумного життя, на противагу естетичній діяльності, де все починається зі свідомості і закінчується несвідомим. Примирення всіх протиріч можливе лише в Абсолюті, яким, по суті, виступає Бог. У ньому криється загальна основа для гармонії між свідомістю і несвідомим. У такому разі абсолют ототожнюється з несвідомою волею.

За аналогією з А. Шопенгауером, Ф. Ніцше також визнає несвідоме необхідною умовою будь-якої досконалості. Але на відміну від А. Шопенгауера несвідоме у Ф. Ніцше не має глобальних характеристик, тому що для нього не існує поняття онтологічного

несвідомого. Ф. Ніцше апелює безпосередньо до людини, постулюючи тезу про споконвічні властивості людської істотної несвідомої «волі до влади». Вона є рушійною силою як будь-якої людської діяльності, так і історичного процесу в цілому. Питання ж про співвідношення свідомого і несвідомого вирішується у Ф. Ніцше в шопенгауерському дусі: свідомість людини індиферентна, вона засуджена, може взагалі зникнути, поступитися місцем цілковитому автоматизму, оскільки відносно до несвідомого свідомість відіграє вторинну роль. Ці погляди Ф. Ніцше були використані фрейдистами під час конструювання своїх теорій. Ці ідеї знаходять відображення в психоаналізі самого З. Фрейда, а таке основне поняття філософії Ніцше, як «воля до влади», стало одним з центральних пунктів індивідуальної психології А. Адлера.

Цікавим є аналіз підходу до свідомості Ф. Ніцше американського філософа-аналітика А. Данто. Аналізуючи його праці, він говорить, що для Ф. Ніцше свідомість завжди становила небезпеку для людського організму. Для Ф. Ніцше свідомість це всього лише нерозвинутий «орган» нашої облуди. Свідомість пізно заявила про себе в процесі людської еволюції, сфера її застосування та функції неясні, а здібності далекі від оптимальних. І поки свідомість не розвинеться, людина буде мати потребу в захисті від інстинктів з боку несвідомого, щоб ми могли звертати увагу на інші речі. Ф. Ніцше наполягає на тому, що свідомість не потрібна індивіду, він цілком міг би існувати за допомогою інстинктивних і автоматичних дій. Необхідність свідомості пов'язана зі стосунками між індивідами. Ф. Ніцше висуває тезу, в якій він називає її «дуже ризикованим припущенням». Він вважає, що глибокою помилкою було б розглядати свідомість як окремий атрибут і вищу форму індивідуального існування, а швидше як «знаряддя нашого колективного життя» [4, 144–145].

У праці «Воля до влади» Ф. Ніцше пише: «Зазвичай приймають саме свідомість за загальний сенсоріум і вищу інстанцію, тоді як вона є лише засіб взаємного спілкування, –

вона розвинулася з повідомлення і в інтересах повідомлення. Повідомлення розуміється тут як вплив зовнішнього світу на нас і наші необхідні при цьому реакції, рівною мірою як і наші дії на зовнішній світ. Свідомість не є керівництво, але лише орган керівництва» [8, 257]. На думку Ж. Дельоза, З. Фрейд за аналогією з Ф. Ніцше вважав, що свідомість – це сфера Я, яка піддається впливу зовнішнього світу. Свідомість визначається не стільки щодо екстеріорності в термінах реального, а скільки у встановленні переваги в термінах цінностей. Ця різниця є істотною для загальної концепції свідомого і несвідомого. Для Ф. Ніцше свідомість завжди є свідомістю чогось нижчого відносно до вищого, якому це нижче підпорядковується або з яким воно «зливається». Свідомість ніколи не буває свідомістю себе, але – свідомістю Я в його ставленні до себе. Це не свідомість пана, а свідомість раба, яка по відношенню до пана не зобов'язана щонебудь усвідомлювати. Свідомість зазвичай проявляється тоді, коли якесь ціле хоче підкоритися вищому цілому [5, 103].

Розв'язувана на філософському рівні проблема змісту психічної реальності абсолютно чітко виявила полярні позиції, займані різними філософськими школами: традиційну точку зору, згідно з якою у змісті психіки немає нічого, чого не було б у свідомості, і точку зору, котра визнає, що в психіці людини поряд зі свідомістю є сфера несвідомого, яка за своїми масштабами значно перевершує сферу свідомого. Остання широко простежувалася у працях не тільки філософів, але і дослідників природи у другій половині XIX століття. Тим самим до початку XX століття було підготовлено ґрунт для виникнення такого вчення, як психоаналіз, який поставив проблему несвідомого в центр своїх теоретичних і практичних пошуків.

У європейських філософських системах аналіз духовної діяльності людини і осягнення його суб'єктивно-особистісних характеристик здійснювалися за допомогою абстрактного мислення, абстрактного міркування про людську душу. Найбільш доступним і, мабуть, єдиним методом пізнання внутрішньопсихічних явищ протягом багатьох століть залишався

метод інтроспективного бачення людини, заснований на здатності та вмінні суб'єкта проникнути в сутність своїх внутрішніх переживань. Передбачалося, що тільки за допомогою свідомості, завдяки здатності людини спрямовувати свідомість на саму себе, пильно вдивлятися в глибини своєї душі можна виявити в чистому вигляді і описати внутрішньоопсихічні процеси.

Цей погляд на можливість пізнання людини зумовлювався станом природничо-наукового знання, який не дозволяв при дослідженні психічних процесів використовувати методи точних наук. Саме тому інтроспективний метод дослідження людини, її внутрішнього духовного життя залишався переважаючим аж до XX століття.

Успіхи розвитку природознавства в XIX столітті змусили засумніватися в ефективності і надійності інтроспективного вивчення внутрішнього світу людини і повірити у плідність використання природничо-наукових методів у ході аналізу психічної діяльності.

В основі класичного психоаналізу були покладені ідеї не тільки «описової», а й «пояснювальної психології». Класичний психоаналіз З. Фрейда був спробою синтезу двох площин дослідження людської природи: розгляду природних елементів людини, розкриття психічних потягів людини, її внутрішнього світу, сенсу людської поведінки і значення культурних і соціальних утворень для формування психічного життя людини та її психологічних реакцій.

Список використаних джерел

1. Автономова Н. С. Познание и перевод. Опыты философии языка / Н. С. Автономова. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 704 с. – (Humanitas).
2. Гартман Э. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного: Бессознательное в явлениях телесной и духовной жизни / Эдуард фон Гартман; [предисл. и введ. А. А. Козлова]. – М.: КРАСАНД, 2010. – 322 с. – (Из наследия мировой философской мысли: история философии).
3. Гартман Э. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного: Метафизика бессознательного / Эдуард фон Гартман;

[предисл. и введ. А. А. Козлова]. – М.: КРАСАНД, 2010. – 440 с. – (Из наследия мировой философской мысли: история философии).

4. Данто А. Ницше как философ / Артур Данто; [пер. с англ. А. Лавровой]. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2001. – 280 с.

5. Делёз Ж. Ницше и философия / Жиль Делёз; [пер. с фр. О. Хомя; под ред. Б. Скуратова]. – М.: «Ад Маргинем», 2003. – 392 с.

6. Кюльпе О. Очерки современной германской философии / Освальд Кюльпе; [пер. с нем С. Чулок, вступ. ст. И. В. Журавлева]. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 152 с. – (Из наследия мировой философской мысли: история философии).

7. Нири К. Философская мысль в Австро-Венгрии / Криштоф Нири. – М.: Мысль, 1987. – 192 с.

8. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Фридрих Ницше // Соч. в 5 т. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – Т. 4. – 384 с.

9. Сосланд А. Что же сделал для нас этот человек? К 150-летию Зигмунда Фрейда. Юбилейное эссе / Алесандр Сосланд // Логос. – 2006. – № 1 (56). – С. 170–185.

10. Современная западная философия. Энциклопедический словарь / [под ред. О. Хеффе, В. С. Малахова, В. П. Филатова]; [Ин-т философии]. – М.: Культурная революция, 2009. – 392.

11. Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе / Зигмунд Фрейд. – М.: АСТ; Мн.: Харвест, 2006. – 400 с.

12. Фрейд З. Одержимость дьяволом. Паранойя / Зигмунд Фрейд // Собр. Соч. в 26 т. – Санкт-Петербург: Восточно-европейский институт психоанализа, 2006. – Т. 3. – 256 с.

13. Фрейд З. Фобические расстройства. Маленький Ганс. Дора / Зигмунд Фрейд // Собр. соч. в 26 т. – Санкт-Петербург: Восточно-европейский институт психоанализа, 2012. – Т. 5. – 370 с.

14. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / Мишель Фуко; [пер. с фр. И. К. Стаф]. – М.: ЛСТ: ЛСТ МОСКВА, 2010. – 698, [6] с. – (Philosophy).

15. Шерток Л. Рождение психоаналитика. От Месмера до Фрейда / Л. Шерток, Р. Соссюр; [пер. с франц., вступ. ст. Н. С. Автономовой]. – М.: Прогресс, 1991. – 228 с.

16. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Артур Шопенгауэр // Соч. в 6 т. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2001. – Т. 2. – 560 с.

17. Шпигельберг Г. Феноменология в психоанализе / Герберт Шпигельберг // Логос. – 2006. – № 6 (57). – С.167–183.

18. Garrett D. The Cambridge Companion to Spinoza / Don Garrett – Cambridge University Press, 1995. – 465 p.

1.2. Філософія та психоаналіз в єдиному полі рефлексії

Роздуми З. Фрейда про науковість психоаналізу знайшли своє відображення в праці «Опір психоаналізу». Неприйняття його теорії науковим і філософським співтовариством викликало певне занепокоєння і тривогу за її майбутнє. У зазначеній праці знаходимо: «... психоаналіз тільки страждає від того, що опинився між медициною і філософією. Медики вважають його порожнім вигадництвом і не бажають вірити в те, що він, подібно будь-якій іншій природничій науці, заснований на ретельному та трудомісткому аналізі емпіричних фактів; філософи, співвідносячи його зі своїми хитромудрими розумовими побудовами, вважають невірними його вихідні тези та чіпляються до того, що основним психоаналітичним поняттям, – які ще тільки складаються, – бракує ясності і чіткості» [27, 199–200].

Л. С. Виготський, засновник нової школи в психології, в 1932 р. назвав психоаналіз «глибинною психологією». Ця назва досі об'єднує всі напрями психоаналізу на пострадянському просторі. Для Л. С. Виготського ключовою стала ідея свідомості. У процесі її переосмислення він створив проект так званої «вершинної психології» [13, 114], що стало відправним пунктом в критиці психоаналізу на території пострадянського простору.

Критично поставився до психоаналізу і його філософського базису один з найбільш авторитетних філософів постмодерну Ж. Дерріда. Він вважає, «що теорія психоаналізу, як така, А. Шопенгауєру, а тим більше Ф. Ніцше, не зобов'язана нічим. Вона успадкувала у них не більше ніж видимість концепцій, просто кажучи, фальшиві цінності, асигнації, пущені в обіг без відповідного змісту. Слова і поняття А. Шопенгауєра і Ф. Ніцше мають разючу схожість із зворотами, уживаними у психоаналізі. Але в них не вистачає наповнення змісту, властивого психоаналізу, який є єдиним гарантом їх значення і вживання» [9, 413]. Аналізуючи працю Ж. Дерріда «Пристрасті по Фрейду», можна зробити висновок, що З. Фрейд був правий,

вважаючи значення зазнаних філософських впливів нікчемним, порівняно зі значенням власного психологічного досвіду, який був по суті соціальним.

Спроба вирішення проблеми наукового статусу психоаналізу знайшла своє відображення в працях П. Рікера і Ж. Лакана. У їх трактуванні психоаналіз виступає не наукою, а скоріше засобом інтерпретації. Ж. Лакан не вважав психоаналіз наукою, а швидше прикладною діяльністю. Разом з тим це така практика, яка виступає моментом теорії і нерозривно з нею пов'язана, оскільки аналітичний досвід – це, за Ж. Лаканом, «не що інше, як структура дискурсу». Психоаналіз у Ж. Лакана постійно обертається то однією стороною, то іншою. Наукою він не є в тому плані, що не може бути переданий у всій повноті засобами теоретичного дискурсу, потребуючи перенесення. Однак, саме перенесення стає можливим лише завдяки теоретичній спроможності психоаналізу [10, 333]. Згідно з герменевтичною версією психоаналізу, заняття психоаналізом нагадують швидше роботу літературного критика, ніж науку. Літературний критик уважно читає текст, щоб розпізнати його сенс, який може бути прихований навіть від самого автора. За аналогією, психоаналітик, який працює з пацієнтом, уважно читає текст його життя, намагаючись відтворити те приховане значення, яке він в собі несе. Виходячи з такого трактування психоаналізу, мета психоаналітичної терапії – це отримати тлумачення, з яким пацієнт міг би погодитися, і яке могло б стати основою для більш повноцінного життя. Можливість застосування герменевтичного психоаналізу спірна. Основне заперечення проти такої версії психоаналізу полягає в тому, що сам З. Фрейд наполягав на науковості психоаналізу, навіть беручи до уваги те, що в даний час його концепція науки застаріла. Але, незважаючи на жорстку позицію засновника психоаналізу, саме герменевтична версія справила найбільш істотний вплив на суспільство.

На відміну від структурного психоаналізу Ж. Лакана, сучасний представник гуманістичного напрямку в психоаналізі

Дж. Франкл вважає психоаналіз соціальною наукою. Він зазначає що: «З. Фрейд хотів не просто оновити психіатрію, але й дати нову інтерпретацію всім проникаючим в культуру психічним явищам – від снів, мистецтва і моралі до релігії та ідеології. Психоаналіз займається не просто інтерпретацією неврозів, але й інтерпретацією культури» [26, 13].

Серед досліджень, присвячених психоаналізу, можна виділити кілька основних напрямів, які в тій чи іншій мірі висвітлюють ставлення психоаналітичного вчення до філософії.

Л. Вітгенштейн раннього періоду, запропонувавши концепцію філософії як аналітичної діяльності з прояснення логічної структури мови, не просто передбачив антиметафізичний пафос неопозитивістів. Певний час він був свого роду гуру для віденських спростувальників метафізики, яка бачилась їм трохи удаваною і безглуздою (Р. Карнап). Достовірно відомо, що Л. Вітгенштейн був добре знайомий з працями З. Фрейда «Психопатологія повсякденного життя» і «Дослідження істерії», критично ставився до психоаналітичних ідей, називаючи їх «абсурдними» та «незадовільними». У замітці «Культура і цінність» Л. Вітгенштейн порівнював психоаналітичну процедуру з куштуванням плодів від дерева пізнання: знання, які при цьому отримуються, ставлять перед нами нові етичні проблеми, нічого не даючи для їх вирішення [3, 444]. Вельми цікавим і несподіваним виявилось порівняння власної оригінальності з оригінальністю З. Фрейда. Як виявилось, вона одного сорту – оригінальність не насіння, а ґрунту, при відсутності будь-якого власного насіння [3, 445–446].

Л. Вітгенштейн критикував психологів з тих само причин, що і математиків. Він стверджував, що психологія безплідна через свою концептуальну плутанину. Але Л. Вітгенштейн говорив про експериментальних психологів, які відштовхуються від міфологічного бачення природи психічних процесів, взятого з буденної мови, від бачення, яке вони беруть за експериментальну основу свого дослідження. Так у «Блакитній і коричневій книзі»

він пише: «Психоаналітики, [...], введені в оману своїм власним способом вираження, оскільки вважають, що вони зробили набагато більше, ніж відкриття нових психологічних реакцій» [4, 95].

З іншого боку, Л. Вітгенштейн піддав суворій критиці за міфологізм розуміння математики своїх вчителів Г. Фреге і Б. Рассела. Він критикує їх платонізм, ідею, згідно з якою математика є об'єктивною наукою. Числа та їх взаємини для «платоніків» – реальні об'єкти, незважаючи на те, що об'єкти ці не чуттєві, а умоглядні. Л. Вітгенштейн розробив конструктивістську концепцію математики, згідно з якою числа є конструкціями, свого роду результатами застосування правил і процедур, вигаданих і встановлених людьми. Математик не відкриває закони математики, але й не винаходить їх в угоду своїм примхам. Він «грає» відповідно до певних правил, які конструює. Закони математики – це прийняті наслідки людської свободи конструювання. Для Л. Вітгенштейна застосування обчислень означає, що «обчислення застосовується так, щоб утворювати граматику мови», подібно до того, як встановлюються правила в грі. Отже, математика – це завжди числення. А числення нічого не описує. Обчислення – це гра, яка слідує певним правилам; його контури – це позиції в грі. Значить, немає необхідності в логічному або математичному обґрунтуванні обчислення. Правила математичної гри повинні бути виправдані лише застосуванням: «чинити саме так». Л. Вітгенштейн описав теорію З. Фрейда в термінах подібних тим, в яких він описував математику. Психоаналітик, інтерпретуючи сновидіння, фактично конструює особливу гру. Ця діяльність не потребує «обґрунтувань» науковим методом. Вона виражає свої власні правила. Виявляється чітка паралель між двома поняттями психоаналізу – «пояснювальним» і «конструктивним», і «вчисленням» і «обчисленням» в математиці. Деякі реформи психоаналізу розвиваються паралельно перетворенням, розробленим Л. Вітгенштейном для

математики: «конструктивна» програма проти «реалістської» і «платонівської» програм несвідомого [2, 127–130].

З точки зору логічного позитивізму психоаналітична теорія не відповідає принципу верифікації – процесу встановлення істинності наукових тверджень за допомогою їх емпіричної перевірки в ході спостереження, вимірювання або експерименту. З точки зору цього принципу немає підстав вважати, що психоаналіз задовольняє вимогам верифікації. Але багато представників логічного позитивізму – О. Нейрат, Р. Карнап і деякі інші позитивно ставилися до психоаналізу, розглядаючи теоретичні положення З. Фрейда не в якості «безглуздої метафізики», а як природничу науку [12, 64]. Так, Ф. Франк (наступник А. Ейнштейна на кафедрі теоретичної фізики Німецького університету в Празі) наполягав на тому, що з точки зору логічного позитивізму немає підстав спростовувати психоаналітичні теорії. У фундаментальній праці «Філософія науки. Зв'язок між наукою і філософією» Ф. Франк розмірковує про філософію науки як про «втрачену ланку» між філософією і наукою. Він прагне дати філософську інтерпретацію наукових дисциплін і встановити їх зв'язки з різними напрямками в філософії: «як приклад [...] наукової психології ми можемо взяти «глибинну психологію» [...], засновану на теорії Зигмунда Фрейда і відому під назвою «психоаналізу» [25, 391].

Враження молодого К. Поппера від психоаналізу зіграли величезну, якщо сказати не вирішальну, роль у становленні власної концепції критичного раціоналізму. Як відомо, К. Поппер, вивчаючи математику, фізику, історію музики у Віденському університеті (1919–1924), захопився психоаналітичними теоріями і навіть брав участь у клінічній роботі А. Адлера. Показовим є значно пізніший пасаж К. Поппера, що вкрай іронічно назвав К. Маркса, З. Фрейда і А. Адлера трьома великими творцями філософії сучасної людини. Ці слова вкладені в уста якогось «середньостатистичного вульгарного марксиста». Якщо для К. Поппера К. Маркс був псевдопророком, то два

психоаналітика в компанії з ним якщо і не дотягують до статусу пророка, то вже дійсно – брехуни. Іронія К. Поппера несподівано знайшла спільне з іронією історії: сьогодні без нього важко уявити філософію сучасної людини, навіть якщо знання останнього обмежені знанням першого з цієї трійці. Перебуваючи під впливом неопозитивістських ідей, К. Поппер розчаровується в психоаналітичному вченні, що виявилось однією з причин пошуку критерію для визначення наукового статусу різних теорій. Звернення до психоаналізу для К. Поппера виявилось відправною точкою для обґрунтування своїх особистих уявлень про критерії науки і псевдонауки [16, 342–343].

На думку К. Поппера, З. Фрейдом були висунуті гіпотези, які не відповідають вимогам фальсифікації як критерію науковості емпіричної теорії. Теорія, на думку К. Поппера, буде сфальсифікованою, а відповідно і науковою, якщо існує методологічна можливість її спростування за допомогою постановки експерименту, навіть якщо такий експеримент ще не був поставлений. Згідно з цим критерієм, висловлювання або системи висловлювань містять інформацію про емпіричний світ тільки в тому випадку, якщо їх можна систематично піддавати процедурі перевірки, результатом якої і буде їх спростування. Отже, будь-яка наукова теорія не може бути принципово незаперечною. Тим самим вирішується проблема демаркації, тобто відділення наукового знання від псевдонаукового – метафізичного.

К. Поппер вважав, що факти, які перебували в очевидному протиріччі з фундаментальними положеннями психоаналітичної теорії, змушували З. Фрейда висувати додаткові гіпотези задля збереження початкових положень теорії. Він ставив під сумнів науковий статус таких додаткових гіпотез. Ці гіпотези, на думку К. Поппера, свідомо не можуть бути фальсифіковані емпірично, що в свою чергу створює проблеми для емпіричної теорії. Отже, унеможлиблюється ситуація, при якій могла б бути сфальсифікована початкова гіпотеза. Таким чином, тактика висунення додаткових гіпотез для захисту фундаментальних

положень психоаналізу знаходиться в протиріччі з вимогами можливої фальсифікації. Цей висновок є основним аргументом у розгляді психоаналізу як псевдонаукової теорії.

З. Фрейд підкреслює, що психоаналіз заснований на «клінічних спостереженнях», а це, наполягає на своєму К. Поппер, не відповідає дійсності, бо «клінічні спостереження, які, як наївно вважають психоаналітики, підтверджують їх теорію, роблять це не більшою мірою, ніж щоденні підтвердження, що виявляються астрологами в їх практиці» [20, 247]. Для К. Поппера клінічні спостереження можуть виступати лише інтерпретаціями у світлі теорій або гіпотез. У праці «Знання та психофізична проблема. На захист взаємодії» К. Поппер знову звертається до психоаналізу: «неможливо перевірити його (З. Фрейда – А. В.) теорію шляхом спостережень, оскільки вона пояснює поведінку людини в термінах несвідомих витіснених бажань, – а це можна поєднати з будь-чим, що можна спостерігати» [21, 120]. Це є ще одним важливим моментом критики психоаналізу К. Поппером.

К. Поппер наполягає: З. Фрейд вибудував теорію таким чином, що вона, врешті решт, виявилася нефальсифікованою. Даючи психоаналізу шанс в майбутньому, він припускає: «... я не сумніваюся в тому, що багато чого з того, що вони (психоаналітики – А. В.) говорили, має серйозне значення і цілком може з часом зіграти свою роль в психологічній науці, яка зможе перевірятися» [20, 247]. Іншими словами, психоаналіз містить цікаві положення, що заслуговують на увагу, але у формі, ненаукового, «метафізичного вчення». Психоаналіз перестане бути псевдонаукою тільки в тому разі, коли його теорія отримає можливість для перевірки.

Навряд чи К. Поппера можна звинуватити в якомусь навмисному лукавстві при систематичному відстоюванні ним власних ідей в контексті проблеми демаркації науки і метафізики. Але в примітках до другого тому «Відкритого суспільства» він без жодного натяку на іронію змушений зізнатися, що в «боротьбі з метафізикою» мало сенсу, тому що багато метафізичних систем

призвели до важливих наукових результатів. У зв'язку з цим він називає системи Демокріта, Платона, Н. Мальбранша і А. Шопенгауера, які нагадують систему З. Фрейда і які становлять прекрасні структури мислення [19, 348]. На наш погляд, в устах поборника чистоти науки і захисника раціоналізму це гідна похвала психоаналізу.

Точку зору К. Поппера щодо інтелектуальної нечесності психоаналізу підтримував і інший представник постпозитивізму І. Лакатош. Так, у праці «Історія науки і її раціональні реконструкції» він, зокрема, пише: «що стосується психоаналізу, Поппер був, безумовно, правий [...]». З точки зору фундаментальної попперівської вимоги строгості фрейдисти опинилися в глухому куті, бо відмовилися уточнити ті експериментальні умови, за яких вони відкинули б свої базисні припущення» [15, 247–248]. Теорію психоаналізу І. Лакатош називав дослідницькою програмою із виробленим алгоритмом вирішення проблем. Він також підкреслював, що психоаналіз на будь-якій стадії свого розвитку має невирішені проблеми і нерозкриті аномалії.

Особливий інтерес становлять матеріали II щорічного конгресу (28–29 березня 1958 р.) Інституту філософії при Нью-Йоркському університеті. У межах конгресу обговорювалися питання наукового статусу психоаналізу, його зв'язки з філософією і вплив на суспільство. Свою позицію продемонстрували такі корифеї американської філософії XX століття, як С. Хук, Е. Нагель, М. Лазеровіц, А. Грюнбаум, П. Бріджмен, А. Пап і А. Данто [30]. Так, наприклад, філософ науки А. Грюнбаум не погоджується з висновками, зробленими К. Поппером. Він вважав, що З. Фрейд зробив припущення, які можуть бути фальсифіковані; найважливішим, на думку А. Грюнбаума, є «аргумент відповідності». З. Фрейд запропонував вважати доказом на користь психоаналізу терапевтичний успіх, стверджуючи, що лише психоаналіз може принести реальне вилікування неврозів, оскільки тільки психоаналіз знаходить глибинні бажання і думки, які «співпадають» із симптомами. У міру того як терапія розкриває і знищує несвідомі бажання, симптоми зникають до тих пір, поки не

зникне сам невроз. З. Фрейд стверджував, що інші терапевти можуть домогтися лише часткового і тимчасового успіху, оскільки не доходять до причини неврозів, приносячи незначне полегшення за допомогою навіювання.

А. Грюнбаум вважає, що «аргумент відповідності» спростовує заяву К. Поппера про те, що психоаналіз не є наукою, оскільки «аргумент відповідності» може бути фальсифікованим. Отже, психоаналіз можна вважати наукою, і залишається лише питання про хибність або істинність його заяв. Задля того, щоб отримати визнання істинності згідно зі своїми же власними критеріями, психоаналіз повинен продемонструвати унікальний терапевтичний ефект. Унікальний успіх життєво важливий для аргументу відповідності, оскільки якщо інші психотерапевтичні системи працюють принаймні так само добре, як психоаналіз, немає ніяких підстав віддавати перевагу простішим теоріям, аніж складному психоаналізу. Остаточні висновки у вирішенні проблеми наукового статусу психоаналізу сформульовані А. Грюнбаумом у статті «Теорія Фрейда і філософія науки». Він підкреслює: «... підтвердження головних гіпотез Фрейда можливо [...] переважно під час добре організованих позаклінічних досліджень» [8, 106].

Оскільки психоаналіз неможливо емпірично перевірити за допомогою науково-теоретичного критерію, його треба віднести, скоріше, до мистецтва інтерпретації або до герменевтичних методів. Можна вказати три критерії перевірки психоаналітичних інтерпретацій:

1. Критерій відповідності: зміст свідомості і його вербальний опис повинні відповідати один одному.

2. Критерій когерентності (зв'язності): інтерпретація повинна бути когерентною сама по собі.

3. Критерій практики: інтерпретація повинна підтверджуватися життєвою практикою [14, 62].

Утім, сам постпозитивізм, який претендував на створення загальноновизнаної теорії, що описує будову і розвиток (зміну)

наукового знання, опинився в подібному становищі: хто сьогодні може з повною відповідальністю заявити, що проблеми, поставлені в рамках постпозитивізму, остаточно вирішені? Того постпозитивізму, який від «наукової чистоти» прабатька – неопозитивізму – прийшов до плюралістичного, мозаїчного бачення світу, науки і людини, до завжди рятівної міждисциплінарності – до власного кінця.

Психоаналіз, незважаючи на критику, вийшов сухим з води. Це трапилося, як не парадоксально, завдяки фальсифікаціонізму того ж К. Поппера, оскільки раціональне обговорення теорій полягає в критиці, а не в доказах або спробах робити їх вірогідними: «розвивайте ваші ідеї так, щоб їх можна було критикувати». І всупереч К. Попперу, але тепер вже через П. Файєрабенда, який відкинув ідею демаркації і догматичний фальсифікаціонізм попперіанців, впевнених у тому, що «закони природи лежать на поверхні, а не приховані під товщею різноманітних перешкод» [24, 296]. Анархіст П. Файєрабенд переконаний (і нам здається обґрунтованим це його переконання) в тому, що ненаукові методи і результати завжди збагачували науку, в той час як процедури, що вважалися істотними елементами науки, непомітно відмирили або відкидалися. Він наводить приклади з новаторським досвідом Парацельса і критикою китайської медицини деякими представниками позитивізму, які пророкували їй швидку загибель [24, 307]. У подібному становищі опинився і класичний психоаналіз, що сприймається позитивізмом як такий, що не володіє науковою методологією, яку можна кваліфікувати як тріумф саме духу сцієнтизму, правовласниками якого вважали себе позитивісти.

Цікавою є ставлення М. Полані до нових концепцій у філософії та науці. М. Полані цілком обґрунтовано можна вважати засновником епістемологічної концепції «неявного знання», яке засноване на осмисленні буденно-практичного знання, що містить досвід зорового сприйняття і досвід інструментальної діяльності, а також досвід соціогуманітарного і художнього пізнання. Зокрема в праці «Особистісне знання» він пише: «Ворожа аудиторія фактично

може навіть свідомо відмовитися розглядати нові концепції (такі, наприклад, як ті, що були введені Фрейдом, Еддінгтоном або Райлом) саме тому, що її представники побоюються, що вона доведе їх до висновків, які для них неприйнятні» [18, 218].

Психоаналіз вийшов сухим із води, але вийшов він звідти зовсім іншим, перетвореним і втомленим, а тому невпізнаним – постфрейдистським.

Треба зауважити, що висновки, зроблені позитивістами, не є загальноприйнятими у полеміці щодо психоаналізу (і науки в цілому). Багато теоретиків вважають вимогу фальсифікації занадто суворою і такою, яка знищує будь-яку нову теорію, перш ніж вона реалізує можливість свого розвитку.

Подібної думки дотримується А. Уйомов. Він пише: «З тим, що критиковані системи (А. Адлера, З. Фрейда. – А. В.) не спростовувані в момент критики, можна погодитися. Але як довести, виходячи тільки з логічної форми, якщо це не тавтологія, що вони не *спростовувані в принципі, тобто в будь-який майбутній момент часу*? Поппер мав би в цьому плані аналізувати різні логічні форми, але він цього не робить» [23, 92]. А. Уйомов вважає, що провести чітку демаркаційну лінію між наукою і псевдонаукою не є можливим, оскільки наука виникає шляхом поступового переходу від псевдонауки. Критерій демаркації, запропонований К. Поппером, практично неможливо застосувати, оскільки він відсікає від науки її важливі складові частини [23, 96].

Р. Генон часом порівнюють з К. Марксом (Р. Алле), акцентуючи увагу на революційності обох, їх нонконформізм, радикалізм з безкомпромісним зриванням масок. Але К. Маркс іманентний мові сучасності; Р. Генон же трансцендентний цій мові, стверджуючи вічність як форму здійснення буття.

Р. Генон розвів «мову сучасності», як одну з можливих мов, радикально при цьому дистанціюючись від неї, оскільки ця мова заперечує традицію, і мову Традиції, як вищої і останньої інстанції, яка протистоїть модерну.

Аналіз ставлення позитивістських вчень і традиціоналізму Р.Ґенона до психоаналізу треба розпочати зауваженням про самоідентифікацію З.Фрейда. Важливо, що він відчував «крайню відразу» до академічної філософії (Г.Шпігельберг), категорично заперечував зв'язок психоаналізу з філософією, вважаючи себе продовжувачем ряду революцій в точних науках, тобто сповідував суто раціоналістичний і позитивістський підхід, на підставі чого можна стверджувати, що парадигматично він цілком вписується в позитивістський контекст і тим самим є втіленням антитрадиційного духу, що стане зрозуміло з подальшого викладу.

Перш ніж повести розмову про ставлення засновника інтегрального традиціоналізму до класичного психоаналізу, варто звернутися до базових поглядів Р.Ґенона, що належать до його концепції «кінця світу».

Оцінюючи місію Р.Ґенона в ХХ столітті, несподівано сильну заяву зробив А.Дугін у програмній книзі «Філософія традиціоналізму»: «Рене Ґенон є найправильнішою, найрозумнішою і найголовнішою людиною ХХ ст. Розумніше, глибше, ясніше, повніше Ґенона не було і, напевно, не могло бути» [11, 21].

Рене-Жан-Марі-Жозеф Ґенон навряд чи може бути названий філософом в тому сенсі, який ми надаємо цьому звичному для нас поняттю. Він завжди особливо підкреслював власне негативне розуміння філософії як, по-перше, явища суто європейського та, по-друге, як вираження антитрадиційного духу Європи, в чому виразилася деградація західного людства.

Р.Ґенон розглядав філософію як попередню стадію в русі до мудрості. Ця підготовча ступінь в ході збочення надраціональної традиційної мудрості була прийнята за мету в собі. Випинання і збереження тільки лише екзотеричного боку філософського знання призвело до профанізації філософії та формування сучасного світогляду і негачії всього того, що належить до надраціонального рівня [5, 20–21]. Мабуть, тільки античній думці Р. Ґенон залишав

деяку ступінь спадкоємності відносно до істинної традиції (через містерії з їх безсумнівним ініціатичним характером), підкреслюючи, втім, одночасну появу тенденцій, що призвели в недалекому майбутньому до того стану виродження, яким характеризується сучасна філософія і західний світ в загалом.

Уже в античності символи деградують до алегорій і під дією антропоморфізму вихолощуються до формалізму з втратою релігією свого справжнього значення і її перетворенням у суто соціальний інститут.

Однією з особливостей доктрини Р.Ґенона є принцип примордіальної єдності. Він маніфестується ієрархією різноманітних форм прояву існування, яке в міру віддалення від єдності стає все більш кількісним і все менш якісним, наближається до чистої кількості з «нескінченною атомною множиною [...], відкидаючи будь-які інші відмінності між елементами, крім нумеричних» [6, 51] (порівняйте вираз Фоми Аквінського: «кількість стоїть на боці матерії»). З іншого боку, інтеграція всіх традиційних форм призводить до синтетичного бачення реальності, що і становить адепта в центр Всесвіту. При цьому, звісно, варто всіляко уникати спокуси синкретизму, що здатен ініціювати дисгармонійні духовні та фізичні впливи, особливо в їх екзотеричних формах, які призводять до хаосу і дисбалансу [7, 386–391]. Безумовно, праві ті традиціоналісти, які визначають сучасний світ в категоріях постмодерну, що здійснюється за моделлю ризоми (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі), коли Єдине роздвоюється, дрібниться далі за бінарною логікою згідно з «духовним порядком», який розуміється як принципово позаструктурний і нелінійний засіб організації цілісності.

У 1945 році вийшла в світ книга Р. Ґенона «Царина кількості і знаки часу», в якій автор з позицій інтегральної Традиції піддає безкомпромісній критиці сучасний світ в його основних аспектах: філософії, раціоналізму, прогресу, науки, демократії, гуманізму, прав людини, промисловості, грошей та інших антитрадиційних і пародійних проявів. У цій фундаментальній

праці психоаналізу присвячена спеціальна глава, яка носить красномовну назву «Зло психоаналізу».

Інтерпретація Р.Ґеноном науки модерну взагалі і психології зокрема заснована на протиставленні науки сакральної (традиційної) і науки профанічної (сучасної), пов'язаної суто зі світом чуттєвого сприйняття, зі світом матерії, а тому схильної до чисто практичного застосування і обмеженої найнижчими рівнями реальності. Звідси ґенонівські кваліфікації науки модерну як «неосвіченого знання», «псевдознання», «вульгарних забобон» спотворення і виродження справжньої науки, яка підкоряється принципам універсального порядку. Принципова відмінність сучасної науки від науки традиційної у формулюванні Фулканеллі: «Хімія це наука фактів (наслідків – А.В.), алхімія – наука причин, духовна хімія» [28, 88]. «Сучасна наука фіксує якусь страшну, постсакральну картину світу. І тим фактом, що вона це робить самовдоволено, а не трагічно, вона цю ситуацію загострює» [11, 80]. Науці бракує розуміння того, що з нею насправді відбувається.

Р.Ґенон відзначає дивну ілюзію, притаманну психології, завдяки якій стани вважаються тим глибшими, чим вони виявляються більш низькими. Відношення «свідомість – підсвідомість» підпорядковується цій ілюзії, оскільки психоаналіз спирається на темні елементи людської психіки. При цьому знаковому «протиставленні духовності» техніки психоаналізу і психології в цілому ігнорують будь-які «надсвідомі» регіони: «підсвідомість – мавпа надсвідомості». Психоаналіз обмежений сферою, що не виходить за межі нашого індивідуального стану, «людського, занадто людського», при цьому спроектованого на інфернальні сфери. Р.Ґенон спеціально зупиняється на аналогії технік психоаналізу і посвяти. На його переконання, ця аналогія – лише видимість, оскільки духовний розвиток в істинному посвяченні підміняється розвитком нижчих проявів психіки, тому трансмісія, що практикується в психоаналізі, може бути порівняна не з ініціацією («трансмісією духовного впливу»), а скоріше з магією і чаклунством, виявляючи при цьому зловісну

схожість з деякими «таїнствами диявола».

Ситуацію протистояння Духу Р.Ґенон називає «дурницею диявола», чиї адепти усвідомлюють лише негативний і збочений аспект своєї власної ролі в боротьбі з істинами духовними [6, 274]. Радикальна критика Р.Ґеноном сучасного світу як якоїсь аномалії не залишає жодних ілюзій: кінець світу не може бути чим-небудь іншим, окрім як кінцем ілюзії, тому що, як уже в наш час висловився Ж. Бодріяр, «у ілюзії немає історії».

Цікавим є «прочитання» психоаналізу сучасними традиціоналістами. Вони вже не називають фрейдизм злом і не порівнюють його з таїнствами диявола; більше того – уподібнюють традиціоналізм у ґеноновській, найбільш автентичній і послідовній його версії, психоаналізу, якому піддаються «не окремі особистості, але цілі науки, релігії, цілі материки свідомості», «розкриваються глибинні парадигми» [11, 38–39].

Результат ґенонівського викриття психоаналізу як зла, сатанізму, «таїнства диявола» має парадоксальний характер. Незважаючи на те, що Р.Ґенон залишається «одним з найвпливовіших інтелектуалів ХХ століття» (Ксав'є Аккар), невід'ємним елементом духовної історії, його ідеї, як правило, відкидалися або замовчувалися філософським бомондом, не вписувалися в офіційні ідеології, сприймалися з відомою часткою скепсису, хоча і частково інтегрувалися, тому його нещадна критика майже не вплинула на рух психоаналізу, який не можна не назвати тріумфальним.

Найбільш поширеною є та точка зору, згідно з якою психоаналіз є суто науковою теорією, яка виникла внаслідок вивчення конкретних дослідних даних на стику декількох природничих наук. На думку А. Белкіна, психоаналіз – це цілком зріла наука, і вже у всякому разі «наука не в меншій мірі, ніж фізика» [1, 6]. Слово філософія щодо до психоаналізу цими авторами взагалі не вживається.

Інші дослідники, залишаючись на позиціях суворой науковості, іншими словами, незаперечного сцієнтизму, тим не

менш згадують про те, що на пізніх етапах розвитку теорії психоаналіз піднявся до рівня спекулятивних узагальнень, яким можна було б дати назву філософських, або ж метафізичних. Але ці узагальнення, на їх думку, не послідовні та не систематичні, а існують лише у вигляді розрізнених зауважень загальносвітоглядного плану, висловлених з того чи іншого приводу. Як вважає О. Руткевич, «стратегії пристосування психоаналізу – до природничих або до соціальних наук – призводять до руйнування всього спорудженого Фрейдом. Тому більшість аналітиків обирає «страусову політику» і просто ігнорують все те, що пишуть нейрофізіологи, етнографи або соціологи. Але тим самим вони неминуче заганняють себе в свого роду «гетто» навіть в рамках медичної корпорації, не кажучи вже про більш широке наукове співтовариство [22, 13].

Необхідно зауважити: те, що психоаналіз не є ані природничою, ані соціальною наукою, ще не означає, що він позбавлений всякого змісту і може бути просто відкинутий як якась міфологія. Психоаналіз нагадує ті давні вчення, які поєднували філософську спекуляцію з тією чи іншою практикою психічної саморегуляції [22, 13].

На противагу першим двом напрямам у дослідженні психоаналізу представники третього підходу виходять з тієї передумови, що будь-яка наукова теорія неможлива без підведеного під неї філософського базису. Керуючись подібними міркуваннями, вони виявляють якусь основоположну філософську ідею, на яку спирається психоаналіз. Однак тут також зберігається домінанта науковості, і проблема полягає вже не в тому, є або не є філософами З. Фрейд та його послідовники. Філософами вони є вже тому, що при подібному розгляді наука виявляється нерозривно пов'язаною з філософією, – а не в тому, «правильний» або ж «неправильний» світоглядний базис вони підводять під свої наукові теорії. Метою авторів подібних досліджень найчастіше є не неупереджений опис психоаналітичної філософії, а полеміка з положеннями психоаналізу, що ведеться зі світоглядних позицій, протилежних

тим, які передбачаються психоаналітичним вченням. У силу цього в більшості випадків психоаналіз знову ж звинувачується або в неповноті, або ж у непослідовності.

Наступний напрям представлено набагато меншою кількістю робіт порівняно з тими, які наведені вище. До цього напрямку ми відносимо тих авторів, які спочатку розглядають психоаналіз поза декларованою сциєнтиською визначеністю (В. Краус, М. Мамардашвілі). Ці дослідники не заперечують науковості психоаналітичного вчення, але в той же час ясно дають зрозуміти, що психоаналіз цінний і поза полем наукових теорій. На думку М. Мамардашвілі, «психоаналіз був дійсно революцією в інтелектуальному інструментарії, який ми мали у своєму розпорядженні до початку ХХ століття. Є ряд особливостей цієї революції, що споріднюють психоаналіз у плані онтологічних чи філософських проблем з аналогічними зрушеннями і зміщеннями взагалі в науці і способі мислення в ХХ століття» [17, 124].

Аналізуючи ці роботи, можна зробити висновок, що психоаналіз варто розглядати скоріше як світоглядну систему, ніж просто як одну з сциєнтиських концепцій. Психоаналіз в цьому випадку не розглядається ні як чиста наука, ні як наука на службі у філософії – він сам стає філософією. Дослідження даних авторів стосуються лише деяких моментів психоаналітичного світогляду і не дають повної його картини.

Ще один напрям у дослідженні психоаналітичної традиції можна повністю віднести до десциєнтизації психоаналітичного вчення. Автори, які працюють у цьому напрямі – Р. Дадун і В. Лейбін – не просто розглядають психоаналіз як філософсько-світоглядну концепцію, але і роблять спроби більш повного опису всіх елементів даного вчення. Вони реконструюють проблемне поле психоаналітичної філософії, вписуючи її, таким чином, в історико-філософський процес, як одну з невід'ємних його частин. Інша справа, що кількість подібних праць ще занадто мала, щоб їх думка могла бути почута усіма без винятку, потіснивши тим самим панівне твердження на даний момент часу, нав'язане

дослідженнями сцієнтиського уявлення про психоаналіз, який не має ніякого стосунку до філософії.

На підставі вищесказаного, можна зробити висновок, що взаємини між психоаналізом і філософією досить стійкі і багатогранні. По-перше, філософські ідеї мислителів минулого мали істотний вплив на становлення і формування психоаналітичного вчення З. Фрейда про людину й культуру. По-друге, у своїй органічній єдності фрейдівські уявлення про психічну реальність і буття людини у світі утворюють психоаналітичну філософію, що впливає на громадську свідомість не менше, ніж інші філософські течії. По-третє, психоаналітичні ідеї все активніше вторгаються в різні напрями сучасної філософії. Можна говорити про те, що в найближчому майбутньому психоаналітичне вчення З. Фрейда про людину й культуру не тільки не втратить свого впливу на розвиток західної філософської думки, а й збереже свою значущість в умовах зближення між собою різних філософських концепцій.

Головне полягає в тому, що психоаналітичні концепції виявляються центром тяжіння філософів різних світоглядних орієнтацій, незалежно від того, наскільки гостро і принципово вони критикують окремі психоаналітичні положення або навпаки, некритично запозичують основоположні ідеї З. Фрейда [29]. Психоаналіз продовжуватиме забезпечувати вичерпне і ясне проникнення в душу людини, стимулюватиме дослідження в багатьох сферах людської діяльності. У зв'язку з цим, одним з найважливіших завдань є подальше осмислення багатющого корпусу психоаналітичних ідей.

Список використаних джерел

1. Белкин А. И. Зигмунд Фрейд: Возрождение в СССР / А. И. Белкин. – М.: Внешторгиздат, 1989. – 448 с.
2. Бенвенуто С. Мечта Лакана / Сержио Бенвенуто; [пер. с англ. М. Колопотина, В. Мазина, Н. Харченко] под ред. В. Мазина и Г. Рогоняна. – СПб.: Алетейя, 2006. – 172 с. – (Серия «Лакановские тетради»).
3. Витгенштейн Л. Культура и ценность / Людвиг Витгенштейн // Философские работы. – М.: Изд-во «Гносис», 1994. – Часть 1. – С. 407–492.

4. Витгенштейн Л. Голубая и коричневая книги: предварительные материалы к «Философским исследованиям»: [Текст] / Людвиг Витгенштейн; [пер. с англ. В. А. Суровцева, В. В. Иткина]. – Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2008. – 256 с. – (Пути философии).
5. Генон Р. Кризис современного мира / Рене Генон; [пер. с фр. Н. В. Меленътьевой]. – М.: АРКТОГЕЯ, 1991. – 160 с.
6. Генон Р. Царство количества и знаки времени / Рене Генон; [пер. с фр. Т. Б. Любимовой]. – М.: Беловодье, 1994. – 304 с.
7. Генон Р. Заметки об инициации / Рене Генон // Символика креста. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – С. 355–619.
8. Грюнбаум А. Теория Фрейда и философия науки / Адольф Грюнбаум // Вопросы философии. – 1991. – № 4. – С. 90–106.
9. Деррида Ж. Страсти по «Фрейду» / Жак Деррида // О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. – Мн.: Современный литератор, 1999. – С. 401–645.
10. Дьяков А. В. Жак Лакан. Фигура философа / А. В. Дьяков. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. – 560 с.
11. Дугин А. Г. Философия традиционализма / А. Г. Дугин. – М.: Артогея-Центр, 2002. – 624 с. – (Серия «Новый Университет»).
12. Карнап Р. Научное миропонимание – Веский кружок / Р. Карнап, Г. Ганн, О. Нейрат // Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное. – М.: Издательский дом «Территория будущего»; Идея-Пресс, 2006. – С. 57–75.
13. Кондратьев В. Ю. Б. П. Вышеславцев и Л. С. Выготский: два взгляда на психоанализ З. Фрейда / В. Ю. Кондратьев // Вопросы философии. – 2012. – № 10. – С. 108–116.
14. Куттер П. Психоанализ: Введение в психологию бессознательных процессов / П. Куттер, Т. Мюллер; [пер. с нем. В. Н. Николаева, С. И. Дубинской]. – М.: Изд-во «Когито-Центр», 2011. – 384 с.
15. Лакатос И. История науки ее рациональные реконструкции / Имре Лакатос // Избранные произведения по философии и методологии науки. – М.: Академический проект; Трикста, 2008. – С. 201–281.
16. Лейбин В. М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия / В. М. Лейбин. – М.: Политиздат, 1990. – 397 с.
17. Мамардашвили М. К. О психоанализе / М. К. Мамардашвили // Логос. – 1994. – № 5. – С. 123–140.
18. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / Майкл Полани. – М.: Прогресс, 1985. – 344 с.
19. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы / Карл Поппер; [пер. с англ. В. Н. Садовского]. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 528 с.

20. Поппер К. Предложения и опровержения. Рост научного знания / К. Поппер // *Логика и рост научного знания*. – М.: Прогресс, 1993. – С. 240–413.
21. Поппер К. Знание и психофизическая проблема: В защиту взаимодействия / Карл Поппер; [пер с англ. И. В. Журавлева]. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. – 256 с.
22. Руткевич А. М. Научный статус психоанализа / А. М. Руткевич // *Вопросы философии*. – 2000. – № 10. – С. 9–14.
23. Уёмов А. И. Критика принципа фальсификации К. Поппера и проблема системного подхода к демаркации научного знания / А. И. Уёмов // *Вопросы философии*. – 2008. – №4. – С. 91–97.
24. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания / Пол Фейерабенд; [пер. с англ. А. Л. Никифорова]. – М.: АСТ: МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 413, [3] с. – (Philosophy).
25. Франк Ф. Философия науки. Связь между наукой и философией / Филипп Франк; [пер. с англ. Н. В. Воробьева]; под общ ред. Г. А. Курсанова. – [2-е изд.]. – М.: Издательство ЛКИ, 2007. – 512 с. – (Из наследия мировой философской мысли: философия науки).
26. Франкл Дж. Незведанное Я / Джордж Франкл; [пер. с англ. Л. М. Птициной]. – М.: АСТ: Астрель, 2007. – 316, [4] с. – (Philosophy).
27. Фрейд З. Соппротивление психоанализу / Зигмунд Фрейд // *Автопортрет. Собр. Соч. в 26 т.* – Санкт-Петербург: Восточно-европейский институт психоанализа, 2006. – Т. 2. – С. 193–205.
28. Фулканелли. Философские обители и связь герметической символики с сакральным искусством и эзотерикой Великого Делания / Фулканелли; [пер. с фр. В. Каспарова]. – М.: Энигма, 2004. – 624 с. – (Серия «Алый лев»).
29. Levy D. Freud among the philosophers: the psychoanalytic unconscious and its philosophical critics / Donald Levy. – New Haven: Yale University Press, 1996. – 189 p.
30. Psychoanalysis, scientific method and philosophy. A symposium [edited by Sidney Hook]. – NY.: New York University press, 1964. – 392 p.

Контрольні запитання та завдання до Роздіу 1

Дайте відповіді на запитання

1. Опишіть основні етапи розвитку науки: класичний, некласичний, постнекласичний.
2. Проаналізуйте античні витoki знання про несвідоме від Платона до Стої – шлях від розуміння до нерозуміння. Середньовічне подвоєння перспективи: сакралізація психічних процесів.
3. На які саме філософські концепції спирався З. Фрейд у побудові психоаналітичної теорії? Чи є у З. Фрейда посилання на праці античних та середньовічних філософів у своїх фундаментальних працях?
4. Дайте визначення неперервності психічних процесів. Як відбувалося філософське визначення несвідомого: Г. Лейбніц, Ф. Ніцше, А. Шопенгауер, Е. фон Гартман. Як відбувалося медичне відкриття несвідомого: Ф. А. Месмер, П. Жане (тваринний магнетизм, гіпноз).
5. Реконструйте хронологію написання основних праць З. Фрейда. Як нашаровувалися основні психоаналітичні ідеї? Чи можна назвати психоаналіз «відкритою системою»?
6. Поясніть значення понять «верифікація», «фальсифікація».
7. Охарактеризуйте фрейдівську оцінку «мародерів психоаналізу» (аналітичної психології К. Г. Юнга, індивідуальної психології А. Адлера) з точки зору визнання ним основних відмінних рис класичного психоаналізу.
8. Чи вважаєте Ви обвинувачення adeptів психоаналізу в сцієнтиському самонерозумінні обґрунтованими?
9. Проаналізуйте психоаналітичну теорію в системі міф – наука – філософія. Чи є підстави говорити про психоаналітичну філософію?
10. Яку роль в розвитку психоаналізу відіграли політичні події в Європі першої половини XX ст.?

Законспекуйте основні тези наступних праць:

1. Вітгенштейн Л. «Культура і цінність».
2. Гартман Е. фон «Суть світового процесу або Філософія несвідомого: Метафізика несвідомого».
3. Грюнбаум А. «Теорія Фрейда і філософія науки».
4. Лейбніц Г. «Про вроджені поняття».
5. Мамардашвілі М. «Про психоаналіз».
6. Ніцше Ф. «Воля до влади».
7. Поппер К. «Відкрите суспільство та його вороги».
8. Руткевич О. «Науковий статус психоаналізу».
9. Фрейд З. «Опір психоаналізу».
10. Шопенгауер А. «Світ як воля і уявлення».

РОЗДІЛ 2

РОЗВИТОК ПСИХОАНАЛІЗУ

ВІД З. ФРЕЙДА ДО СУЧАСНОСТІ

2.1. Основні ідеї метапсихології З. Фрейда

У філософській літературі інтенсивно обговорюється теоретична значущість психоаналізу, його епістемологічні функції, місце в системі наук, статус психоаналізу як комунікації, а також психоаналітичний підхід до вирішення фундаментальних філософських проблем.

З. Фрейд часто говорив про психоаналіз як науку, що вивчає доісторичний період людини, як про археологію свідомості. Під цим засновник психоаналізу розумів вивчення найбільш раннього періоду психічного розвитку людини, її передісторію, оскільки перші стадії її розвитку перебувають по той бік свідомості, по той бік її обізнаності про свою власну історію. Водночас вчений пов'язував передісторію індивідуального розвитку людини з передісторією біологічних видів і вважав зв'язок між цією історією та історією окремих людей однією з найбільш важливих біологічних підстав психоаналізу [19, 54].

Слідом за Ч. Дарвіном, З. Фрейд розглядав людину як організм, який, незважаючи на його інтелектуальну та емоційну витонченість, кінець кінцем, мотивований на пошук задоволень та регуляцію тілесних потреб. Як і будь-який інший живий організм, він відповідає на вимоги оточуючого його середовища. Відмінні особливості людини – культура, свідомість і мова – пізніші вторинні доповнення, що створюють враження культурної розумної істоти. Розглядаючи людей як соціальних тварин, основу витонченої різноманітності психічного життя людини З. Фрейд вбачав у культурі. Ментальна система людини може бути нескінченно складною, але її фундаментальні особливості та мотиви такі ж самі, як і у інших організмів [34, 44].

З. Фрейд дійшов висновку, що у первісному суспільстві замість ще відсутніх релігійних і соціальних законів існувала система тотемізму. Племена становили собою невеличкі сім'ї або клани, з яких кожна носила ім'я свого тотема. Належність до тотему покладена в основу всіх соціальних зобов'язань племені. З одного боку, це виходить за межі приналежності до одного племені, а з іншого боку, відсуває на задній план кровну спорідненість. Майже всюди, де є тотем, існує закон про те, що члени одного й того ж тотема не повинні вступати один з одним у статеві відносини, отже, вони також не можуть брати між собою шлюб. Це й становить пов'язану з тотемом екзогамію [28, 370–371].

З. Фрейд сприйняв припущення Ч. Дарвіна про те, що первинною формою людського суспільства була орда, в якій необмежено панував сильний самець. Процеси, що відбувалися в орді, вплинули на еволюцію людини. Розвиток тотемізму, який мав у собі зачатки релігії, моральності та соціального устрою, пов'язаний з убивством глави клану і перетворенням батьківської орди в передумову «братської громади» або протосуспільства [27, 818–819].

Оскільки у протолюдей не було рефлексії, їх мислення можна назвати несвідомим. Це може суперечити буденному розумінню несвідомого, оскільки несвідоме не може заповнювати все – щось має залишатися на частку свідомості. Таким чином, свідомим змістом треба вважати те, що перебуває у полі безпосереднього сприйняття, або те, що викликає сильні емоції. Але ні одне, ані друге не можна назвати мисленням. Свідомого мислення у протолюдей, швидше за все, бути не могло [10, 18].

Таким чином, у концепції З. Фрейда є спроба знайти передумови появи свідомості як частини психіки. Свідомість народжується не з потреби людей щось сказати один одному, а з болісного процесу воскресіння нав'язливої картини, яка пробуджує совість. Каяття породило й феномен культури, як засіб подолання нав'язливих бажань. На переконання З. Фрейда, одержимість початковим почуттям провини мало своїм джерелом

Едипів комплекс – універсальний несвідомий еротичний потяг до батьків протилежної статі. Вроджений несвідомий потяг викликав гріх, що виявився поворотним пунктом у походженні людини, рушійною силою людської історії.

Отже, совість є спадковою душевною силою, надбаною людством і пов'язаною з Едиповим комплексом. Скоївши колективний злочин, пралюди зорганізувалися у рід, тобто навчилися жити соціальним життям, що й сприяло перетворенню стадної тварини в людину і народженню культури. Так З. Фрейд робить спробу подолати еволюційно-знарядійну концепцію походження культури та свідомості. Він намагався підійти до проблеми через тлумачення психічної діяльності людини як істоти, яка на початку не володіє феноменом совісті. Еволюція, таким чином, виглядає як процес, під час якого виявляється щось радикально інше, хоча і закладене в поступальному русі матерії. З. Фрейд вважав, що йому вдалося знайти джерело соціальної організації, моральних норм і, нарешті, релігії в акті батьковбивства [6, 60–61].

Назва «Едипів комплекс» пов'язана з інтерпретацією З. Фрейда давньогрецького міфу про царя Едипа. В однойменній трагедії Софокла цар Фів Едип, проти своєї волі і не знаючи того, вбиває свого батька, одружується на матері і є батьком дітей, які водночас є його братами по материнській лінії. За ствердженням З. Фрейда, основа структурування особистості і сама особистість людини формується в залежності від переживання Едипового комплексу. Ним же, згідно із З. Фрейдом, в значній мірі визначається формування бажань і подальша поведінка дорослої людини. Зокрема, у зрілому віці людини він справляє значний вплив на вибір сексуальних партнерів, який здійснюється «за образом та подобою» одного з батьків. Важливим моментом в теорії психоаналізу є те, що З. Фрейд рішуче наполягав на тому, що визнання або невизнання Едипового комплексу є паролем, за яким можливо відрізнити прибічників психоаналізу або його противників [16, 758–759].

Якщо повірити в те, що, здійснивши батьковбивство, сини відчують докори сумління, що виражається у встановленні сексуального табу, це означає, що сини володіли свідомістю. Але свідомість – найбільш неприродна психічна особливість людини та явний продукт культури. Це також означає, що вони могли встановлювати закони, вводити моральні цінності, релігійні церемонії та соціальні зв'язки. Таким чином, все це неможливо допустити та уявити тому, що події відбуваються в той час, коли культури не існувало, а культура не може виникнути раптово в результаті якої-небудь однієї дії. Перехід від природного стану в культурний не стався раптово, це не було швидким процесом або різким переходом. На думку Б. Малиновського, насправді, мотив для батьковбивства відсутній, так як в природних умовах інстинкти завжди відповідають ситуації. Функціонування інстинктів призводить до конфліктів, але не до витіснених психічних станів. І у синів немає причин ненавидіти батька після того, як вони покидають орду. У природних умовах відсутні культурні інститути, необхідні для закріплення ефекту тотемного злочину та культурне середовище для розвитку ритуалу, закону та моралі [14, 134–135].

Ю. Бородай поділяє думку З. Фрейда, що саме моральність лежить в основі людської психіки та її первинних соціальних продуктів. Указуючи на помилки З. Фрейда, він пише: «...він (З. Фрейд – А. В.) піддався впливу широко розповсюджених міфологем та обрядів, що ритуалізували реальну антропогенетичну ситуацію у вигляді космічно-гіпертрофованого *єдиного* акту первородного гріхопадіння (вбивство бога-батька), що нібито став початком людської історії» [3, 167]. Таким чином, міф був сприйнятий З. Фрейдом буквально. Ю. Бородай підкреслює, що в основі антропогенетичного «перевороту» знаходився не одиничний реальний акт «гріха» (такі акти в прото-людських групах, судячи з усього були звичайними явищами), а в найбільш гостро амбівалентній і постійній ситуації, що повторюється, яка стала нестерпно напруженою «особистою»

проблемою для кожного члена групи, для кожного члена всіх груп пралюдей взагалі. Це була вкрай напружена проблема будь-якого і кожного індивіда, для кожного вона була суто індивідуальною та одночасно у всіх однаковою, всезагальною, і тому вона допускає можливість появи стійких та однакових – загальнозначимих способів її ідеальної символізації [3, 167].

Схожої, біологічно забарвленої, позиції дотримується й Е. Фромм. Науковий світогляд Е. Фромма формувався під впливом класичного психоаналізу З. Фрейда, марксизму (особливо раннього К. Маркса), екзистенціалізму та дзен-буддизму. Філософську позицію Е. Фромма дуже часто визначають як «неофрейдизм», всупереч позиції самого Е. Фромма, який виступав проти побудови штучних кордонів філософських шкіл. Показовим є той факт, що Е. Фромм називав свою концепцію «гуманістичною діалектикою». Він є єдиний із видатних психоаналітиків, який не мав спеціальної медичної освіти.

Е. Фромм вважав, що людина як особливий біологічний вид постає на перетині фундаментальних еволюційних процесів – процесу постійного зменшення ролі інстинктивної детермінації поведінки та процесу збільшення об'єму мозку, особливо кори головного мозку. У праці «Анатомія людської деструктивності» Е. Фромм пише: «...гомінідний пращур людини був хижаком, який був наділений агресивним рефлексом по відношенню до всіх живих істот, в тому числі до людини [...] Людська деструктивність має генетичне (вроджене) походження» [32, 176].

Е. Фромм стверджує, що при всьому різноманітті поглядів та інстинктів, більшість дослідників поділяють думку про те, що чим вищий рівень розвитку живої істоти, тим меншу роль в її житті відіграють жорсткі, філогенетично запрограмовані моделі поведінки. Наступним важливим моментом еволюційного розвитку є зростання об'єму головного мозку, особливо неокортексу (кори головного мозку). Збільшена кора головного мозку – основа свідомості і, як наслідок, уяви, мови і символів, які відрізняють людське існування. Ці дві тенденції еволюційного

розвитку зумовили появу людини, яку Е. Фромм визначає як примата, який починає свій розвиток в той момент еволюції, коли інстинктивна детермінація стає мінімальною, а розвиток мозку досягає максимального рівня. З біологічної точки зору це абсолютно новий феномен. Таким чином, від початку свого розвитку людина незначною мірою визначалася інстинктивними програмами, що є найбільш безпорадною з біологічної точки зору істотою [5, 50].

К. Маркс створив теорію історичного матеріалізму, відправним пунктом якої стало утвердження вихідної «точки» розвитку всіх людських проявів. Цією «точкою» є матеріальне виробництво. Тобто праця, яка породжує основу і рушійну силу історичного утворення всіх конкретних форм соціальності та свідомості. Аналіз цієї «точки», на думку К. Маркса, дозволяє розкрити всю складну структуру і матеріальних, і ідеологічних взаємовідносин людей, подібно до того, як аналіз товару (тобто особливої історичної форми, в якій виступає праця), дозволяє розкрити структуру капіталістичного способу виробництва. Таким чином, праця є ключовою категорією історичного матеріалізму. Але, прийнявши це на віру, треба звернути увагу на інший момент: історія починається з того, коли в наявності сам реальний суб'єкт цієї історії, тобто розумна суспільна істота, яка виробляє знаряддя праці. Абсолютизація та винесення праці, так само як і категорій «суспільство», «свідомість», за межі людської історії ні до чого, крім непорозумінь, не призводить. Марксизм стверджує, що «праця породила свідомість». Але К. Маркс розумів, що несвідомо-рефлекторна «діяльність» тварин не є працею. За К. Марксом, праця – це «доцільна діяльність». А під доцільною діяльністю необхідно розуміти те, що в кінці процесу праці є результат, який вже на початку цього процесу був присутній в уявленні людини. Отже, праця від початку передбачає свідомість як необхідний момент своєї цілісності, а свідомість, у свою чергу, припускає як передумову соціальний зв'язок. Свідомість не мислима без мови, а мова – спочатку соціальне явище. Таким

чином, виявляється однобічність марксизму – на антропогенезі коло замикається; всі три сторони цілісної людської реальності (свідомість, соціум, праця) виступають тут водночас і передумовами, і наслідками один одного [2, 17–18].

О. Леонтьєв вказує на те, що при вивченні свідомості необхідно розрізняти філософський аспект даної проблеми від конкретно-наукового, а саме від суспільно-історичного і конкретно-психологічного. Філософське вирішення питання про свідомість у межах діалектичного матеріалізму виглядає так:

1. Головним питанням філософії є відношення свідомості та об'єктивної реальності. І відповідно головною тезою про свідомість є положення, що свідомість відображає об'єктивну реальність.

2. Тільки в цьому сенсі свідомість і об'єктивна матеріальна дійсність, яка їх відображає – протилежності. За межами цього гносеологічного питання їх протиставлення неможливо. Свідомість не є поза або надприродним утворенням. Дух і матерія – різні форми єдиної і неподільної природи, їх протилежність не абсолютна.

3. Свідомість, дійсність і буття утворюють єдність. Будучи протилежностями, вони переходять одна в одну або бувають тотожними. Первинним є об'єктивна дійсність, буття виступає похідним, а свідомість вторинною.

4. Свідомість не можна розглядати як замкнутий в собі світ, як мертву річ, яка відображає інші речі. Свідомість і несвідоме не мисляться як такі, що не вступають у взаємодію один з одним. Відображення світу у свідомості мислиться в русі процесу виникнення і вирішення протиріч. Свідомість і реальність, яка нею відображається, взаємопов'язані реальними і змістовними процесами. Їх результатом є перехід матеріального в ідеальне, об'єктивної реальності в факт свідомості, і зворотний перехід. Так вирішується класичне уявлення в «замкнутому в собі колі свідомості».

5. Свідомість – це продукт розвитку матерії і розвитку життя. Це вища форма відображення, форма специфічно людська, що виникла під час історичного розвитку, в результаті переходу до специфічного способу життя, до життя в суспільстві і до суспільних відносин. Звідси теза про те, що свідомість – це свідомість реального, матеріального суб'єкта, який здійснює матеріальний процес свого життя в суспільстві, до суспільних відносин. Тому свідомість не єдино існуюча, не єдино можлива, не єдино мислима форма психічного відображення.

6. Свідомість – це завжди свідомість реального, матеріального суб'єкта, який здійснює матеріальний процес свого життя. Не може існувати «нічиєї» свідомості, «нічиєї» ідеї [11, 26–27]. Отже, предметом філософського розгляду свідомості в марксизмі є питання про природу свідомості (онтологічний аспект) і питання про відношення свідомості і об'єктивної дійсності (гносеологічний аспект). Обидва ці питання в межах діалектичного матеріалізму розглядаються як єдине питання – «основне питання філософії».

Показовим є порівняння підходів до свідомості К. Маркса та З. Фрейда. У концепції К. Маркса свідомість людини визначається її буттям, буття в свою чергу – практикою життя, а практика життя – способом виробництва засобів до існування, соціальною структурою, а звідси – способом розподілу і споживання. Концепції К. Маркса та З. Фрейда не є взаємозаперечними саме тому, що К. Маркс виходив з реальної діяльності людини і базису її життєдіяльності, що передбачає як біологічні, так і психологічні умови. Згідно з К. Марксом, буття та свідомість людини детерміновані структурою того суспільства, до якого вона належить; за З. Фрейдом, суспільство впливає на буття і свідомість людини тільки в більшому або меншому ступені пригнічуючи вроджені фізіологічні та біологічні потреби. З. Фрейд переконаний, що людина може подолати придушення без соціальних змін. К. Маркс стверджував, що поява людини, яка повністю усвідомлює реальність, може відбутися тільки разом з

соціальними змінами, які призведуть до нової, соціально-економічної організації людства [31].

Г.Маркузе в своїх працях розвиває одну з основних тем фрейдизму – придушення цивілізацією людських інстинктів. Для нього, як і для З. Фрейда, щастя не є культурною цінністю. Саме дисципліна моногамної репродукції, методичне придушення лібідо і направлення його в русло соціально корисної діяльності (праці) разом утворюють культуру. Відмова від первинної мети – повного задоволення потреб – веде до зародження цивілізації [15].

Магістральні напрями даного повороту Г. Маркузе позначив так:

1. Від негативного задоволення до відкладеного задоволення.
2. Від задоволення до придушення задоволення.
3. Від радості (гри) до праці (роботи).
4. Від сприйнятливості до продуктивності.
5. Від відсутності придушення до гарантованої безпеки.

З.Фрейд описав цю зміну як трансформацію принципу задоволення в принцип реальності, що в свою чергу зробило інстинкти заручниками психічного апарату цивілізації. Так людина стає «організованим Я». Згідно з З. Фрейдом репресивна модифікація інстинктів призвела людство до вічної боротьби за існування, яка ніколи не припиниться. Однією з основних тез класичного психоаналізу є принцип антагонізму між принципом реальності та принципом задоволення. Г.Маркузе виступив проти абсолютизації цього антагонізму. Він припустив, що даний контраст – продукт не метафізичної природи, а специфічної соціально-історичної організації.

Для позначення ролі і місця свідомості Г.Маркузе використовує термін «нешасна свідомість». Цей термін запропонував Г.Гегель у праці «Феноменологія духу». Образ нещасної свідомості обговорюється в четвертому розділі даної праці. Нещасна свідомість у філософії Г. Гегеля – це етап розвитку Абсолютного Духу, а разом з ним і індивідуальної свідомості, що характеризується втратою ідеалів і спустошеністю (смерть Бога).

Ж. Валь у праці «Нещасна свідомість у філософії Гегеля» пише: «Нещастя виникає тоді, коли розум усвідомлює сам себе як трансцендентальний розум, як свідомість без змісту, як постійна зміна від однієї ідеї до іншої, як *Я*, яке протиставляється «не-*Я*», як перехід від буття до небуття і від небуття до буття» [4, 234]. Г. Гегель говорить про розрив свідомості, який укорінений у її обмеженості. Свідомість не знаходить своєї єдності, а постійно досягає протилежного тому, до чого вона прагнула. На певному етапі діалектичного саморозгортання Дух раптом усвідомлює свою відчуженість, відокремленість від матерії, яка, будучи його породженням, є інертним, спотворенням утілення законів світового Духу. Нещасна свідомість виникає в результаті осягнення Духом «з боку» своєї власної спотвореності в матерії.

Г. Маркузе використовує термін «нещасна свідомість» в іншому контексті, ніж Г. Гегель, а саме в соціальному. За Г. Маркузе, носієм «нещасної свідомості» є конкретний член суспільства, який зіткнувся з нерозв'язним протиріччям між власними бажаннями та цілями і реальними можливостями для їх задоволення, що надаються суспільством. На думку Г. Маркузе, «нещасна свідомість» має величезний творчий потенціал. Зіткнувшись з неможливістю реалізувати свої цілі в соціумі, «нещасна свідомість» підштовхує людину до заміщеного задоволення своїх бажань у творчій активності (художній, науковій, технічній). Власне, уся класична світова культура виникла завдяки «нещасній свідомості».

На відміну від Е. Фромма і Г. Маркузе, які у своїх працях детально не описують структуру і функції свідомості, З. Фрейд у своїй першій фундаментальній праці раннього періоду «Тлумачення сновидінь» вводить поняття «психічного апарату», який базується на ідеї несвідомого. «Психічний апарат» З. Фрейд розглядає в двох аспектах – топографічному і динамічному. При топографічному підході він виділяє три сфери або системи цього апарату: свідомість, підсвідомість і несвідоме.

Можна виділити шість пунктів, які визначають місце, що займає несвідоме в теорії З. Фрейда, і його функції.

1. Несвідоме відрізняється від свідомого і підсвідомого. Підсвідоме – це те, що, знаходячись у свідомості, може бути усвідомлене звичайними інтроспективними методами. Несвідоме – це сфера, яка не може бути усвідомлена цими методами.

2. Несвідоме – це сфера первинного процесу. Деякі вторинні процеси теж є несвідомими, вони є перенаправленими первинними процесами. Первинний процес – це «ядро поняття несвідомого», без поняття первинного процесу не було б поняття несвідомого.

3. Для розуміння несвідомого необхідно зрозуміти відмінність між *Ego* і витісненим матеріалом. Все витіснене стає несвідомими. Несвідоме бажання, як основна і початкова фрейдівська концепція несвідомої психічної діяльності, є у своїй основі витісненим бажанням. Від розгляду певних типів поведінки як наслідків витіснення З. Фрейд переходить до їх розуміння як продуктів несвідомого.

4. Несвідоме є фоном, що поєднує раннє дитинство з дорослим життям. Завдяки йому стають зрозумілими такі явища, як дитяча сексуальність, формування психічної енергії (лібідо) через дитячу сексуальність і витіснення, подальша форма несвідомих бажань. Прямий казуальний вплив дитинства на доросле життя обумовлений несвідомим.

5. Несвідоме – це всюдисущий фон для свідомого і відкритого психічного життя і поведінки. Воно чинить безперервну казуальну дію на усвідомлювані думки і поведінку. Сама форма несвідомого, запропонована З. Фрейдом, бере початок від проголошення ним тотального детермінізму. Якщо ми не можемо знайти для зробленого вибору достатніх визначальних підстав, то це означає, що чинники, котрі визначають цей вибір, є несвідомими.

6. Несвідоме – це певна «сфера», «місце». З. Фрейд не просто будує модель, на основі якої можна пояснити усвідомлене

мислення і поведінку. Засновник психоаналізу висуває гіпотезу, яка затверджує існування у світі раніше невідомої суті. З. Фрейд і його коментатори використовують «просторові метафори». З. Фрейд, пояснюючи, що він має на увазі, говорить тільки про процеси, явища і сутності. Якщо розглядати його просторову мову як метафоричну, це не допоможе позбавитися від певної реальності.

Термін «несвідоме» визначається на основі усієї теорії З. Фрейда. Для його сприйняття, на думку З. Фрейда, не обов'язково відповідати на складні питання, пов'язані з розумінням терміну «свідомість». З. Фрейд вважав, що несвідоме – це справжня психічна реальність, воно дане нам опосередковано через цю свідомість, подібно до зовнішнього світу, про який ми знаємо завдяки нашим органам чуття; створюється враження, що несвідоме в інтерпретації З. Фрейда вбачається, як кантівська *ding-an-sich* (річ в собі). Виходячи з цього, несвідоме повинне виступати негативною категорією, незбагненою і неправдоподібною суттю. У З. Фрейда несвідоме отримує позитивне визначення з тих же причин, які привели його до висунення цього поняття. Ці причини зводяться до його загальної теорії. Якщо уся теорія обґрунтована, це означає, що і поняття несвідомого теж обґрунтоване [13, 200–203].

У повсякденній англійській мові слово «підсвідоме» використовується частіше, ніж «несвідоме», в цьому випадку має місце недооцінка радикальної інакшості несвідомого, а саме розуміння його як сфери, що знаходиться під свідомістю. Не враховується чужість несвідомого – воно є, і в той же час його немає, воно повністю байдуже до реальності, воно не визнає ніякої логіки, не знає слова «ні», причинної обумовленості або протиріч, і людина цілком підпорядкована цій інстинктивній грі потягів, що займається лише пошуком задоволення [7, 192].

З. Фрейд у своїй першій фундаментальній публікації «Дослідження істерії», спільній з Й. Брейером, робить спробу позначити методи опису свідомості. Цей аналіз можна назвати першою психоаналітичною працею. У тексті вже з'являються,

але ще не знаходять термінологічного обґрунтування фундаментальні поняття майбутньої психоаналітичної теорії. До цього З. Фрейд писав наукові праці з фізіології, невропатології, гістології. Автори підкреслюють: «... потрібно постійно пам'ятати про те, що свідомі та несвідомі уявлення виникають в одному місці: у мозку, а швидше за все, в корі головного мозку. Ми не знаємо, як це відбувається. Утім, ми й без того знаємо так мало про психічну діяльність, яка розгортається в корі головного мозку, то ще одна загадка ледь примножить наше безмежне незнання» [24, 276]. З. Фрейд і Й. Брейер вказують на те, що уявлення свідомості є річчю, яка припускає, що за іменником завжди ховається сутність, через звичку до вживання топографічних метафор сама метафора з часом може бути забута, і залишиться гола ідея, яку можна використовувати як завгодно, повіривши в її справжність. Просторові категорії вторгаються в мислення, тому опис думок відбувається за допомогою просторових метафор. Далі знаходимо: «... якщо ми приймаємо те, що всі ці просторові образи по суті є метафоричними, наскільки б спокусливою не видалася можливість прикласти ці мірки до мозку, то ми в змозі вести мову про свідомість й підсвідомість, не виходячи за окреслені межі» [24, 276].

У «Дослідженнях істерії» З. Фрейд здебільшого наслідує своїх вчителів і говорить не про розщеплення по лінії свідомість / несвідоме, а про розщеплення свідомості, про подвійну свідомість.

Учитель З. Фрейда Ж.-М. Шарко говорить про подвійну свідомість, про роздвоєння, про свідомість «офіційну» і «неофіційну». З. Фрейд прагне налагодити зв'язок між витісненою «неофіційною» і «офіційною» свідомістю. Для З. Фрейда мова вже не може йти про дві свідомості, оскільки одна з інстанцій якраз і відрізняється тим, що не усвідомлюється. Більш того, це роздвоєння не є патологічним, а конструктивним.

З. Фрейд говорить то про розщеплену свідомість, то про свідомість розширену і звужену, то про свідомість і несвідоме.

Несвідоме ще не стало тією сферою, яку йому хотілося б виявити і досліджувати. Його завдання – проникнути в «більш глибокі шари свідомості», «розсунути межі свідомості». Свідомість у цьому випадку тотожна психіці. Надалі такої тотожності в працях З. Фрейда вже не буде. Задача свідомості З. Фрейда – пізнання, усвідомлення тих сфер психічного, які свідомості безпосередньо недоступні.

Але вже в «Тлумаченні сновидінь» свідомість розглядається З. Фрейдом як чуттєвий орган для сприйняття психічних якостей [26, 506]. Він виходить з того, що в бадьорому стані свідомість доступна подразненню в двох пунктах: з периферії «психічного апарату», тобто із системи сприйняття, і з подразнень приємного і неприємного почуття, які є психічними якостями при змінах енергії всередині цього апарату. Звідси впливає припущення З. Фрейда про те, що «приємні і неприємні відчуття автоматично регулюють хід процесів заповнення свідомості» [26, 506]. Згодом у З. Фрейда виникла необхідність зробити уявлення більш незалежним від відчуттів незадоволення, внаслідок чого система підсвідомого виявилася наділеною якостями спогадів про слова. Завдяки якостям цієї системи свідомість, яка була до цього часу лише чуттєвим органом для сприйняття, стає такою і для частини наших розумових процесів. Таким чином, сформувалися дві чуттєві площини: одна, звернена до сприйняття, інша – до підсвідомих розумових процесів.

З. Фрейд, говорячи про свідомість, вказує на її децентрований, поверхневий в просторовому плані, характер. Він пов'язує активність свідомості з іншою системою, що лежить на поверхні – системою сприйняття. Несамостійність свідомості підкреслюється об'єднанням двох систем в одну – в свідомість-сприйняття. Свідомість виявляється поверхневою у зв'язку зі своїм походженням: вона диференціюється від несвідомого під впливом подразнень, які надходять, головним чином, ззовні. Свідомість, таким чином, споконвічно залучена в проблематику відносин внутрішнього і зовнішнього.

В. Мазін підкреслює, що крім системи сприйняття, свідомість пов'язана з системою пам'яті. Процес усвідомлення для З. Фрейда – це процес пожвавлення мнестичних слідів спогадів. У дусі Платона З. Фрейд певною мірою ототожнює усвідомлення і спогад. Саме зв'язок з пам'яттю відрізняє свідомість від галюцинації, при якій задіюється апарат сприйняття, а не спогади. Пам'ять забезпечує нормальне функціонування свідомості. Свідомість безпосередньо пов'язана з навантаженням мнестичних слідів психічного запису, з пожвавленням слідів, з приведенням у рух підсвідомих, тобто вже завжди передуючих свідомості словесних уявлень, чим вона і відрізняється від несвідомого.

З. Фрейд не тільки ставить свідомість в залежність від пам'яті, а й протиставляє її пам'яті. Вона виникає на місці сліду спогаду і, займаючи місце пам'яті, заміщає її, «вимикаючи» в момент власного «ввімкнення». Система свідомості як би повідомляє психічному апарату про зміни, що відбуваються поза неї і в ній, але при цьому не змінюється сама [12, 152–153].

Для З. Фрейда ефект свідомості був лише віддаленим психічним результатом несвідомого процесу. Не випадково він підкреслював, що відмова від надмірної оцінки свідомості стає необхідною передумовою будь-якого правильного розуміння походження психічного. Це означало, що свідомість розглядалася ним з точки зору наявності попередньої несвідомої стадії. Разом з тим З. Фрейд вважав, що всі можливі випадки відхилення від свідомості і неповного проникнення в неї є психоневротичними феноменами.

З. Фрейд критично поставився до тих нових психоаналітичних концепцій, відповідно до яких не проводилися відмінності між свідомістю та несвідомим, а замість цього пропонував розглядати свідомість з точки зору різних ступенів усвідомленості (ясна свідомість, темна свідомість, несвідома свідомість). Він намагався утримати контроль над психоаналітичним рухом шляхом вигнання з його лав тих членів, які не погоджувалися з його думкою, вимагаючи від інших

надзвичайної відданості його власній позиції. К. Г. Юнг, А. Адлер і О. Ранк покинули З. Фрейда після неодноразових розбіжностей з теоретичних питань щодо свідомості і несвідомого. Зокрема, в статті «Кілька зауважень з приводу поняття несвідоме» він виступив проти уявлень про те, що окремі думки можуть утворювати особливу сферу свідомого, що виділилася зі свідомої психічної діяльності і стала чужою для неї [23, 91]. Такі уявлення розглядаються ним як засновані на неправильному вживанні поняття «свідоме». У зв'язку з цим засновник психоаналізу підкреслював, що «ми не маємо ніякого права настільки розширити зміст цього поняття, щоб позначити ним «таку свідомість, про яку її власник нічого не знає, а існування несвідомої свідомості здається мені ще менш прийнятним» [23, 91–92].

Подальший розвиток уявлень про свідомість знайшло своє відображення у праці З. Фрейда «Я і Воно». У ній З. Фрейд продовжує роздуми, розпочаті в «По той бік принципу задоволення», підбиваючи підсумок серйозним змінам, які відбулися в його мисленні після 1920 р. У той самий час в «Я і Воно» З. Фрейд остаточно залишає біологічний підхід і дотримується суворо психоаналітичного підходу. З. Фрейд нагадує про те, що в основу психоаналізу покладена фундаментальна відмінність між свідомістю та несвідомим.

Поняття «несвідоме» можна розглядати з двох позицій: описової і динамічної. Описова точка зору означає, що існують репрезентації, які ще не представлені у свідомості, але можуть туди проникнути, тобто вони несвідомі доти, поки залишаються в латентному стані.

Навпаки, з динамічної точки зору, існують несвідомі репрезентації, які були витіснені. Вони не можуть стати свідомими, тому що існують сили, які цьому опираються, а засобом зробити їх свідомими і є психоаналітична техніка.

Таким чином, можна виділити два види несвідомого: латентне несвідоме, яке несвідомо з описової точки зору і

відповідає підсвідомому, і власне несвідоме, яке називають також динамічним несвідомим. Саме ним і займається психоаналіз.

У даній праці З. Фрейд підходить до проблеми *Я*. Спочатку З. Фрейд вважав, що поняття *Я* охоплює тільки те, що свідомо. Але незабаром припустив, що *Я* проявляє також властиві йому супротиви усвідомленню витісненого. Так він доходить висновку, що частина *Я* є несвідомою в динамічному сенсі і що потрібна психоаналітична робота, щоб це витіснене могло бути усвідомлено. Отже, хоча відношення між свідомістю та несвідомим залишаються основним в аналітичній роботі, одного поняття несвідомого більше не достатньо для опису психіки в цілому [9, 303–304].

Для З. Фрейда «бути свідомим – це, перш за все, чисто описовий термін, що спирається на саме безпосереднє і надійне сприйняття» [25, 378]. Психічний елемент, скажімо уявлення, звичайно не буває довгостроково свідомим. Навпаки, стан свідомості швидко мінливий; уявлення в цей момент свідоме, у наступну мить перестає бути таким, однак може знову стати свідомим при відомих, легко досяжних умовах. Яким воно було в проміжний період, ми не знаємо; можна сказати, що воно було латентним і в будь-який момент здатне стати свідомим. Якщо ми скажемо, що воно було несвідомим, ми також дамо правильний опис. Це несвідоме в такому випадку збігається з прихованим або потенційно свідомим.

Поняття несвідомого було сформульовано З. Фрейдом під час розробки ним вчення про витіснення [22, 108]. Під витісненням в психоаналітичній традиції розуміється активний процес усунення зі свідомості тих імпульсів, ідей і уявлень, які несумісні з установками особистості. Витісненню можуть бути піддані інстинктивні прояви й афекти. Коли витісняється та чи інша ідея, супутній їй афект «переноситься» на іншу ідею, присутню у свідомості, хоча зв'язок цих ідей може бути віддалений. Якщо витісненню піддається афект, ідея зберігає своє місце в свідомості і зв'язується з іншим протилежним афектом [26, 348].

Витіснене розглядається як типовий приклад несвідомого, яке може бути двояким: прихованим, але здатним стати свідомим, і витісненим, яке саме по собі і без подальшого розвитку не може стати свідомим. «Приховане несвідоме, що є таким тільки в описовому, але не в реально-динамічному сенсі, називається нами підсвідомим; термін несвідоме ми застосовуємо тільки до витісненого динамічного несвідомого; таким чином, ми маємо тепер три визначення: свідоме, підсвідоме і несвідоме» [29, 843]. З. Фрейд виходить з того, що всякий духовний процес існує спочатку в несвідомому і тільки потім може виявитися в сфері свідомості. Він вказує, що не всі психічні акти стають свідомими. Причому перехід у свідомість – це не завжди обов'язковий процес.

У багатьох своїх ранніх працях З. Фрейд виступав проти спроб описати в психофізіологічних або, точніше, неврологічних термінах механізми взаємодії свідомості та несвідомого. Крім того, неможливість дати чітке визначення цих понять призводить засновника психоаналізу до застосування просторових метафор.

У дев'ятнадцятій лекції «Опору і витіснення» З. Фрейд звертається до просторових метафор при описі взаємодії свідомого, підсвідомого і несвідомого. З. Фрейд порівнює систему несвідомого з великою кімнатою, в якій знаходяться усі душевні рухи. До неї примикає інша, більш вузька кімната, в якій також перебуває і свідомість. А свідомість – з вузькою кімнатою, що межує з нею, салоном. На порозі між передньою і салоном стоїть вартувий, який не лише пильно оглядає кожен душевний рух, але і вирішує питання про те, пропускати його з однієї кімнати в іншу або ні. Якщо який-небудь душевний рух допускається вартувим в салон, то це зовсім не означає, що він тим самим стає неодмінно свідомим. Несвідоме перетворюється на свідоме тільки тоді, коли звертає на себе увагу свідомості, що знаходиться у кінці салону. Отже, якщо передня кімната – це сфера несвідомого, то салон, по суті справи – місце для підсвідомого, і тільки за ним розташована

келія власне свідомого, де, знаходячись у кінці салону, свідомість виступає в ролі спостерігача.

З. Фрейд пише «... я знаю, ви скажете, що ці уявлення настільки ж грубі, наскільки фантастичні й зовсім неприпустимі в науковому викладі [...] Можу вас запевнити, що ці грубі припущення про дві кімнати, про варту на порозі між ними і про свідомість, як спостерігача у кінці другого залу, все-таки дуже близькі до дійсного стану речей» [21, 188].

Нову структуру психіки З. Фрейд виклав у працях «По той бік принципу задоволення», «Масова психологія і аналіз людського Я», «Я і Воно». Запропонована ним модель є взаємодією трьох рівнів, що знаходяться між собою у взаємозалежних співвідношеннях. *Воно (Id)*, – глибинний рівень несвідомих потягів, своєрідний резервуар несвідомих ірраціональних психічних реакцій та імпульсів. Це основа діяльності особистості – та психічна інстанція, яка спирається на свої власні закони. *Воно* є єдиним джерелом «психічної енергії» і керується лише принципом задоволення.

Прагнення до задоволення потреб, що не враховує реальних життєвих умов, призвело б людину до загибелі. Тому в процесі розвитку у неї з'являється *Я (Ego)*, як свідоме начало, що діє з урахуванням принципу реальності і виконує функції посередника між ірраціональними прагненнями та бажаннями *Воно* і вимогами соціуму. *Я*, як сфера свідомого, порівнює вимоги несвідомого (*Воно*) з конкретною реальністю, доцільністю і необхідністю. Нарешті, *Над-Я (Super-Ego)* – це внутрішньоособистісна совість, тобто інстанція, що уособлює собою цінності і установки суспільства. *Над-Я* виступає свого роду моральною цензурою, яка покликана приборкати егоцентричні несвідомі пориви, прагнення та бажання людини і підпорядкувати їх вимогам культурної і соціальної реальності конкретного суспільства. У процесі еволюції *Над-Я* стала невід'ємною частиною (внутрішнім елементом) особистості.

Уявлення про *Над-Я* З. Фрейд запозичує з міфу Платона, який винайшов міф про колісницю, що потребує візничого (Розуму) для керування кіньми (Бажаннями). Аналогічний сюжет є присутнім в давньогрецьких драмах, в яких невдале керування кіньми бажань призводить до катастрофи. Версія міфу про візничого Платона ґрунтується на діяльності двох інстанцій – візничого (Розуму, *Я*) і двох крилатих коней, запряжених в колісницю. З. Фрейд видозмінив цю конфігурацію своїм поняттям *Над-Я*. Одним із мотивів соціального порядку в «Державі» Платона було прагнення добре виконувати свою роботу, якою б вона не була, що дозволяло філософу-правителю застосувати свою мудрість і розум в управлінні державою. Для З. Фрейда світ здавався більш складним утворенням, й надія на розум (наскільки б вимогливим він не був) вважалася гнітючо неефективною в якості гаранта соціального порядку. Однак, додавши до *Я* і *Воно* поняття *Над-Я*, З. Фрейд зіткнувся з дилемою: як можливо зберегти достатню віру в розум при наявності репресивної інстанції для забезпечення соціального порядку. З. Фрейд намагався вирішити цю дилему упродовж всього свого життя [8, 145].

Задля образного опису взаємин між *Я* і *Воно* З. Фрейд також вдається до аналогії відносин між вершником і конем. Вершник рухається тільки завдяки енергії коня, але формально керує нею саме він. Вершник повинен стримувати і направляти коня, інакше з'являється ймовірність загинути. І все ж є окремі моменти, коли кінь не тільки дає енергію пересування, а й сам визначає шлях і напрям (вершник заснув чи тяжко хворий). Становище *Я* істотно складніше, ніж коня (*Воно*). По-перше, *Я* повинно враховувати вимоги та умови реального навколишнього світу, тобто слідувати принципу реальності. По-друге, *Я* відчуває постійний тиск з боку потужного *Воно*, і цей конфлікт між вимогами зовнішнього світу (*Над-Я*) і потребами внутрішніх рівнів особистості (*Воно*) породжує у *Я* постійну внутрішню тривогу і занепокоєння. По-третє, *Я* піддається окремому натиску *Над-Я*, як моральному

пресу совісті, що в свою чергу викликає у людини внутрішнє почуття провини [22, 110–111]. Ці конфліктні взаємини рівнів особистості, на думку З. Фрейда, є по суті нерозв'язними. За своїм розташуванням і функціями в психіці людини *Над-Я* покликане здійснювати перемикання антикультурних поривів *Воно* в соціально прийнятні види діяльності *Я*.

Дане уявлення містить у собі суть проблеми співвідношення свідомого і несвідомого в психіці, яке полягає в тому, що З. Фрейд у спробах пояснити поведінку і діяльність індивіда як щось цілісне, дійшов висновку про трьохрівневу будову психіки. Звідси випливає, що діяльність і психіка не можуть бути представлені лінійно, в одній площині. Відповідно до ідеї будови психіки в психоаналізі відбувається відмова від універсальної одиниці дослідження, тому пропонується будувати певну таксономію спеціальних одиниць, адекватних кожному з рівнів.

Як вказує Т. Іглтон, *Я* – це нещасна, хитка сутність, страждаюча від навколишнього світу, покарана жорстокими докорами *Над-Я*, змучена жадібними, ненаситними вимогами *Воно*. Жалість З. Фрейда до *Его* є насправді співчуттям до людства, яке працює під нестерпним гнітом цивілізації, вибудованої на придушенні бажань і відкладанні задоволення [7, 196].

Задля більшого розуміння проблеми *Я* в класичному психоаналізі, необхідно розглянути історію цього питання. *Я* є складним і неоднозначним поняттям, яке навіть в межах однієї традиції може мати декілька інтерпретацій. У даний час цей термін дуже часто є предметом маніпуляцій психологічних та соціологічних шкіл. Як зауважує А. Шафоростов, «слід пам'ятати, що «філософське» перш за все означає «звернене до буття» [...] тому є необхідним розуміти самість (*Я* – А. В.) як онтологічну одиницю, яка містить в собі «почуття буття». Самість виступає таким собі «онтологічним ядром», з якого «виростає» самотійність людського буття і тим самим створюється основа особистості» [33, 108–109].

Дане поняття якнайкраще охоплює головну умову становлення людського буття – самотійність вихідного задіяння людини в буття світу, що об'єднує і переживання природи, і досвід мислення, і сприйняття культури. У науковому дискурсі поширення набуло англійське «the self», яке перекладається займенником *Я*. Німецький іменник «das selbst» – «сам, сама, само» сформувався за англійським зразком у XVII ст., але загальновживаним не став. У німецькій літературі частіше вживається слово «das Ich» – *Я*, «моя особистість» або його похідне «ichheit» – *Я* як принцип, що зустрічається у І. Фіхте, Г. Гегеля. У французькій мові однозначного еквівалента «самоті» немає зовсім; це значення передається займенниками «moi» – мені, мене або «soi» – сам, себе, собі, в залежності від граматичної конструкції речення.

З. Фрейду часто дорікали в «об'єктивуванні і деперсоналізації» суб'єктивних переживань в термінах *Ego*, *Super-Ego* і *Id*. Як зауважує Дж. Франкл, З. Фрейд ніколи не вживав ці слова, вважаючи за краще говорити «das Ich» і «selbst», що дослівно перекладається як *Я*. «Uber-Ich» – Над-*Я* (*Я* що знаходиться зверху) і «das Es» – *Воно* (цей вислів було запозичено у Г. Гроддека, засновника психосоматичної медицини) [20, 83].

Термін З. Фрейда «das Ich», який був перекладений Дж. Стречі – англійським психоаналітиком і редактором «Стандартного видання» праць З. Фрейда англійською мовою – як «*Ego*». У німецькій мові термін «das Ich» має два значення: 1) «сприймаюче *Я*» – тобто сприймається почуття себе самого як окремої особистості; 2) «гіпотетична психічна структура». У топографічній моделі психіки З. Фрейда термін «das Ich» стосувався всієї людини в цілому в сенсі переживання суб'єктивного почуття власного *Я*.

Після введення структурної моделі роботи психічного апарату засновник психоаналізу відмовився від того емпіричного значення, яке він раніше вкладав в даний термін, і став описувати

«das Ich» як якусь гіпотетичну структуру, що забезпечує особистість захисною організацією. У перекладі Дж. Стречі перше значення фрейдівського терміну «das Ich» було втрачено, що призвело англomовних психоаналітиків до уявлення про *Его* як про якусь гіпотетичну психічну структуру [18, 22–23].

З. Фрейд підкреслює, що психоаналіз не може вважати свідомість суттю психіки, а повинен дивитися на свідомість як на якість психіки, яка може приєднатися до інших якостей або може бути відсутньою. Свідомість є поверхнею «психічного апарату» і є системою, просторово найбільш близькою до зовнішнього світу. Свідомість – це сприйняття, що приходять ззовні, або відчуття.

Із точки зору психоаналітичної філософії, все знання людини пов'язане зі свідомістю. Несвідоме можна пізнати тільки шляхом переведення його в свідоме. Але свідомим може стати тільки те, що колись уже було «свідомим сприйняттям» і що, крім почуття зсередини, хоче стати свідомим. Отже, свідомим може стати щось за допомогою слідів спогадів. Водночас свідомість пов'язана як із зовнішніми, так і внутрішніми сприйняттями. Відчуття і почуття стають свідомими тільки тоді, коли опиняються в системі сприйняття. Говорячи про свідомість, З. Фрейд співвідносив її з сприйняттями зовнішнього і внутрішнього світу і тим самим уводив до структури «психічного апарату» систему «сприйняття-свідомість». Саме ця система розглядалася ним як ядро *Я*, де *Я* уявлялося організацією, що зв'язує психічні процеси особистості.

У «Нарисі про психоаналіз», опублікованому посмертно, З. Фрейд зазначав, що свідомі процеси перебувають на периферії *Я*, однак внутрішні процеси в *Я* також можуть набувати властивості свідомого, чому сприяє робота функцій мови, що забезпечує стійкий зв'язок матеріалу *Я* з відбитками в пам'яті зорових і слухових сприйнятів. Ідеї і розумові процеси можуть стати свідомими, але для цього потрібна спеціальна методика – «перевірка на реальність». Таким чином, на думку

З. Фрейда, рівняння «сприйняття = реальність» уже не підходить. Помилки, які можуть при цьому виникнути, він трактував як галюцинації. Вони характерні для сновидінь і для деяких психічних захворювань.

Класичний психоаналіз З. Фрейда вражає різноманітністю поняття свідомості, його тлумачень і оцінок. За словами Е. Фромма, «Фрейд ніколи нічого не спрощував – він, швидше, ускладнював і переускладнював усе настільки, що десь до середини його інтерпретації створюється враження, нібито потрапив до лабіринту» [30, 45]. А це якраз і свідчить про складну проблематику свідомості не тільки в межах класичного психоаналізу, а й у філософії в цілому.

А. П'ятигорський заперечує гіпотезу класичного психоаналізу щодо свідомості і її протиставлення несвідомому. Опозиція «несвідоме / свідоме», що покладена в основу теорії людської психіки, в класичному психоаналізі є, за визначенням, інтерсуб'єктивною, тобто передбачає одночасне існування, принаймні, двох психік і відповідно двох суб'єктів свідомості, одному з яких свідомість приписується як дійсне, актуальне у своїй маніфестованості, а іншому – лише як латентне і потенційне. Перший встановлює якийсь «дійсний стан речей» щодо психіки іншого, яке він називає підсвідомим (не-свідомим, перед-свідомим). Це типовий випадок позитивістського природничо-наукового мислення XIX століття, який невідрефлексував себе як один із випадків мислення і тому абсолютизував привілейованість своєї епістемологічної позиції.

Таким чином, підсвідоме в психоаналізі конструється тільки із змісту (тобто з понять, ідей, пропозицій і, нарешті, свідомого). А. П'ятигорський підкреслює: «Я думаю, що безнадійна тривіальність такої позиції стала очевидною в 20-х роках XX сторіччя самому Фрейду, який перетворив підсвідоме спочатку в перед-свідоме, а потім в «енергію», вже за визначенням немислиму як конкретний зміст мислення (тому

Жак Лакан, якому в спадок від Фрейда дісталися тільки не сплачені останнім борги, спробував переосмислити підсвідоме як структуру і мову)» [17, 22].

М. Бахтін у праці «Фрейдизм. Критичний нарис», говорить про те, що розвиток основної теми психоаналізу весь час супроводжує критика свідомості. Він пише: «... важливо в людині зовсім не те, чим визначається його місце і роль в історії – той клас, та нація, та історична епоха, до якої він належить, – важливі його стать і його вік; все інше – лише надбудова над цим. Свідомість людини визначається не його історичним буттям, а біологічним» [1, 99]. М. Бахтін підкреслює, що сучасна йому філософія стала біологічно і психологічно вираженою, наповнюючи світогляд відповідними термінами. Він вважає, що З. Фрейда і таких філософів, як А. Бергсон, Г. Гомперц, Г. Дріш, Г. Зіммель, М. Шелер, О. Шпенглер, об'єднують наступні мотиви:

1. У центрі філософської побудови знаходиться біологічне життя.
2. Недовіра до свідомості, спроба звести до мінімуму його роль.

Критика кантіанства, як філософії свідомості. 3. Спроба звести об'єктивні соціально-економічні категорії до суб'єктивно-психологічних [1, 101].

Отже, свідомість у концепції З. Фрейда виступає як сприйняття зовнішньої і внутрішньої реальності, що характеризується такою психічною діяльністю людини, при якій утворення ідей стає знанням цієї реальності. У психоаналізі свідомість є не сутністю, а якістю психічного і єдиним джерелом, що висвітлює глибини людської психіки.

Наш аналіз феномену свідомості в концепції З. Фрейда дає підстави стверджувати, що психоаналітична філософія свідомості здатна зрозуміти нормальну функцію психіки не більшою мірою, ніж значення сновидінь. У її розпорядженні знаходяться дані свідомого самосприйняття. Як виявилось, цього недостатньо для досягнення складності психічних процесів, розкриття їх взаємозв'язків і порушень.

На відміну від психології свідомості, психоаналітична філософія ґрунтується на гіпотезі про «психічний апарат», що розташований в просторі, який розвивається відповідно до потреб життя, котрі обумовлюють свідомість лише в певній точці і за певних умов. Ґрунтуючись на даній гіпотезі, психоаналіз пропонує технічні прийоми «заповнення прогалин в явищах нашої свідомості». Свідомість не тільки поверхнева, вона децентрована ще й тому, що не є господарем у власному домі, вона підпорядковується тим несвідомим силам, які сама ігнорує.

З іншого боку, З. Фрейд підкреслює граничну значимість свідомості. По-перше, свідомість – єдиний інструмент пізнання, зокрема, пізнання несвідомого. По-друге, свідомість обумовлює вербалізацію і, тим самим, стає засобом психоаналітичної терапії. Якщо в ранніх працях З. Фрейд називає свідомість єдиним променем світла в пізнанні несвідомого, то надалі мова йде про нерозривність несвідомого і свідомості, про їх взаємодоповнюваність, а ще точніше – про те, що першорядне значення знаходить не несвідоме, і не свідомість (поняття як би самі собою нічого не значущі), а відмінність між ними.

Список використаних джерел

1. Бахтин М. М. Фрейдизм. Критический очерк / М. М. Бахтин // Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Статьи. – М.: Издательство «Лабиринт», 2000. – С. 95–184.
2. Бородай Ю. М. От фантазии к реальности (происхождение нравственности): [монография] / Ю. М. Бородай. – М.: Институт философии РАН, 1995. – 297.
3. Бородай Ю. М. Эротика, смерть, табу: трагедия человеческого сознания: [монография] / Ю. М. Бородай. – М.: «Гнозис», Русское феноменологическое общество, 1996. – 416 с.
4. Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля / Жан Валь; [пер. с фр. В. Ю. Скуратова]. – СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2006. – 336 с.
5. Добренев В. И. Психоаналитическая социология Эриха Фромма / В. И. Добренев. – М. Альфа-М, 2006. – 448 с.

6. Егорова И. В. Философская антропология Эриха Фромма: [монография] / И. В. Егорова. – М.: Институт философии РАН, 2002. – 164.
7. Иглтон Т. Теория литературы: Введение / Терри Иглтон; [пер. с англ. Е. Бучкиной] под ред. М. Маяцкого и Д. Субботина. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. – 296 с. – (Серия «Университетская библиотека Александра Погорелельского»).
8. Килборн Б. Дилеммы Сверх-Я / Бенжамин Килборн // История философии. – 2005. – Вып. 12. – С. 144–151.
9. Кинодо Ж.-М. Читая Фрейда: изучение трудов Фрейда в хронологической перспективе / Ж.-М. Кинодо; [пер. с фр. О. Я. Журавлева]. – М.: «Когито-Центр», 2012. – 416 с. – (Библиотека психоанализа).
10. Косилова Е. В. От суггестии к сознанию / Е. В. Косилова // Вопросы философии. – 2012. – № 3. – С. 15–26.
11. Леонтьев А. Н. Философия психологии: Из научного наследия / А. Н. Леонтьев; [под ред. А. А. Леонтьева, Д. А. Леонтьева]. – М.: Издательство Московского университета, 1994. – 228 с.
12. Мазин В. А. Субъект Фрейда и Деррида / В. А. Мазин. – СПб.: Алетейя, 2010. – 256 с. – (Серия «Тела мысли»).
13. Макинтайр А. Бессознательное: понятийный анализ / Аласдер Макинтайр // Логос. – 2006. – № 1 (52). – С. 186–232.
14. Малиновский Б. Секс и вытеснение в обществе дикарей / Бронислав Малиновский; [пер. с англ. Н. Мишкиной]. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2011. – 224 с. – (Исследования культуры).
15. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества / Герберт Маркузе; [пер. с англ., послесл., примеч. А. А. Юдина]; [предисл. В. Ю. Кузнецова]. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 526 [2] с. – (Philosophy).
16. Новейший философский словарь. Постмодернизм / [глав. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов]. – Мн.: Современный литератор, 2007. – 816 с.
17. Пятигорский А. М. Непрерываемый разговор / А. М. Пятигорский. – Санкт-Петербург: Издательство «Азбука-классика», 2004. – 432 с.
18. Старовойтов В. В. Современный психоанализ: интеграция субъект-объективного и субъект-субъективного подходов / В. В. Старовойтов. – М.: Институт философии РАН, 2004. – 117 с.
19. Франкл Дж. Археология ума / Джордж Франкл; [пер. с англ. А. Г. Вронской]. – М.: АСТ: Астрель, 2007. – 254, [2] с. – (Philosophy).
20. Франкл Дж. Неизведанное Я / Джордж Франкл; [пер. с англ. Л. М. Птициной]. – М.: АСТ: Астрель, 2007. – 316, [4] с. – (Philosophy).
21. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции / Зигмунд Фрейд; [пер. с нем. Г. В. Барышниковой]. – М.: Наука, 1989. – 456 с. – (Серия «Классики науки»).

22. Фрейд З. Вытеснение / Зигмунд Фрейд // Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа. – СПб.: «Алетейя», 1998. – С. 108–123.

23. Фрейд З. Несколько замечаний по поводу понятия «бессознательное» / Зигмунд Фрейд // Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа. – СПб.: «Алетейя», 1998. – С. 88–97.

24. Фрейд З. Исследования истерии / Зигмунд Фрейд, Йозеф Брейер // Собр. Соч. в 26 т. – Санкт-Петербург: Восточно-европейский институт психоанализа, 2005. – Т. 1. – 464 с.

25. Фрейд З. Психология бессознательного / Зигмунд Фрейд. – СПб.: Питер, 2006. – 400 с.

26. Фрейд З. Толкование сновидений / Зигмунд Фрейд; [пер. с нем. А. Боковой]. – М.: Академический проект, 2007. – 512 с. – (Психологические технологии).

27. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого Я / Зигмунд Фрейд // Я и Оно: сочинения. – М.: Эксмо, 2009. – С. 771–838.

28. Фрейд З. Тотем и табу / Зигмунд Фрейд // Я и Оно: сочинения. – М.: Эксмо, 2009. – С. 363–528.

29. Фрейд З. Я и Оно / Зигмунд Фрейд // Я и Оно: сочинения. – М.: Эксмо, 2009. – С. 839–860.

30. Фромм Э. Величие и ограниченность теории Фрейда; [пер. с англ. Н. Войкунской, И. Коменкович, Е. Комаровой, Е. Рудневой, В. Сидоровой, Е. Федины, М. Хорькова] / Эрих Фромм. – М.: АСТ, 2000. – 448 с. – (Классики зарубежной психологии).

31. Фромм Э. Избавление от иллюзий. Сопоставление взглядов Маркса и Фрейда / Эрих Фромм // Революция надежды. Избавление от иллюзий. – М.: Айрис-пресс, 2005. – С. 185–282.

32. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / Эрих Фромм; [пер. с нем. Э. Телятниковой]. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – 635, [5] с. – (Philosophy).

33. Шафоростов А. И. Вера как условие самоиндефикации / А. И. Шафоростов. – Иркутск: Изд-во ИрГТУ, 2007. – 248 с.

34. Carel H. Life and Death in Freud and Heidegger / Havi Carel. – Amsterdam – New York, NY.: Editions Rodopi B.V., 2006. – 216 p.

2.2. Філософський перегляд психоаналізу в феноменології та структуралізмі

Якщо З. Фрейд ставився до всякого роду академічної філософії з відразою, то Ж. Лакан надав психоаналізу більш філософський вимір, звільнившись від біологізаторських пріоритетів, намагаючись перетворити психоаналіз на строгу соціальну і гуманітарну науку, що спирається на лінгвістичні і логіко-математичні поняття. Якщо простежити розвиток його ідей, стає зрозумілим, що структурний психоаналіз набуває форми дисципліни, яка наближена до філософії.

Ж. Лакана часто називають найзнаменитішим психоаналітиком після З. Фрейда. Сміливо можна стверджувати, що лише йому вдалося викликати таку ж любов у відданих послідовників і патологічну ненависть у супротивників, як це було у випадку з З. Фрейдом. «Фрейдівська теорія, до якої він (Ж. Лакан – А. В.) прийшов у своїх пошуках, була для нього хоча, і найважливішою, але все таки однією серед багатьох. Його становище в психоаналізі завжди було маргінальним [...] саме внаслідок того, що проблематика, яка займала його, і сам спосіб проблематизації були філософськими, а не психоаналітичними» [6, 10].

Філософське переосмислення психоаналізу Ж. Лаканом сталося під впливом лекцій А. Кожева, присвячених «Феноменології духу» Г. Гегеля, які були прочитані у період 1933-1939 р. у Вищій практичній школі в Парижі. Ці лекції стали поштовхом до розробки теорії уяви і усвідомлення, на підставі зіставлення доктрин Г. Гегеля і З. Фрейда.

Філософське вчення А. Кожева можна позначити як один з різновидів неогегельянства. Ця характеристика правомірна вже тому, що власна доктрина А. Кожева прихована за інтерпретацією «Феноменології духу», а діалектика Г. Гегеля розглядається ним як вершина і межа розвитку філософської думки. Система Г. Гегеля радикально переглядається ним під впливом К. Маркса і

М. Гайдеггера, а деякі початкові його інтуїції пов'язані із захопленням буддизмом Хінаяни. Ключем до інтерпретації гегелівської філософії для нього є поняття часу, показане у дусі «Буття та часу» М. Гайдеггера. А. Кожев відкидає не лише філософію природи Г. Гегеля, але і його вчення про абсолютний дух. Діалектичне лише кінцеве людське існування, екзистенція наділена здатністю самозаперечення і заперечення будь-якої передзаданої суті. Природні характеристики не відкидаються, але входять у людську реальність тільки як можливості заперечення і вибору. А. Кожев аналізує всю гегелівську систему в термінах діалектики «Раба» і «Пана». В інтерпретації А. Кожева Г. Гегель говорить: коли я хочу упевнитися у власному існуванні, я повинен визнати, що зобов'язаний ним Іншому. Щоб жити, я потребую визнання Іншого. Кожен індивід спочатку ворожий Іншому як перешкоді на шляху його оволодіння світом і вимагає від Іншого визнання, і за це визнання йде боротьба [11, 139–140].

Для більшості академічних філософів Франції Г. Гегель був мало відомий. Французькі філософи перебували під впливом неокантіанства і ставилися з недовірою до тих мислителів, які розробляли свої системи після І. Канта, особливо до Г. Гегеля через картезіанську підозру до універсальної філософії історії. Завдяки А. Кожеву у французькому інтелектуальному середовищі почали говорити про хитрість розуму, про бажання бажання і нарешті про нещасну свідомість [14, 76].

А. Кожев і Ж. Лакан збиралися написати разом статтю «Гегель і Фрейд: досвід порівняльного аналізу». Ж. Лакан свою частину так і не написав, на відміну від А. Кожева, котрий присвятив вступу до проблеми розвитку самосвідомості свої п'ятнадцять сторінок, де порівняв cogito Р. Декарта з самосвідомістю Г. Гегеля і показав, що філософія – це, по суті, бажання філософувати. «Мислю» Р. Декарта трансформується в «бажаю» Г. Гегеля. А. Кожев формулює три найважливіші поняття, які активно використовуватимуться Ж. Лаканом, а саме: Я (je) як суб'єкт бажання; бажання як доказ об'єктивності буття; власне Я (moi) як джерело помилки і самообману.

С. Жижек, міркуючи про близькість системи Г. Гегеля і теорії Ж. Лакана, стверджує, що Ж. Лакан був гегельянцем. С. Жижек пише: «Лакан постійно нападав на Гегеля. Але давайте говорити правду, він ніколи не читав Гегеля. Він читав дуже модних тоді у Франції Олександра Кожева і Жана Іпполіта. І саме тоді, коли він думав, що критикує Гегеля, він виявився дуже близьким до Гегеля» [7, 11].

У сучасній філософській літературі часто проводять порівняння гегельянства і психоаналізу. Л. Драгунська говорить про те, що психоаналіз – це ніч, підземелля, а діалектичні перетворення відбуваються на світлі. Психоаналіз цікавить те, з чого деякий феномен буде рости, а гегельянство – те, що з цього феномену розвинеться. Якщо психоаналітична теорія археологічна (реконструктивна), то гегельянство – проєктивне (конструктивне). Психоаналіз – це дискурс тіла, яке страждає від бажань і незадоволених потягів, які набувають форми переживань, тобто вже духовну форму. Гегельянство – це історія Духу, що приймає ті або інші тілесні, матеріальні форми, що конфліктують, заперечують одна одну, але такі, що розвиваються. Гегельянство бере початок з концепції Духу, що перетворюється на все і міститься у всьому. Концепція З. Фрейда розпочинається з потягів. Починаючи з таких міфологізованих концептів, як потяг і Дух, З. Фрейд і Г. Гегель приходять до реальності людського, культурного і соціального життя. Обидва вони приходять до несцієнтистської раціональності, вони її не лише не заперечують, але навіть вважають необхідною. На думку Л. Драгунської, найважливіше, що об'єднує психоаналіз і гегельянство – діалектична тріада: теза, антитеза і синтез у системі Г. Гегеля; океанічне почуття, розщеплювання психічних процесів і їх інтеграція в концепції З. Фрейда [4, 123–124].

Народження психоаналізу співпало з оформленням феноменологічної парадигми, обидві епістемати мають певні подібності:

1. Поява феноменології не має інституційного характеру і пов'язана із зусиллями однієї особистості. Психоаналіз хоч і інституалізувався, але автентичність світогляду гарантувалася думкою З. Фрейда.

2. Психоаналіз і феноменологія народжені кризою європейських наук, маючи безпосереднє відношення до вирішення проблеми психологізму.

3. У межах обох парадигм відстоювалося злиття як теоретичних так і практичних елементів. Бути психоаналітиком або феноменологом означає, насамперед, належати до певного виду діяльності, пов'язаного зі свідомістю.

4. З. Фрейд та Е. Гуссерль хотіли дати своїм проектам назву «археологія» і обидва жалкували про те, що цей термін уже використовується.

5. Психоаналіз, як і феноменологія, є спробою універсалістського рішення.

6. Як у першому, так і в другому випадках універсалістське рішення скасовується в межах власне наукової парадигми. У психоаналізі воно деконструється аналітичною діяльністю, а в феноменології – під час здійснення феноменологічної редукції та подальшого конституювання, що є невід'ємною частиною наукової стратегії [9, 168].

Таким чином, реальності свідомості та несвідомого (в їх описі Е. Гуссерлем і З. Фрейдом, відповідно) зближує інтенціональність і наділеність глуздом, а для їх дослідження стає необхідним метод редукції. При цьому несвідоме виявляється певним чином структуроване (причому не тільки в описі З. Фрейда, але і в описі К. Г. Юнга), а свідомість виглядає як потік феноменів без визначеної структури. Таке становище виникає внаслідок того, що під час опису несвідомого досліднику необхідно залишатися в точці свідомості, а при описі свідомості він вимушено виходить за її межі, пише про неї так, мовби знаходиться поза нею. Варто підкреслити, що феноменологія та психоаналіз одностайні в тому, що несвідоме виявляється

особливою сферою свідомості, особливою його якістю і назвати її «несвідомим» людина може лише з певної точки свого безпосереднього досвіду, виходячи з певного кола значень.

Е. Гуссерля і З. Фрейда, засновників двох різноспрямованих підходів, у певному сенсі об'єднує наступне. Е. Гуссерль звертається до феноменологічного світу, до реальності безпосередньої даності, З. Фрейд – до розширення можливостей реальностей раціональності, до збільшення її території і поступового «завоювання» володінь несвідомого (показово, що він порівнює психоаналітичну практику з роботою з осушення боліт). При цьому як феноменологія, так і психоаналіз дали початок формуванню новій психотехнічній культурі, де пізнання навколишнього світу, як і взагалі будь-яка взаємодія з ним неминуче передбачає спрямовану зміну внутрішнього світу самої людини, де робота з освоєння навколишнього простору і «робота над собою» є нерозривною цілісністю.

Психоаналіз виникає як напрям, який надає основу для міждисциплінарних досліджень свідомості. Якщо аналітична філософія є поглядом на свідомість «від третьої особи», а феноменологія – від «першої», то психоаналіз пропонує синтез обох підходів, який реалізується в спробі об'єднати об'єктивне і суб'єктивне, раціональне та ірраціональне.

Психоаналіз як метод психотерапії суб'єктивний, оскільки обумовлений суб'єктивністю кожного пацієнта (та його конкретного випадку) і психоаналітика. Водночас лікар виступає з позиції незалежного спостерігача, озброєного певною теорією, клінічні дослідження якого претендують на об'єктивність, а отже – на статус наукового знання.

Під час розробки феноменологічної онтології П. Рікер спирається на психоаналітичний метод тлумачення, виділяючи в ньому наступні моменти. По-перше, психоаналіз іде до онтології шляхом критики свідомості. На цій підставі П. Рікер включає З. Фрейда до «філософів підозри». У цьому контексті показовою є думка В. Декомба: «... у таких філософів, як Маркс, Ніцше і Фрейд,

картезіанський сумнів немов укріплений кріпосними стінами, усередині яких філософ відчувається упевнено» [2, 173]. Інтерпретації снів, видінь, фантазмів, міфів, символів, які пропонує психоаналіз, – це свого роду спростування претензій свідомості бути джерелом сенсу; психоаналіз «говорить про втрачені об'єкти, які набуваються знову лише символічно», що, на думку П. Рікера, є умовою для створення герменевтики, звільненої від забобонів Я, де проблематика рефлексії долається в проблематиці існування. По-друге, тільки в інтерпретації і з її допомогою можливий рух Я до онтології. Розшифрувавши таємні бажання бути, ми розкриваємо саме бажання, що покладено в основі сенсу і рефлексії; *cogito* шляхом інтерпретації відкриває те, що називають археологією суб'єкта. У цій археології можна розрізнити існування, але воно залишається залученим у діяльність розшифровки. Але «археологія суб'єкта» буде абстрактною, якщо не розглядати її в діалектичній єдності з телеологією.

Під час аналізу руху свідомості вперед, коли кожен образ знаходить свій сенс не в тому, що йому передує, а в тому, що іде за ним, П. Рікер використовує «прогресивний» метод. Завдяки цьому методу свідомість витягається з самої себе і спрямовується вперед, до сенсу, джерело якого знаходиться попереду суб'єкта. Такий спосіб інтерпретації свідомості був розроблений Г. Гегелем, і на перший погляд він прямо протилежний фрейдівському методу: в гегелівській феноменології істина кожного образу висвітлюється в образах, що сліднують за ними. Проте для П. Рікера важлива не їх відмінність, а можливість синтезу. Г. Гегель, як і З. Фрейд, у рівній мірі говорять про неправомочність «філософії свідомості». Фрейдівський опис несвідомого є «онтогенезом» свідомості; гегелівський же аналіз свідомості призводить до поняття епігенезу: він має іншу спрямованість – за межі свідомості, у сферу духу. Тільки в єдності цих двох герменевтик – гегелівської і фрейдівської, П. Рікер бачить запоруку справжньої інтерпретації того чи іншого явища [8, 20–22].

Отже, П. Рікер розумів психоаналіз як свого роду «археологію» суб'єкта. «Антифеноменологічна» установка психоаналізу, спрямована не на редукцію до свідомості, а на редукцію свідомості, дозволяє цій дослідницькій стратегії проникнути в прихований світ потягів, недоступний рефлексії. «Археології» суб'єкта П. Рікер протиставляє «телеологію» суб'єкта, тобто повернення несвідомого в русло усвідомлення. Позиція П. Рікера викликала різку відсіч і критику з боку Ж. Лакана і його послідовників.

У Ж. Лакана, як і у З. Фрейда, рух думки не зупиняється, немає однозначності і визначеності того або іншого поняття, тієї чи іншої теорії. Кожне поняття визначається не чіткими дефініціями, а тонкими, іноді хитромудрими стосунками з іншими поняттями, історіями концептуального перегляду. Кожна теорія замінюється залежно від її стосунків з іншими теоріями. Кожен термін залежить від точки зору того, хто інтерпретує цей термін. Думка Ж. Лакана підкоряється, як може здатися, логіці несвідомого, яка не знає протиріч. Але при уважному прочитанні виявляється, що думка Ж. Лакана напрочуд систематизована.

П. Серіо підкреслює: якщо раніше французька мова вважалася «мовою ясності», то вторгнення психоаналізу в культурне життя Франції і його стрімка «асиміляція» привчила людей до того, що вони повинні приділяти велику увагу словам, «грати» із словами, припускати і знаходити в них якийсь прихований смисл. Багато інтелектуалів були настільки зачаровані стилем Ж. Лакана, що імітували його мовні особливості. Стель Ж. Лакана практично неможливо перекласти на іноземну мову, оскільки всі його роздуми ґрунтуються саме на непрозорості мови [10, 13].

Засновник новоєвропейської філософії свідомості Р. Декарт вважав, що свідомість є відправною точкою як у філософії, так і в науці. Р. Декарт пише: «Я є, я існую – це очевидно [...] я лише мисляча річ, інакше кажучи, я – розум (mens), дух (animus), інтелект, розум (ratio) [...], я річ істинна і воістину суцща» [1, 23].

Так класичне визначення суб'єкта виражене у формулі «*cogito, ergo sum*» – «мислю, отже існую». Суттю цього виразу є те, що мислення виступає як єдиний атрибут душі, вона знає про свій психічний зміст, який зримий зсередини. Аргумент указує на самовиявлення суб'єкта в акті мислення (свідомості), я мислю і, споглядаючи своє ж мислення, виявляю себе мислячого, тобто такого, котрий стоїть за його актами і змістом. Ж. Лакан переосмислює поняття картезіанського суб'єкта; у його розумінні суб'єкт не є єдністю існування і мислення.

Д. Мейсі підкреслює: «Багато в чому завдяки Лакану неприязнь до *cogito* стала одним із загальних місць «структуралістських праць», неприязнь з майже карикатурним розмахом, коли «картезіанське» стає принизливим терміном, що додається до будь-якої філософії свідомості» [14, 72].

Проблема лінгвістичного обґрунтування свідомості та несвідомого має в ХХ ст. досить тривалу історію. У межах структурної лінгвістики постулат про тотожність мовного оформлення свідомості з самою свідомістю став загальним місцем вже в другій половині ХХ ст. Сучасна філософія говорить про те, що людина, швидше за все, не адекватна своїй свідомості. Але на цьому етапі розробки проблеми немає серйозних доказів для спростування тези, що найбільш доступним і інформаційно насиченим способом досягнення свідомості іншої людини є інформація, яку носій досліджуваної свідомості передає за допомогою мови.

Наступним етапом у розвитку концепції мовної свідомості було її ототожнення не з усною мовою, а з письмовим текстом як єдиним можливим засобом його фіксації більш менш достовірним способом. Розглядаючи світ суто через призму свідомості, як феноменом письмової культури, як породженням Гутенбергової цивілізації, постструктуралізм уподібнює самосвідомість особи деякій сумі текстів. Якщо нічого не існує поза текстом (Ж. Дерріда), то і будь-який індивід у такому випадку неминуче

знаходиться «усередині тексту», тобто у межах певної історичної свідомості, наскільки вона нам доступна в наявних текстах [5, 226].

За Ж. Дерріда, свідомість ніколи не може бути вільною від «слідів» несвідомого досвіду. *Я*, яке сприймає і представляє себе в сьогоденні, насправді «пишеться» несвідомими «слідами» минулого. А це минуле також «написане» слідами свого власного минулого і так далі. Отже, чистого сприйняття не існує. У «Полях філософії» Ж. Дерріда пише: «Якщо чиста свідомість і чисте я існують як джерело, то саме в тому сенсі, що вони не можуть повернутися до себе. У постійній і миттєвій втраті свідомості вони не можуть ані стати темами, ані дати місце власним або невласним визначенням» [3, 322.] Свідомість, за допомогою якої відбувається інтуїтивне пізнання світу, знаходиться поза межами дії логіки. Вона не може відчувати якої-небудь «присутності» абсолютної істини. Пізнати себе і світ людина може тільки за допомогою свідомості і «дзеркала мови». Свідомість і мова – це те, на чому ґрунтується знання і що його створює. Але в той же час це процес, що протікає поза сферою дії розуму і логіки, залишаючись за межами методів придбання знань.

Весь світ, урешті-решт, сприймається Ж. Дерріда як нескінченний безмежний текст, як «космічна бібліотека». Специфіка постмодерністського трактування мовної свідомості полягає вже не стільки в його текстуалізації, а в його наративізації, тобто у здатності людини описати свій життєвий досвід у вигляді зв'язного оповідання, яке нагадує структуру художнього тексту. Так виявляються дві тісно пов'язані одна з однією проблеми, а саме мовний характер особистості і розповідний модус повсякденного життя як специфічна для людської свідомості модель оформлення життєвого досвіду. Філософія Ж. Дерріда суттєво вплинула на переосмислення свідомості та несвідомого в психоаналізі Ж. Лакана [13].

Г. Ямпольська виділяє три причини, які складають основну цінність структурного підходу в дослідженні причин, що вплинули на переосмислення класичного психоаналізу в контексті проблеми свідомості і несвідомого [12, 159].

1. Структуралізм є певною оптикою, в якій розрізнені факти постають як різні сторони деякого цілого феномену, який можна описувати і вивчати як такий. Структуралізм характеризується певним методичним зрушенням: свідомість, опосередкована мовою, стає одночасно і елементом значення в певній символічній структурі і засобом верифікації реальності, що вивчається. Тут виразно вбачається проростання філософської проблематики крізь спеціально-наукову.

2. Структуралізм виробив новий підхід до проблеми взаємодії суб'єкта і об'єкта в пізнанні. Якщо класичний підхід полягав в протиставленні об'єкта суб'єкту, то тут суб'єктивність дослідника (і суб'єкт взагалі) втрачає свої індивідуальні риси. Він виявляється частиною загальної «структури», тобто тієї метамови, якою тільки і можливий опис подібних феноменів. Це свого роду очищення об'єктивності від суб'єкта через опору на «неіндивідуальну природу мови», яка забезпечує перехід від одного Я до іншого і від однієї культури до іншої.

3. Структуралізм замінює дослідження окремих предметів дослідженням того структурного поля, в якому вони існують, що дозволяє вийти за межі мислення в категоріях. Мова, яка в структуралістській парадигмі описує все й усіх, це вже не класична мова. Мова, як місце анонімної гри означуваних і означаючих, як надструктура стає лише посередником в пізнанні, вона втрачає свою колишню онтологічну значущість. В даному випадку це несвідоме у Ж. Лакана.

Список використаних джерел

1. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом / Рене Декарт // Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1994. – Т. 2. – С. 3–72.
2. Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследования феномена действия от собственного лица / Винсент Декомб; [пер. с фр. М. Головановской]. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. – 576 с.
3. Деррида Ж. Поля философии / Жак Деррида; [пер. с фр. Д. Ю. Карлечкина]. – М.: Академический проект, 2012. – 376 с. – (Философские технологии).
4. Драгунская Л. С. Эдип и истина, или Фрейд и Гегель. Герменевтика одного запрета / Л. С. Драгунская // Человек. – 2012. – № 2. – С. 116–124.
5. Дьяков А. В. Философия пост-структурализма во Франции / А. В. Дьяков. – Нью-Йорк: Издательство «Северный Крест», 2008. – 364 с.
6. Дьяков А. В. Жак Лакан. Фигура философа / А. В. Дьяков. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. – 560 с. – (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»).
7. Жижек С. Философия начинается с Канта и заканчивается Гегелем / Славой Жижек // Логос. – 2007. – № 1 (58). – С. 3–13.
8. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Поль Рикёр; [пер. с фр. И. С. Вдовиной]. – М.: Академический Проект, 2008. – 695 с. – (Философские технологии).
9. Савченкова Н. М. Концептуальные контрапункты феноменологии и психоанализа: аналитика воображаемого / Н. М. Савченкова // Вопросы философии. – 2008. – № 2. – С. 167–177.
10. Серио П. Как читают тексты во Франции / Патрик Серио // Французская школа анализа дискурса. – М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. – С. 12–53.
11. Философы Франции: словарь / [под общ. ред. И. И. Блауберг]. – М.: Гардарики, 2008. – 320 с.
12. Ямпольская А. В. Современная французская мысль и переосмысление структурализма. Размышление над книгой Н. С. Автономовой «Познание и перевод. Опыты философии языка» / А. В. Ямпольская // Вопросы философии. – 2009. – № 3. – С. 158–164.
13. Lewis M. Derrida and Lacan / Michel Lewis. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008. – 282 p.
14. Macey D. On the subject of Lacan // A. Elliott and S. Frosh (eds.). Psychoanalysis in Contexts. – London and New York: Routledge, 1995. – P. 72–86.

2.3. Структурний психоаналіз Ж. Лакана

Своєрідним маніфестом психоаналізу Ж. Лакана є доповідь на Римському Конгресі, прочитана в Інституті психології Римського Університету 26 і 27 вересня 1953 року. В основі концепції Ж. Лакана знаходяться дві тези.

1. Несвідоме структуроване як мова.
2. Несвідоме – це мова «Іншого».

Спираючись на ці тези, він стверджував, що тільки лінгвістичний аналіз мови і її механізмів може адекватно розкрити структуру несвідомих і, відповідно, свідомих процесів [11]. Із точки зору Ж. Лакана, чисте домовне несвідоме нам не дане, про нього можна розмірковувати тільки на підставі розповіді іншої людини. Отже, несвідоме – це мова «Іншого». Це поняття не однозначне, найчастіше воно пов'язується з батьком, законом і порядком.

В. Руднєв порушує питання про те, чи дійсно несвідоме структуроване як мова за Ф. Соссюром і в несвідомому є синтагматика і парадигматика, синтаксис і фонологія, частини мови і відмінки. На думку В. Руднєва, в несвідоме можна проникнути, розуміючи його як мову, як «дискурс Іншого». Теза Ж. Лакана про те, що «несвідоме суб'єкта є дискурс Іншого» треба переформулювати як «несвідоме є відображений дискурс Іншого як індивідуальна мова, внутрішня мова *Я*». Несвідоме – це індивідуальна мова *Я*, що перемістила чужу семіотичну мову (дискурс Іншого) у свою індивідуальну мову – мову, яку неможливо зрозуміти, не перетворившись на цього Іншого, мову, яка, строго кажучи, і не є мовою [22, 243].

Ж. Лакан зіграв істотну роль у теоретичному обґрунтуванні текстуалізації свідомості, висунувши ідею текстуалізації несвідомого, яке традиційно пов'язувалося передусім зі сновидіннями. Таким чином, це стало дуже важливим моментом в оформленні нового уявлення про свідомість людини, оскільки на той час вже було зрозуміло, що своїм раціонально

аргументованим дискурсивним полем воно не вичерпується. Теза Ж. Лакана про те, що сновидіння структуроване як текст і більше того, що «сон вже є текст» була використана і розвинена в працях постструктуралістів і постмодерністів [29].

На відміну від метапсихології З. Фрейда, який виділяє *Воно* (*Id*), *Я* (*Ego*) і *Над-Я* (*Super-Ego*), структура суб'єкта у Ж. Лакана представлена тріадою *Реальне* – *Уявне* – *Символічне*. Якщо в класичному психоаналізі З. Фрейда *Воно* ототожнюється з несвідомим, то в структурному психоаналізі Ж. Лакана ця сфера відповідає символічному рівню. Таким чином, *Я* і *Над-Я* «міняються місцями», *Символічне* ототожнюється з соціальним і культурним контекстом. *Реальне* виступає як щось чуже і вороже суб'єкту (*Воно* у З. Фрейда), але таке, що не має символічних функцій. *Уявне* можна представити як фрейдівське *Я* [15, 336].

Реальне – це безпосередні життєві функції і відправлення людини. Воно виступає як своєрідне домовне несвідоме, досвід «до» всіляких категорій. Це хаос вражень, станів, потягів і почуттів, в якому живе новонароджене немовля. *Реальне* слабшає, коли під контролем дорослих, під впливом культури і за участю мови дитина починає виражати свої переживання за допомогою знакових засобів, а саме: за допомогою жесту, слів-найменувань, слів-понять і культурних (соціально конвенціональних) образів поведінки.

Уявне це не що інше, як психічні уявлення, які пов'язані з життєвими функціями і потребами. Психічні уявлення, опосередковані мовою і в своїй основі перетворені нею, виступають як *Символічне*.

Символічне – це такі явища, які стають предметом психоаналізу, лише будучи структуровані як мова. Цей термін виражає також думку про те, що рушійною силою терапії виступає слово, мова в її фундаментальних характеристиках.

1. З. Фрейд у праці «Тлумачення сновидінь» говорить про символіку (*Die Symbolik*) як сукупність символів, що мають стійке значення і які виявляються в різних несвідомих утвореннях. Між

символікою у З. Фрейда і *Символічним* у Ж. Лакана є істотна відмінність. З. Фрейд підкреслював момент зв'язку (скільки завгодно складного) між символом і тим, чим він є. Ж. Лакан висував на перший план структуру символічної системи. Зв'язок символу з тим, що символізується (і тим самим – момент схожості, подібності форм) тут вторинний, насичений уявним. У будь-якому випадку фрейдівське поняття символіки припускає взаємозв'язок між цими двома концепціями. З. Фрейд виявив у безлічі образів і симптомів щось на зразок загальної і фундаментальної мови, але його більше цікавив зміст сказаного, ніж спосіб його структуризації.

2. Ідея символічного порядку, що структурує область стосунків між людьми, була введена в соціальні науки К. Леві-Строссом, який у свою чергу спирався на структурну лінгвістику Ф. де Соссюра. Основне положення «Курсу загальної лінгвістики» Ф. де Соссюра полягало в тому, що мовне означаюче, взяте у відриві від інших, не має внутрішнього зв'язку з означаючим, воно відсилає до значення, лише будучи задіяним в систему означуваних, що утворюється взаємно протилежними диференціальними ознаками [26]. К. Леві-Стросс розповсюдив структуралістський підхід на факти культури, що виходять за межі обміну знаків, називаючи структури, що ним розглядалися, символічними системами.

3. Застосувавши поняття «символічного» в психоаналізі, Ж. Лакан переслідував дві мети:

а) зблизити структуру несвідомого зі структурою мови, застосувавши в ній метод, що вже довів свою ефективність у лінгвістиці;

б) показати, яким чином суб'єкт інтегрується у встановлений порядок, що має символічну природу в її леві-стросівському розумінні. Спроби дати строге визначення символічного суперечили б самій думці Ж. Лакана, який відмовляється визнавати стійкий зв'язок означуваного та означаючого. Поняття, що застосовував Ж. Лакан, веде в двох різних, але

взаємодоповнюючих напрямках. По-перше, воно означає структуру, чиї дискретні елементи функціонують в якості тих, означальних (лінгвістична модель), або, ширше, порядок, в який задіяні подібні структури (інакше – символічний порядок). По-друге, воно означає закон, що покладений в основу цього порядку: так, говорячи про символічного батька або про ім'я батька, Ж. Лакан мав на увазі інстанцію, що не зводиться до реального або уявного батька, – інстанцію, що вводить в дію закон. З термінологічної точки зору, у Ф. де Соссюра поняття «символ», що припускає «природне» або «раціональне» відношення з символізуючим, не може належати до мовного знаку.

Термін *Уявне* походить від латинського *imaginaris*, яке може бути і іменником і прикметником. Як прикметник воно означає те, що йде від образу, означаючи щось, що володіє якістю образу. Як іменник воно означає конкретного індивіда, того, хто несе образ і означає те, що існує в уяві. *Уявне* – це те, що належить до уяви. Без уяви неможливе *Уявне*, оскільки уяві властиво уявляти щось з уявного. На думку Ф. Федьє, *Уявне* означає деякий ноематичний корелят. З позицій феноменології Е. Гуссерля, структура інтенціональної свідомості містить свідомість сприйняття з ноематичним корелятивом «реальне», свідомість образу з ноематичним корелятивом «уявне» (= нереальне) і свідомість пам'яті з ноематичним корелятивом «реальне, яке перестало бути реальним», тобто «те, що було реальним» [27, 36–37].

За Е. Гуссерлем, інтенціональність – це те, що характеризує свідомість у виразному сенсі, те, що виправдовує характеристику усього потоку переживання загалом як потоку свідомості і як єдність однієї свідомості [6, 262]. Після зробленої редукції в спогадах виявляється згадуване як таке, в очікуванні – очікуване як таке, в фантазії – уявне як таке. У кожному з цих переживань знаходиться ноематический сенс.

Ж.-П. Сартр в праці «Уявне. Феноменологічна психологія сприйняття» викладає свою концепцію *Уявного*, яка близька до позиції Е. Гуссерля. Як і Е. Гуссерль, Ж.-П. Сартр вважає, що

достовірні знання про свідомість можна отримати тільки інтроспективно. Тому єдиний можливий метод, що застосовує Ж.-П. Сартр, це опис рефлексії. У процесі дослідження рефлексії свідомості він приходить до думки, що свідомість має інтенціональну будову. А оскільки уява – це теж свідомість, то і структура уяви інтенціональна.

На думку Ж.-П. Сартра, уява не є якоюсь емпіричною і додатковою здатністю свідомості, вона і є сама свідомість в цілому, тому що в ній реалізується свобода свідомості. Будь-яка конкретна і реальна ситуація свідомості у світі наповнена уявним в тій мірі, в якій вона завжди є виходом за межі реального. З цього не випливає, що всяке сприйняття реального повинне перетворюватися на уявне. Але оскільки свідомість завжди знаходиться «в тій або іншій ситуації» і оскільки вона завжди вільна, остільки вона завжди і щомоменту має в розпорядженні конкретну можливість для породження ірреального. А чи буде свідомість такою, що лише реалізовує, або ж вона почне уявляти, – в кожен конкретний момент визначається особливою мотивацією. Ірреальне породжується за межами світу свідомістю, яка залишається у світі, і людина здатна уявляти саме тому, що вона вільна в трансцендентальному сенсі [23, 306].

Будь-яке уявне з'являється «на тлі світу», і навпаки, всяке осягання реального в якості світу має на увазі приховану можливість перевершити його у напрямі до уявного. Будь-яка образна свідомість утримує світ як небуттєвий фон уявного, і навпаки, будь-яку свідомість світу закликає і мотивує образна свідомість, що вловлює особливий сенс тієї або іншої ситуації. Реалізована свідомість не могла б існувати без образної свідомості, і навпаки. Ж.-П. Сартр робить наступний висновок «... уява, хоча вона зовсім не є якою б то не було характеристикою факту свідомості, розкривається як істотна і трансцендентальна умова свідомості. Уявляти собі свідомість позбавленою здатності уяви так же абсурдно, як і вважати її нездатною здійснити процедуру cogito» [23, 308].

На рівні *Уявного* створюється все те, що ілюзорно-синтезує, центрує і ідентифікує *Я*. Таким чином, цей рівень не є центром регуляції і втіленням принципу реальності, а виступає як «функція омани». *Я* (мої), яке конструюється уявою, на відміну від *je* – суб'єкта лінгвістичного висловлювання (бажання), не «дієве», а «пасивне», вторинне відносно трансцендуючої його сфери символічного. Виходячи з цього, протистояння *Уявного* і *Символічного*, по суті, є протиставленням свідомості і несвідомого [1, 220–221].

Теза Ж. Лакана про те, що триада *Реальне – Уявне – Символічне* є першоосновою буття, знайшла своє відображення в прагненні досліджувати співвідношення його складників методами точних наук. Спираючись на закони геометрії, Ж. Лакан намагається представити феноменологію психічного графічно, за допомогою зображення двогранного діаманта з шістьма площинами. Середній план, що розділяє діамант навпіл на дві піраміди, Ж. Лакан представляє як непроникну поверхню реального. Ця поверхня пронизана дірами, порожнечами буття (мови) і ніщо (реальності), в які з верхнього рівня, символічного, за допомогою мови потрапляють слова і символи. Таким чином, у результаті таких взаємодій і синтезів на стиках різних граней, які є втіленням *Реального*, *Уявного* і *Символічного*, утворюються основні людські пристрасті і стани. На стику *Уявного* і *Реального* виникає ненависть, при взаємодії *Реального* і *Символічного* – невігластво, стик граней *Уявного* і *Символічного* породжує любов [18, 48–49].

Так само для позначення взаємовідносин у триаді *Реальне – Уявне – Символічне* Ж. Лакан використовує топологічні об'єкти, типу вузлів, стрічки Мебіуса, пляшки Клейна, кілець Борромео. У математиці кільця Борромео – це три топологічні кільця, які об'єднані в з'єднання Брунніана так, що видалення одного кільця неминуче призводить до роз'єднання двох інших, але конструкція залишається незмінною при деформації без розриву. Наполягаючи на тому, що кільця Борромео – це більше ніж

метафора, Ж. Лакан накликав на себе критику. Так, А. Сокал і Ж. Брікмон стверджують, що аналогії між топологією і психоаналізом не виправдовуються ніяким обґрунтуванням. Це стосується і вживаних Ж. Лаканом математичних термінів («простору», «обмеженому», «закритому») [25, 33].

Одним із фундаментальних понять, які були введені Ж. Лаканом, є «стадія дзеркала». У віці від півроку до півтора років у дитини виникає перша самоідентифікація; саме в цей час вона починає впізнавати своє відображення в дзеркалі. Ж. Лакан пише: «Важливо [...] зрозуміти те, що відбувається на стадії дзеркала як ідентифікацію в усій повноті того сенсу, який несе цей термін в психоаналізі, тобто як трансформацію, що відбувається з суб'єктом при асиміляції ним свого образу» [13, 509]. Розробка і введення в психоаналітичну мову цієї стадії розвитку дозволили Ж. Лакану переглянути й істотно доповнити уявлення класичного психоаналізу про свідомість і несвідоме.

Уявне – це реєстр психіки, що утворюється на «стадії дзеркала». У перше термін був озвучений Ж. Лаканом на XIV Міжнародному психоаналітичному конгресі в Марієнбаді, який відбувся 3 серпня 1936 р. Це була його перша аналітична доповідь, текст якої, на жаль, не зберігся.

У доповіді «Стадія дзеркала і її роль у формуванні функції Я в тому вигляді, в якому вона з'являється нам в психоаналітичному досвіді», прочитаній на XVI Міжнародному конгресі з психоаналізу в Цюріху 17 липня 1949 р., Ж. Лакан формує основні положення цієї стадії. Він зокрема пише: «Стадія дзеркала [...] є драмою, чий внутрішній імпульс спрямовує її від неспроможності до випередження – драмою, яка фабрикує для суб'єкта, котрий піддався на приманку просторової ідентифікації, чергу фантазмів, що відкривається розмежованим образом тіла, а завершується його цілісністю, яку ми назвемо ортопедичною, і вбираючись, нарешті, в ту броню відстороненої ідентичності, чия жорстка структура і зумовить собою увесь подальший його розумовий розвиток» [13, 512].

Джерелом уявлень Ж. Лакана про «стадію дзеркала» були класичні експерименти Г. Геллапа з шимпанзе. Суть експерименту полягала в тому, що мавпі під анестезією наносили фарбу на деякі частини тіла, недоступні їй безпосередньому спостереженню, а саме на вуха і брови. Після закінчення наркозу шимпанзе надавалася можливість розглянути себе в дзеркалі. Якщо тварина намагалася усунути позначки, вважалося, що вона розпізнає дзеркальний образ як свій власний. Таким чином, це свідчило про проходження «тесту позначки». За аналогічних експериментів з дітьми, без використання анестезії, коли позначки наносилися в умовах відволікання уваги, встановлено, що діти (в межах норми) проходять тест зазвичай у віці від 12 до 22 місяців, з невеликим успіхом до 15 місяців і з переважним з 18 місяців. За результатами дослідження було зроблено висновки, що між проходженням тесту позначки і впізнаванням себе в дзеркалі є відношення тотожності: якщо істота здатна впізнавати себе, то вона проходить тест позначки, а це значить, що у неї наявна здатність до впізнавання себе. Таким чином, була запропонована гіпотеза про те, що розпізнавання себе в дзеркалі свідчить про сформованість *Я*-позиції і про наявність самосвідомості [3, 71–72].

Я, що формується, виявляється ні чим іншим, як уявною конструкцією, що виникає в психіці дитини. З одного боку, це веде до того, що на відміну від тварини, у людини стає дієвою гра уяви, що дозволяє їй не тільки у своєрідній формі досягти реальний світ, а й творити щось нове, в тому числі власне *Я*. З іншого боку, створене власне *Я* носить відсторонений характер дзеркального відображення, так що власний дзеркальний образ стає не просто уявним, а й ілюзорним.

У процесі подальшого розвитку дитини розуміння навколишнього світу і самої себе відбувається завдяки найменуванню тих чи інших об'єктів, тобто дієвості символічної функції мови, що надає створеним уявою конструкціям якогось єдиного цілого. Шляхом символічного порівняння тієї чи іншої

речі діяльність та інтереси дитини стають предметом її фантазій, а символізм як такий – основою її ставлення до зовнішнього світу, об'єктивно існуючої реальності.

При нормальному розвитку людини опосередковане символічною функцією *Уявне* сприяє досягненню *Реального*. Але можливий і такий результат, коли людина зростається з уявною конструкцією самої себе, в результаті чого *Уявне* не стикується з *Символічним*, відчужене *Я* сприймається за єдину реальність, а психіка заповнюється ілюзорними уявленнями як про навколишній світ, так і про саму себе [16, 95].

Аналізуючи роль і вплив уяви на свідомість, Д. Разєєв пише: «Уява є не просто "мистецтвом, глибоко прихованим в нашій душі", не просто "сліпою, хоча й необхідною, функцією душі", але виступає вирішальною здатністю, якій зобов'язане не тільки наше мислення, але і сам генезис свідомості» [20, 98].

Вперше належну увагу до проблеми фантазії приділив «батько наукової психології» В. Вунд. Розробляючи експериментальні методи вивчення свідомості, він доходить висновку, що фантазія не може слугувати зовнішньою, легко упізнаною ознакою. Вона – це щось живе і діє в глибинах свідомості, це комплекс різних функцій, що представляє труднощі не тільки для аналізу, який прагне розкласти його на окремі фактори і визначити їх взаємодію, а й для безпосереднього спостереження. В. Вунд вважає всі душевні явища, в яких проявляється творча діяльність, приналежними до сфери фантазії [4, 29].

Фантазія – це уявний сценарій, в якому у викривленому вигляді виконуються бажання суб'єкта. Фантазії можуть мати різні форми і виступати у формі усвідомлених або ж несвідомих фантазій. З. Фрейд, говорячи про роль фантазування в етимології неврозів, вважав реальними патогенні сцени дитинства (розповіді пацієнтів), але надалі відмовився від цього припущення. Детальний аналіз фантазій привів З. Фрейда до

думки про існування несвідомих схем, або «першофантазій», що виходять за межі свідомості і успадкованих генетично. У найбільш розгорнутому метапсихологічному визначенні фантазії З. Фрейд з'єднує її полярно протилежні аспекти. З одного боку, фантазії внутрішньо впорядковані і позбавлені протиріч. Фантазії використовують всі переваги системи свідомості, тому їх складно відрізнити від свідомих утворень. Але з іншого боку, фантазії несвідомі і позбавлені доступу до свідомості, а оскільки їх джерелом є несвідоме, то саме воно визначає їх долю. На думку З. Фрейда, фантазування – це та сфера, де дуже зручно зафіксувати механізм переходу між психічними системами (витіснення і повернення витісненого).

Одна з праць С. Жижека, «Чума фантазій», присвячена цій проблемі. Він пише: «... фантазія не просто реалізує бажання ілюзорним шляхом: скоріше, її функція в чомусь подібна до "трансцендентального схематизму" Канта: фантазія створює наше бажання, дає нам орієнтири; буквально, "вона вчить нас, як бажати". Роль фантазії, таким чином, подібна до нещасливої шийкоподібної залози в філософії Декарта, цим посередником між мислячою річчю (*res cogitans*) і річчю протяжною (*res extensa*)» [9, 40]. Отже, фантазія безпосередньо пов'язана з бажанням, являючи собою сценарії, видовища і послідовність сцен, в яких постійно присутній суб'єкт, котрий фактично грає свою роль не тільки як спостерігач, але і як безпосередній учасник. Фантазія як спосіб вираження бажання виступає місцем захисту, всі елементи якого пов'язані з бажанням, в якому спочатку присутня заборона.

Співвідношення і взаємодія реальності і фантазії – одна з ключових проблем розвитку людини. У свідомості особистості існують суттєві ментальні побудови, які знаходяться на кордоні реальності і багато в чому формують цю реальність. У сучасному психоаналізі вони називаються фантазмами. Треба зазначити, що слово «фантазм» – це неологізм, який активно використовується

у французькій психоаналітичній та постструктуралістській літературі. Як і багато психоаналітичних понять, цей термін визначається через дуже складний і неоднозначний зв'язок з іншими поняттями того ж роду [8, 95].

У праці Ж. Дельоза «Логіка сенсу» одна з глав має назву «Фантазм», в якій він виділяє основні характеристики фантазму.

1. Фантазм є результатом дій і страждань, тобто чистою подією.

2. Це позиція фантазма щодо *Его*, тобто ситуація *Его* в самому фантазмі.

3. Фантазм виражається в грі граматичних трансформацій [7, 275–280].

Р. Барт у праці «Сад, Фур'є, Лойола» описує ситуацію фантазма на прикладі творчості І. Лойоли. У засновника ордена єзуїтів *Я* постає то дедалі ширшим, то таким, що поступово звужується, то таким, що уявляється фантазматичними способами. Отже, це *Я* не можна уявити особистістю з наративної точки зору. На думку Р. Барта, І. Лойола постулював девіз розпливчатої присутності суб'єкта в образі, чим одночасно характеризується і фантазм, і ігнатіанське споглядання [2, 86–87].

Термін фантазм в психоаналізі Ж. Лакана, а пізніше в працях постструктуралістів виступає як продукт уяви, завдяки якому *Я* уникає примусової дії реальності, під якою розуміється не тільки зовнішня відносно свідомості предметно-речова реальність, але і внутрішня психічна реальність, яка надається в якості стійкого і незалежного ядра опору, яке дійсно реальне на тлі інших психічних феноменів.

На «стадії дзеркала», за Ж. Лаканом, дитина встановлює зв'язки між своїм організмом і реальністю через засвоєння образу свого тіла. Цей процес стає початком відчуження суб'єкта від себе самого, тобто суб'єкт пізнає себе не зсередини, а через зовнішній образ. Вимовивши «Це *Я*», дитина показує не на себе, а

звертається в бік дзеркального двійника. У даному випадку цей двійник є іншим (з прописної літери).

Цікавою є думка щодо стадії дзеркала П. Слотердайка. Він критикує стадію дзеркала Ж. Лакана як якийсь універсальний механізм, через який формується *Я*. Зокрема він пише: «За своєю інтенцією [...] теорема Лакана про стадію дзеркала є не що інше, як пародія на гностичне вчення про звільнення за допомогою самопізнання; відповідно до проблематичної моделі первородний гріх замінюється тут первородним обманом, причому так і не стає зрозумілим, як краще поступати з цим обманом – консервувати його або долати» [24, 553].

Що ж впливає зі «стадії дзеркала»? На думку Ж. Лакана, формування психіки здійснюється через перехід від «стадії дзеркала» до «едіпіальної стадії», що відповідає перетворенню уявного в символічне. Відмовляючись від уявного злиття з матір'ю, дитина допускає в ці стосунки батька (третя особа), розуміючи, що його ставлення до матері опосередковано ставленням її до батька. Будь-які стосунки між дитиною і матір'ю відзначені в тій чи іншій мірі стилем *Уявного*. Щоб стосунки набули символічного наповнення, необхідно посередництво третього персонажа, який грав би стосовно суб'єкта роль трансцендентального елемента, завдяки чому той міг би підтримувати об'єкт на певній відстані [14, 31]. Таким чином, замість уявного ототожнення з матір'ю виникає закон, який це забороняє. Ж. Лакан назвав його «Ім'я-Батька». Замість уявного володіння об'єктом відбувається розрив з ним, неможливість його досягнення і володіння. Реальна потреба, як і уявне прагнення до ідентифікації з Іншим, який підпорядковується обмежуючому впливу цього закону.

Ж. Лакан розглядав Едипів комплекс як поворотний пункт в гуманізації людства, як перехід від природного реєстра життя до культурного, до мови законів та організації. Едипів комплекс для Ж. Лакана – це передусім той момент, коли дитина починає

усвідомлювати свою відмінність від зовнішнього світу та інших людей, насамперед від матері і батька. Іншою специфічною рисою розуміння Ж. Лаканом сутності Едіпового комплексу в душі всієї ж лінгвістичної дебіологізації теорії З. Фрейда є те, що він відмовляється від його буквальної інтерпретації. Якщо у З. Фрейда батько виступає в ролі реального біологічного батька, то у Ж. Лакана він заміщається символом – «Іменем-Батька», тобто Ж. Лакан прагне вивести його за межі фрейдівського психосексуалізму. Таким чином, він переводить проблему в поле мови, підкреслюючи при цьому, що символ «Імені-Батька» набуває значення закону, оскільки при засвоєнні імені (прізвища) батька, у дитини нібито закінчується період невпевненості в особистості свого батька. Важливо відзначити, що Ж. Лакан концептуалізує Едіпів комплекс як лінгвістичну трансакцію, стверджуючи, що табу, яке накладається на інцест, може бути закріплене і відповідно виражене тільки лише через лінгвістичні категорії «батько» і «мати». Звідси і те значення, яке у нього набуває «Ім'я-Батька» і отримане ним значення не тільки для становлення людини як суб'єкта, але і як головного організуючого принципу символічного порядку.

Необхідно підкреслити, що для послідовниці Ж. Лакана, постструктураліста Ю. Кристєвої, питання полягає не в тому, як свідомість взагалі починає бути, а в тому, як починає бути дана конкретна свідомість, тобто свідомість завжди розглядається як історично й географічно окреслена проблема [10, 13].

Сучасні інформаційно-комунікаційні технології вносять свої корективи у встановлення відносин між *Уявним*, *Символічним* і *Реальним*. З формальної точки зору в організації цих відносин немає принципів відмінностей, оскільки віртуальний простір користувача Інтернету нагадує собою потенційний простір між дитиною і матір'ю. На символічному рівні це знаходить своє відображення в найменуванні однієї з важливих частин персонального комп'ютера – материнська плата. Екран

комп'ютера виступає тим дзеркалом, за допомогою якого той, хто спілкується у віртуальному просторі, знаходить у візуальних образах і в тій інформації, яку він про себе повідомляє, відображення власних бажань, які в силу тих чи інших причин не були задоволені в реальному світі. Якщо раніше його віддзеркалені первинні інфантильні образи супроводжувалися такою фантазійною діяльністю, завдяки якій створювався психічний світ Я, що характеризується ілюзорністю і розколотістю між внутрішнім і зовнішнім, то у віртуальному просторі завдяки технічним можливостям спілкування людина втрачає відчуття відокремленості від навколишнього світу. Ілюзорність і розколотість власного внутрішнього світу зникають по мірі того, як перебування у віртуальному просторі стає повсякденною і невідкладною потребою людини [16, 99].

На часі в кінематографі відбувається осмислення відносин між образом і ідентичністю, образом і ідентифікацією, конструювання уявного порядку на основі «стадії дзеркала». Яскравим представником даного напрямку є К.Метц, який намагається створити наукову теорію кіно і звертається до семіотики Ч. Пірса, Ф. де Соссюра і до психоаналізу Ж. Лакана. На цій «стадії дзеркала» відбувається проекція себе на своє власне відображення і ідентифікація з ним: немає дзеркала – немає ідентичності. Ця перша, уявна ідентифікація – основа для наступної ідентифікації, символічної. Ідентичність приходить ззовні. К.Метц ототожнює дзеркало з екраном: «фільм подібний до дзеркала». Але треба зазначити, що між дзеркалом і кіноекраном є вельми істотна відмінність: образ глядача на екрані не відображається. Так що ідентифікація в кіно не зовсім те ж саме, що ідентифікація з відображенням у дзеркалі. Глядач ототожнюється не з власним образом, а з актом осягнення цього образу: «глядач ідентифікується з собою як з чистим актом сприйняття», тобто, в підсумку, він ідентифікується з камерою, яка все бачить. Цей процес К.Метц і називає первинною

кінематографічною ідентифікацією. Вторинна кінематографічна ідентифікація здійснюється через візуальний контакт з його поглядом [17, 42].

Отже, протягом свого розвитку людина створює себе перед дзеркалом, приміряючи на себе різні ролі, бачить в собі різних людей і погоджується виконувати ці ролі, інтегруючи в собі їх різноманітність і звикається з ними. По мірі проходження людиною самоідентифікації в процесі свого історичного розвитку і в процесі набуття знань про своє тіло, дзеркало було для нього засобом і способом визначати свої кордони, окреслюючи свої контури, стаючи, таким чином, видимим і відмінним від інших. Ясність і чіткість відображення як фізичного явища, а так само наявність певної дистанції між віддзеркаленим «оригіналом» і його зображенням у дзеркалі дають можливість створення ілюзії і обману. Дзеркало змушує забути про те, що його поверхня – це перешкода, яка заважає бачити і сприймати реальність. Той, хто дивиться на себе, не може створити себе як «чисте, абсолютне видовище», тому що він є одночасно і суб'єктом і об'єктом, що розривається між тим, ким він є насправді, і тим, що він знає про себе. Людина усвідомлює, що між нею і її відображенням існує певна дистанція, але в той же час, продовжує ототожнювати себе зі своїм зображенням. Саме ця подвійна позиція призводить до внутрішнього конфлікту [19, 407, 409, 410].

Ж. Лакан у праці ««Я» в теорії Фрейда і в техніці психоаналізу» пише: «Те, чим користується Фрейд, починаючи з 1920 р, – це додаткові поняття, необхідні на той час для того, щоб зберегти принцип децентрації суб'єкта в недоторканності» [12, 19]. Невірні тлумачення ідей З. Фрейда, як вважав Ж. Лакан, призвели до появи нового напрямку в межах психоаналізу – *Его-психології* (Е. Гартман, Е. Глоувер, М. Малер, Р. Спітц, Е. Еріксон). В основі цього напрямку покладена ідея про «автономне *Его*». На відміну від класичного психоаналізу З. Фрейда і структурного психоаналізу Ж. Лакана, представники

цього напрямку вважають, що *Я* грає важливу і незалежну роль. При вивченні *Я* особлива увага приділяється питанням розвитку та адаптації особистості, її автономії і свободи, а також особливостям функціонування *Я*, взаємодії *Я* і потягів.

Зміщення вектора досліджень у бік свідомості викликало різку критику Ж. Лакана, який з притаманним йому пафосом заявив: «Пан Гартман, цей херувим психоаналізу, приніс нам благу звістку, яка дозволить нам, нарешті, спати спокійно, – звістку про існування автономного *Его*. Те саме *Его*, яке з моменту фрейдівського відкриття завжди розглядалося як джерело конфліктів, яке навіть будучи визнаним функцією реальності не переставало вважатися чимось таким, чиє підкорення протікає подібно підкоренню реальності, драматично, – несподівано повертається нам як якась центральна даність» [12, 19].

Пізніше Ж. Лакан робить остаточні висновки щодо ролі свідомості. Будь-яке послідовне і зв'язне уявлення про власне *Я* обов'язково передбачає чітке уявлення про уявну функцію власного *Я*, як єдності відчуженого від себе суб'єкта. Власне *Я* – це те, в чому суб'єкт не може визнати себе, не відмовившись від себе відчуженого. Він не може знайти себе, не скасувавши *alter ego* власного *Я* [14, 28].

Досвід суб'єкта завжди відділений від нього в часі, що і створює можливість для нескінченної гри його присвоєння та відчуження, для переінтерпретації власного *Я*. *Я* мінливе, *Я* змушене щоразу інтегрувати себе в часі. Засоби, якими *Я* заявляє про себе, цілком штучні. Отже, можна говорити, що *Я* – це ілюзія [5, 82]. Довіряючи «власному *Я*», ми помиляємося. Йдеться про помилку, яка носить структурний характер і обумовлена тим, що сам акт ідентифікації, який, здавалося б, виходить з суб'єкта, в певному сенсі суб'єкту не належить, так як несвідомо структурований «мовою Іншого». Вважаючи, що *Я*, яке генетично виникло як відповідь на запит Іншого, є його власним, суб'єкт робить помилку, а це призводить до того, що він плутає своє

справжнє бажання з бажанням Іншого. Це неспівпадіння утворює тріщину в суб'єкті. Слідом за Ж. Лаканом про наявність в системі «власного Я» тріщини так чи інакше буде говорити вся постмодерністська філософія. Якщо класична метафізика, як «метафізика тотожностей» (Ж. Дельоз) [28] або «метафізика субстанцій» (М. Фуко), конструювала *Его*-ідентичність, виходячи з передумови субстанційної тотожності суб'єкта, що дозволяло розглядати «власне Я» як об'єкт додатка раціональних процедур, то в постмодерністському дискурсі воно виявляється розколотим у серії парадоксів. І якщо філософія трансцендентальної суб'єктивності виходила з презумпції привілейованого доступу суб'єкта до своїх власних станів, то постструктуралістська «метафізика фантазма» (М. Фуко) усуває суб'єкт саме в якості чіткої, зрозумілої умови самої цієї можливості [21, 11].

У концепції Ж. Лакана фрейдистська теорія була істотно трансформована відповідно до маніфестації пріоритету мовної свідомості. Якщо в класичному психоаналізі З. Фрейда людська свідомість – це свідомість біологічної істоти, то Ж. Лакан цю свідомість дебіологізує, вважаючи, що тільки мова конститує людину як суб'єкта. Біологія, як вважає Ж. Лакан, віддзеркалюється для нас через мову, тому не має сенсу говорити про якесь тіло, яке передує мові. Несвідоме має відношення не до біологічної потреби, а до культури та соціалізації. Тому воно не хаотичне, як вважав З. Фрейд, а впорядковане і структуроване як мова.

Список використаних джерел

1. Автономова Н. С. Познание и перевод. Опыты философии языка / Н. С. Автономова. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 704 с. – (Humanitas).
2. Барт Р. Сад, Фурье, Лойола / Ролан Барт; [пер. с франц. Б. М. Скуратова]. – М.: Праксис, 2007. – 256 с. – (Серия «Культурная политика»).
3. Бескова И. А. Самость и самоосознание в когнитивном развитии человека / И. А. Бескова // Эволюция. Мышление. Сознание. (Когнитивный подход). – М.: Канон +, 2004. – С. 65–168.

4. Вунд В. Фантазия как основа искусства / Вильгельм Вунд; [пер. с нем. Л. А. Зандера, под ред А. П. Нечаева]. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. – 152 с. – (Из наследия мировой философской психологии).
5. Ганоцкая Н. В. Я и время. Основания темпоральной концепции Я / Н. В. Ганоцкая // Вопросы философии. – 2010. – № 2. – С. 73–83.
6. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Эдмунд Гуссерль; [пер. с нем. А. В. Михайлова; вступ. ст. В. А. Куренного]. – М.: Академический Проект, 2009. – 489 с. – (Философские технологии).
7. Делёз Ж. Логика смысла / Жиль Делёз; [пер. с фр. Я. И. Свирского]. – М.: Академический проект, 2011. – 472 с. – (Философские технологии).
8. Драгунская Л. С. Фантазмы и контрфантазмы в европейской культуре / Л. С. Драгунская // Человек. – 2011. – № 5. – С. 95–107.
9. Жижек С. Чума фантазий / Славой Жижек; [пер. с англ. Е. С. Смирновой]. – Х.: Издательство Гуманитарный Центр, 2012. – 388 с.
10. Кристева Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении / Юлия Кристева; [пер. с англ. А. Костиковой]. – СПб.: Алетейя, 2003. – 256с. – (Серия «Гендерные исследования»).
11. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / Жак Лакан; [пер. с фр. А. К. Черноглазова]. – М.: Издательство «Гнозис», 1995. – 192 с.
12. Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. Семинары. Книга 2 (1954 / 55) / Жак Лакан; [пер. с фр. А. К. Черноглазова]. – М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос», 1999. – 520 с.
13. Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я в том виде, в котором она предстает нам в психоаналитическом опыте / Жак Лакан // «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. – М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос». – С. 508–516.
14. Лакан Ж. Имена-Отца / Жак Лакан; [пер. с фр. А. К. Черноглазова]. – М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос», 2006. – 160 с.
15. Лейбин В. М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия / В. М. Лейбин. – М.: Политиздат, 1990. – 397 с.
16. Лейбин В. М. Роль информационно-коммуникационных технологий в изменении отношений между воображаемым, символическим и реальным / В. М. Лейбин // Вопросы философии. – 2011. – № 6. – С. 93–102.
17. Мазин В. А. Сновидения кино и психоанализа / В. А. Мазин. – СПб.: Скифия-принт, 2012. – 256 с.
18. Маньковская Н. Б. «Париж со змеями» (Введение в эстетику постмодернизма) / Н. Б. Маньковская. – М.: Институт философии РАН, 2005. – 220 с.

19. Мельшиор-Бонне С. История зеркала / Сабин Мельшиор-Бонне; [пер. с фр. Ю. М. Розенберг]. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. – 456 с.
20. Разеев Д. Н. Какое значение имеет воображение для сознания? / Д. Н. Разеев // Метафизические исследования. – 1998. – Выпуск 7. Сознание. – С. 98–110.
21. Разинов Ю. А. Я как объективная ошибка / Ю. А. Разинов. – Самара: Издательство «Самарский университет», 2002. – 260 с.
22. Руднев В. П. Язык и смерть (психоанализ и «картезианская философия языка XX века) / В. П. Руднев // Логос. – 2005. – № 5 (50). – С. 218–246.
23. Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения / Жан-Поль Сартр; [пер. с фр. М. Бекетовой]. – Санкт-Петербург: Наука, 2001. – 319. – (Серия «Французская библиотека»).
24. Слотердаjk П. Пузыри. Сферы. Микросферология. Т. 1. / Петер Слотердаjk; [пер. с нем. К. В. Лощевского]. – СПб.: Наука, 2005. – 688 с.
25. Сокал А. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна / А. Сокал, Ж. Брикмон; [пер. с англ. А. Косиковой, Д. Карлечкина]. – М.: «Дом интеллектуальной книги», 2002. – 248 с.
26. Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике / Фердинанд де Соссюр; [пер. с фр. Общ. ред., вступ. ст. и коммент. Н. А. Слюсаревой]. – М.: Издательская группа «Прогресс», 2000. – 280 с.
27. Федье Ф. Воображаемое / Франсуа Федье / Везен Ф. Философия французская и философия немецкая. Федье Ф. Воображаемое. Власть; [пер. с фр., общ. ред. и послесл. В. В. Бибикина]. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – С. 35–92.
28. Deleuze and psychoanalysis. Philosophical essays on Deleuze's debate with psychoanalysis [edited by Leen de Bolle]. – Leuven: Leuven University Press, 2010. – 160 p.
29. Grigg R. Lacan, language, and philosophy / Russell Grigg. – Albany: NY.: State University of New York Press, 2008. – 200 p. cm. – (SUNY series, insinuations: philosophy, psychoanalysis, literature).

Контрольні запитання та завдання до Розділу 2

Дайте відповіді на запитання

1. Проаналізуйте факти біографії З. Фрейда і позначте формування перших психоаналітичних ідей. Які сімейні обставини життя вплинули на становлення психоаналітичного мислення З. Фрейда?

2. Підготуйте матеріал щодо учнів та прихильників З. Фрейда. Як склалися стосунки між «батьком психоаналізу» і його найближчим оточенням?

3. Яке теоретичне навантаження в концепції З. Фрейда має термін «витіснене»?

4. Який зміст має поняття «Едипів комплекс», яке місце належить йому в структурі класичного психоаналізу?

5. Що таке фрейдомарксизм? Як відбулося переосмислення ідей класичного психоаналізу?

6. Виокремте та проаналізуйте «психоаналітичний аспект» у творчій спадщині П. Рікера, М. Фуко, Ж. Дельоза, Ф. Гватарі, Ж.-П. Сартра. Як наведені автори аргументують співіснування психоаналізу з екзистенціалізмом, феноменологією, структуралізмом?

7. Яке місце займає художня література в психоаналітичному мисленні Ж. Лакана? Як вплинув структурний психоаналіз Ж. Лакана на розвиток сучасної літератури, кіномистецтва, живопису?

8. Які нові поняття вводить Ж. Лакан, розробляючи власну версію психоаналізу?

9. Як співвідноситься фрейдівське «свідоме Я» з поняттям «Уявне Я», запропоноване Ж. Лаканом?

10. Поясніть трансформацію Едипового комплексу в класичному психоаналізі З. Фрейда в символічне утворення «Ім'я-Батька» в структурному психоаналізі Ж. Лакана.

Законспектуйте основні тези наступних праць:

1. Дельоз Ж., Гваттарі Ф. «Анти-Едіп».
2. Лакан Ж. «Стадія дзеркала і її роль у формуванні функції Я в тому вигляді, в якому вона з'являється нам в психоаналітичному досвіді».
3. Лакан Ж. «Функція і поле мови та мовлення в психоаналізі».
4. Лакан Ж. «Я» в теорії Фрейда і в техніці психоаналізу».
5. Сартр Ж.-П. «Уявне. Феноменологічна психологія сприйняття».
6. Фрейд З. «Тотем і табу».
7. Фрейд З. «Тлумачення сновидінь».
8. Фрейд З. «Я та Воно».
9. Фромм Е. «Велич і обмеженість теорії Фрейда».
10. Фромм Е. «Анатомія людської деструктивності».

РОЗДІЛ 3

ПСИХІКА В АНАЛІТИЧНІЙ ПСИХОЛОГІЇ

К. Г. ЮНГА

3.1. Основні положення психічної моделі К. Г. Юнга

Історію філософії важко уявити без імені Карла Густава Юнга, висловлені ним ідеї досі не втратили своєї гостроти. Спадщина К. Г. Юнга в цілому досліджується в сучасній науці дуже широко. Психоаналітична концепція К. Г. Юнга містить надзвичайно широкий спектр уявлень: від спеціально-наукових до філософських і світоглядних, становлячи собою матеріал, який довгий час буде слугувати об'єктом пильної уваги.

У Тавістокських лекціях, прочитаних в Лондоні з 30 вересня по 4 жовтня 1935 р., К. Г. Юнг робить спробу з'ясувати роль, місце і природу свідомості. Зокрема він пише: «Свідомість в значній мірі – продукт сприйняття й орієнтації в зовнішньому світі. Можливо, що вона локалізується в церебрумі (головному мозку – А. В.), який має ектодермічне походження, і, ймовірно, була органом чуття шкіри, в часи наших далеких предків. Свідомість виникла від цієї локалізації в мозку, в силу чого зберегла яскравість відчуття і орієнтації» [12, 290–291]. На думку К. Г. Юнга, «...свідомість по своїй суті є продуктом діяльності головного мозку; вона розкладає все на складові частини і здатна бачити все лише в індивідуальному вигляді» [7, 110].

З. Фрейд не виводить свідомість з чуттєвих даних, а виводить несвідоме зі свідомості, залишаючись на позиції раціоналізму. Постановка питання К. Г. Юнга протилежна фрейдівській. Річ, що з'являється в свідомості, спочатку не усвідомлюється, і її усвідомлення виникає з неусвідомленого стану. К. Г. Юнг вказує на те, що більшість головних функцій інстинктивної природи протікає несвідомо, тому свідомість, швидше за все, продукт несвідомого.

Але вже в праці «Нерозкрита самість (сьогодення і майбутнє)» К. Г. Юнг не такий категоричний у висловлюваннях про чільну роль головного мозку. На думку К. Г. Юнга, психіка є, з одного боку, епіфеноменом біохімічного процесу, що відбувається в мозку, а з іншого, суто особистою справою. Зв'язок з мозком сам по собі не може слугувати доказом того, що психіка є епіфеноменом, вторинною функцією, причинно пов'язаною з тим, що відбувається у фізичному субстраті біохімічного процесу [8, 80].

К. Г. Юнг вказує на те, що структура і фізіологія мозку зовсім не пояснює психічний процес. Психіка має специфічну природу, яку не можна звести до чого-небудь іншого. Як і фізіологія, є собою відносно замкнутим полем відчуттів, якому ми зобов'язані надавати особливого значення, оскільки вона містить одну з двох обов'язкових умов існування, а саме феномен свідомості. Без свідомості не було б ніякого світу, тому що світ існує для нас тільки в тій мірі, в якій його усвідомлено відображає психіка. Свідомість є передумовою буття. Психіка зведена в ранг космічного принципу, який і філософськи, і фактично ставить її в рівне становище з принципом фізичного буття. Носієм цієї свідомості є індивід, який не створює психіку за своїм бажанням, а навпаки, формується нею і вигодовується поступовим пробудженням свідомості під час свого дитинства [8, 81].

К. Г. Юнг говорить про те, що свідомість і несвідоме рідко доходять згоди щодо своїх змістів та їх тенденцій. За З. Фрейдом, таке неспівпадіння пояснюється тим фактом, що несвідоме прагне компенсувати або доповнити свідомість. К. Г. Юнг переосмислює фрейдівську формулу, вважаючи, що саме свідомість доповнює несвідоме, а не навпаки. Подібні відносини пояснюються наступними причинами:

1. Свідомість володіє порогом інтенсивності, змісту якого ще повинна досягти, тому всі занадто слабкі елементи залишаються в несвідомому.

2. Унаслідок того, що функції свідомості завжди володіють спрямованістю, вони нав'язують обмеження (які З. Фрейд називає

цензурою) усьому не поєднаному з ним матеріалу, в результаті чого цей матеріал занурюється в несвідоме.

3. Свідомість організовує поточний процес адаптації, у той час як несвідоме містить у собі не тільки забутий індивідом матеріал його минулого, а й усі успадковані поведінкові якості, складові структури розуму.

4. Несвідоме містить усі комбінації фантазій, які ще не досягли порогу інтенсивності, але з часом і при сприятливих обставинах проникають у свідомість. Це і пояснює комплементарну установку несвідомого стосовно свідомості [14, 85].

Оскільки структура психічного буття, як вважав К. Г. Юнг, містить дві фундаментальні сфери – свідомість і несвідоме, безпосереднє вивчення несвідомого не є можливим, і виражається воно свідомістю і в термінах свідомості. Свідомість – значною мірою продукт сприйняття й орієнтації в зовнішньому світі, але вона не складається цілком з чуттєвих даних. Засновник аналітичної психології заперечував також позицію З. Фрейда, який виводив несвідоме із свідомості. К. Г. Юнг ставив проблему протилежним чином: все, що виникає у свідомості, з очевидністю спочатку не усвідомлюється, і усвідомлення впливає з неусвідомленого стану.

У свідомості К. Г. Юнг виділив ектопсихічні та ендопсихічні функції орієнтації. До ектопсихічних функцій він відносив систему орієнтацій, що має справу із зовнішніми факторами, одержуваними за допомогою органів чуття. До ендопсихічних – систему зв'язків між змістом свідомості і процесами в несвідомому. До ектопсихічних функцій варто віднести: відчуття, мислення, почуття, інтуїцію. Якщо відчуття говорить, що щось є, то мислення визначає, чим є ця річ, тобто вводить поняття; почуття ж інформує про цінність цієї речі. Але тільки цими знаннями інформація про речі не вичерпується, оскільки не враховується категорія часу. Річ має своє минуле і майбутнє. Орієнтація щодо цієї категорії і здійснюється інтуїцією (коли безсилі поняття та оцінки).

Свідома сфера не вичерпується тільки ектопсихічними функціями. Її ендопсихічна сфера містить пам'ять, суб'єктивні

компоненти свідомих функцій, афекти, інвазії (вторгнення). Пам'ять дозволяє репродукувати несвідоме, здійснюючи зв'язок з тим, що стало підсвідомим, тобто витісненим. Суб'єктивні компоненти, афекти, вторгнення ще більшою мірою грають роль, відведену ендопсихічним функціям, будучи тим самим засобом, завдяки якому несвідомий зміст досягає поверхні [12, 320].

Центром свідомості в концепції К. Г. Юнга виступає *Я (Его)*. К. Г. Юнг визначив інше місце для *Я*, ніж те, яке відводив йому З. Фрейд. Він розумів *Я* як центр особистісної свідомості, який збирає розрізнені дані особистісного досвіду в єдине ціле, формуючи з них цілісне і усвідомлене сприйняття власної особистості. При цьому *Я* прагне протистояти всьому, що загрожує хисткій зв'язності нашої свідомості, намагаючись переконати нас у необхідності ігнорувати несвідому частину. К. Г. Юнг також підкреслював «обмеженість і незавершеність *Его*, його менший обсяг порівняно з особистістю в цілому. Хоча *Его* і пов'язане з такими речами, як особиста ідентичність, збереження, підтримка особистості, цілісність у часі, посередництво між свідомою і несвідомими реальностями, пізнанням і перевіркою реальності [6, 261].

Отже, *Я* – це своєрідний комплекс психічних факторів, який сконструйований з інформації про власне тіло, існування та з певних наборів (серій) пам'яті. *Я* володіє величезною енергією тяжіння, воно притягує як зміст несвідомого, так і враження ззовні. Усвідомлюється тільки те, що входить в зв'язок з *Я*. *Я*-комплекс виявляє себе у вольовому зусиллі. Якщо ектопсихічні функції свідомості контролюються *Я*-комплексом, то в ендопсихічній системі тільки пам'ять, і то до певного ступеня, знаходиться під контролем волі. Ще меншою мірою контролюються суб'єктивні компоненти свідомих функцій. Афекти та вторгнення і зовсім контролюються тільки вольовим зусиллям.

Чим ближче до несвідомого, тим менше *Я*-комплекс здійснює контроль над психічною функцією, тобто ми можемо наблизитись до несвідомого тільки за допомогою властивості ендопсихічних функцій не контролюватися волею. Матеріал,

який досяг ендопсихічної сфери, стає усвідомленим, визначаючи наше уявлення про себе.

Досліджуючи міфологічну і релігійну символіку, К. Г. Юнг у праці «Психологічні типи», дає наступне визначення свідомості: «Під свідомістю я розумію приналежність психічних змістів до нашого *Ego*, оскільки *Ego* відчуває цю приналежність. Свідомість є функція або діяльність, що підтримує зв'язок між психічними змістами і *Ego*. Свідомість для мене не тотожна з психікою, бо психіка здається мені сукупністю всіх психічних змістів, з яких не всі неодмінно пов'язані з *Ego*, тобто настільки віднесені до *Ego*, що їм властива якість свідомості. Є безліч психічних комплексів, з яких не всі за потреби пов'язані з *Ego*» [13, 624].

Я (Ego)-комплекс несе відповідальність перед якоюсь вищою субстанцією, яку К. Г. Юнг називає Самістю. «Самість – це не тільки центр, але також ціла сфера, яка охоплює і свідомість, і несвідоме; це центр особистості в цілому, тоді як *Ego* – це тільки центр свідомості» [9, 59]. Безпосередньо в житті Самість вимагає розпізнання і з'ясування, але помістити в обмежений простір свідомості можна лише якийсь фрагмент цієї всеохоплюючої цілісності. Тому взаємини *Я* і Самості є безперервним процесом. Цей процес несе в собі небезпеку до тих пір, поки *Я* не стане рухливим і здатним встановлювати межі. Безперервна в часі взаємодія *Я* і Самості включає процес їх взаємопідтримки [10].

Для розуміння потенціалів, закладених в особистості, ми повинні обговорити особливості несвідомого. Несвідома сфера знаходить відображення в своїх компонентах, які переходять поріг свідомості, серед яких К. Г. Юнг виділяє два шари. Перший містить матеріал особистісного походження, який отримав назву особистісного несвідомого чи підсвідомого розуму, що складається з елементів, які організовують особистість як ціле. Другий шар К. Г. Юнг назвав колективним несвідомим. Цей шар відокремлений від особистісного, і є абсолютно загальним, бо його зміст може бути знайдений всюди, чого не можна сказати про особистісний зміст. Колективне несвідоме становить

об'єктивно-психічне, а особистісне несвідоме – суб'єктивно-психічне. Особистісне несвідоме містить втрачені спогади, витіснені обтяжливі уявлення, чуттєві сприйняття, які були недостатньо сильні для того, щоб проникнути в свідомість, і зміст яких ще не дозрів для свідомості [11, 79].

Патерни, що заповнюють колективне несвідоме, були названі К. Г. Юнгом архетипами. Термін архетип був запозичений К. Г. Юнгом у Філона Олександрійського, Іринія Ліонського і Псевдо-Діонісія Ареопігита. Так, у працях «Про божественні імена» та «Про небесну ієрархію» Псевдо-Діонісія знаходимо роздуми про «всецілий архетип», який постає як певний споконвічний образ, що здатний створювати безліч відбитків. У даному випадку архетипи є формою Божественного розуму, стійкою, незмінною причиною речей. Архетипи безсмертні, а все що народжується і помирає, формується за їх зразком. Архетипи неможливо споглядати, але їх можна осмислити. Якщо у Псевдо-Діонісія Ареопігита архетип належить до небесної сфери, то у К. Г. Юнга архетипи сходять в безодню несвідомого [3, 79].

Еволюція теорії архетипів К. Г. Юнга пройшла три стадії:

1. 1912 р. – К. Г. Юнг говорить про первісні образи. Ці образи збігаються всюди і впродовж всієї історії повторюються мотивами.

2. 1917 р. – він обговорює тему безособистісних домінант (вузлових точок) в психіці, які притягують енергію і впливають на особисті дії.

3. 1919 р. – вперше був запропонований термін «архетип», К. Г. Юнг використав його для уникнення будь-яких припущень, ніби основним є сам зміст психічного явища, а не його несвідома і не представлена схема чи зразок. Отже, необхідно розрізняти архетип і архетипічний образ, який може бути таким, що реалізується або реалізувався людиною.

«Архетип» – це пояснювальний опис платонівського εἶδος. Це найменування є вірним, оскільки воно означає, що говорячи про зміст колективного несвідомого, ми маємо справу з

найдавнішими, початковими типами, тобто споконвіку загальними образами» [7, 98]. Під архетипом Юнг розумів структуруючі образи психічної діяльності, пов'язані з інстинктами, певну гіпотетичну сутність, яка не може бути представлена сама по собі і яка свідчить про себе лише за допомогою своїх проявів.

Як було сказано вище, поняття «архетип» тісно пов'язане з поняттям «ідея». Початковий образ – це щабель, попередня ідея, ґрунт його зародження. З нього розум розвивається через виділення конкретності, що притаманне споконвічному образу поняття, саме ідею, причому це поняття відрізняється від усіх інших тим, що воно не дається в досвіді, а відкривається як щось, що покладено в основі будь-якого досвіду. Перевагою споконвічного образу (архетипу) перед ясністю ідеї є його обдарованість життям. З одного боку, він характеризує той спосіб, яким енергетичний процес протікав «від століття до століття», відновлюючись і відтворюючи свій спосіб прояву. З іншого боку, він знову надає можливість закономірного перебігу цього процесу, бо робить можливим таке сприйняття або психічне осягнення ситуацій, завдяки якому життя може тривати далі. Отже, архетип є необхідним антиподом і водночас доповненням до інстинкту, який представляє певну дію, передбачає настільки ж осмислене, наскільки і доцільне сприйняття кожної даної ситуації. Сприйняття даної ситуації і здійснюється цим чином, апіорі, яке є у наявності.

Необхідно обговорити схожість, а також відмінність між «початковим образом» і «інстинктом». К. Г. Юнг дає дещо розширене визначення інстинкту як примушення, потягу до певної діяльності. Характер інстинкту притаманний кожному психічному явищу, яке відбувається не від вольового наміру, а від динамічного спонукання. Це не залежить від того, виникає це спонукання безпосередньо з позапсихічних джерел або воно обумовлене енергіями, які розряджаються тільки вольовим наміром. В останньому випадку – з тим обмеженням, що створений результат перевищує дію, цим наміром намічену.

Процеси, які колись у індивіда були свідомими, але з часом стали автоматичними, К. Г. Юнг не називає інстинктивними; автоматичні процеси, які проявляються тільки тоді, коли до них притікає енергія, яка їм невідома. В юнгіанській традиції архетипи є формами прояву інстинктів. Треба підкреслити, що між архетипами і інстинктами існує функціональна схожість, а відмінність полягає в об'єкті спонукання: в першому випадку – психічна реальність (як прояв несвідомого на тлі свідомого), у другому випадку – фізіологічна реальність (наприклад, рухові рефлекси, що виникають під дією психічних причин – міміка обличчя, що виражає радість і т. д.). К. Г. Юнг підкреслює: «Насилля над інстинктом або зневага до нього мають вельми хворобливі наслідки. Сумний стан свідомості в нашому світі виникає насамперед через втрату інстинкту. Чим більше людина підкорює собі природу, тим глибше стає її зневажливе ставлення до звичайних природних і випадкових явищ» [8, 103].

Архетип – це символічна формула, її необхідно розглядати через уявлення К. Г. Юнга про символ. Необхідно відзначити, що він розділяє символ і знак, символічне і семіотичне. Символ зберігає життєздатність до тих пір, поки він має значення. Що є символом, а що ні – залежить насамперед від установки, що розглядає свідомість. Згідно з К. Г. Юнгом, символ – утворення, яке має надзвичайно складну природу, тому що він складається з даних, котрі надаються всіма психічними функціями; внаслідок цього природа його ні раціональна, ні ірраціональна.

Порушуючи питання про онтологію архетипів, К. Г. Юнг відповідав на це наступним чином:

1. Архетип – це образ спільного колективного досвіду людства, тобто те, що об'єднує всіх людей, які жили, живуть і ще не стали жити.

2. Архетип – результат творчої роботи людського духу більшою мірою, ніж умови середовища.

3. Архетип є витвором свідомості, несвідомого і всіх чотирьох психічних функцій (мислення, почуття, відчуття й інтуїції). Оскільки К. Г. Юнг дотримувався релятивістської

позиції, то він не дав чіткої відповіді: чи архетипи потенційно знаходяться в генах, чи закладаються в ході соціального спілкування в період дитинства, чи архетипи даються нам зверху. У цьому випадку необхідно звернутися до палеопсихології, зокрема до поняття «містичної співучасті».

К. Г. Юнг був знайомий з роботами Л. Леві-Брюля, який увів термін «містична співучасть» (*participation mystique*) для позначення психологічного стану пращурів як тотожності об'єкта і суб'єкта. Конкретність первісного мислення і почуття утримує ці дві раціональні функції у сфері відчуття, тобто в сфері ірраціональних функцій. Найвище, куди підіймається первісне мислення – це неясні аналогії, найвище, куди підіймається первісне почуття – це фетишизм. Несвідоме індивіда з украй односторонньо розвиненою функцією володіє всіма ознаками *participation mystique*.

Отже, архетип – це психосоматичне поняття, що поєднує тіло і психіку, інстинкт і образ, основними характеристиками яких є автономність, несвідомість і нумінозність. Найважливіші виділені К. Г. Юнгом архетипи – це Самість, Тінь, Аніма, Анімус, Батько, Мати, Дитина.

Аніма і анімус (від лат. *Anima* і *Animus* – «життєве начало» або «душа» відповідно до жіночого і чоловічого родів). Дані терміни введені К. Г. Юнгом для позначення архетипічних образів, пов'язаних з жіночим і чоловічим родом. На думку К. Г. Юнга, несвідоме жінки істотно відрізняється від несвідомого чоловіка. Зокрема він пише: «Якби я спробував одним словом позначити те, [...], що характеризує анімус на відміну від аніми, то я міг би сказати тільки одне: якщо аніма створює *настрої*, то анімус – *думки*, і як настрої чоловіка з'являються на світ з темних глибин, так і думки жінок ґрунтуються на настільки ж несвідомих, апіорних передумовах. Думки анімуса дуже часто набувають характеру твердих переконань, похитнути які нелегко, або принципів, цінність яких здається незаперечною» [15, 235]. К. Г. Юнг пов'язував анімус з категоричними, жорсткими,

надмірно принциповими, спрямованими зовні рішеннями, а аніму – зі впливом емоцій, настроїв і спрямованістю всередину. Передбачається, що кожна людина втілює в собі елементи аніми і анімуса, в пропорціях, що не визначаються її статевою приналежністю. Так, в характері чоловіка може домінувати анімус, а може і аніма. Так як аніма і анімус позначають архетипічні образи, що укорінені в суспільній свідомості, то і їх зв'язок зі статтю знаходиться в суспільній свідомості, а не в біологічних особливостях людини, пов'язаних зі статтю.

Перше уявлення К. Г. Юнга про Тінь як про когось «Іншого», котрий несе в собі наші пригнічувані або нерозвинені характеристики, змішувалося з концепцією Тіні як архетипічної фігури, яка уособлювала Зло. Оскільки Тінь колективна, ми ніколи не зможемо дістатися до її межі. Навіть якщо звести в одне ціле всі наші особисті якості, властиві Тіні, все одно залишаються якості настільки чужі нам, що ми ніколи не станемо інтегрувати їх в нашу особистість. У несвідомому вони обов'язково будуть асоціюватися зі Злом, оскільки виходять далеко за межі нашого досвіду. Однак це не означає, що Тінь – це Зло. Навіть колективна Тінь, яка залишається після зведення воедино наших особистих «тіньових» якостей, не є Злом. Взаємозв'язок свідомості і несвідомого занадто складний, щоб його можна було розподілити за категоріями. Концепція Зла розроблялася К. Г. Юнгом протягом усього його творчого життя, він продовжував писати про неї й у своїх останніх працях.

Трикстер (англ. trickster – обманщик, спритник) – архаїчний персонаж ранньої міфології всіх народів світу. У фольклорі та релігії – божество, дух, людина або антропоморфна тварина, яка скоює протиправні дії або, у всякому випадку, не підкоряється загальним правилам поведінки. У переважній більшості міфів трикстер – «другий» творець світу; в певному сенсі він є комічним дублером культурного героя. До кінця ХХ ст. в філософії і культурології трикстер був визнаний одним з основоположних персонажів людської культури.

Трикстер – це колективний образ Тіні, сума всіх нижчих рис характеру людей. І оскільки Тінь існує завжди як складова частина особистості, колективний образ може служити її продовженням. Трикстер – це первинне «космічне» створіння божественно-тваринної природи: з одного боку, вище відносно до людини завдяки своїм надлюдським якостям, а з іншого – нижче по відношенню до неї через свою нерозсудливість і несвідомість. Він не належить і до тварин, так як занадто незграбний і позбавлений інстинкту. Ці недоліки є показниками його людської природи: людина не так добре пристосована до навколишніх умов, як тварина, і замість цього має перспективу набагато більш високого рівня розвитку розуму, засновану на жадобі знань, яка належним чином підкреслюється в міфах.

П. Радін, який ввів цей термін в науковий дискурс, дає йому таку характеристику. Трикстер одночасно постає як творець і руйнівник, котрий дає і котрий відрікається, брехун і жертва брехні. У нього немає свідомих бажань. Його поведінка завжди підпорядкована імпульсам, над якими він сам не владний. Він не знає ні добра, ні зла, хоча і несе відповідальність і за те, і за інше. Для нього не існує ні моральних, ні соціальних цінностей. Він керується лише власними пристрастями і апетитами [5, 7–8]. У художніх творах трикстери часто виступають у ролі антигероїв.

У більшості традиційних суспільств існує одна або декілька героїчних постатей. Існування образу героя в світових культурах наштовхнуло К. Г. Юнга на думки про те, що цей образ є універсальним архетипом. З точки зору К. Г. Юнга, традиційні міфи містять в собі певну психологічну реальність чи відображають певні психологічні процеси. Герой, за його уявленнями, втілює прагнення кожної особистості до досягнень і самопізнання. Тому сновидіння, в яких ми бачимо себе безстрашними героями, боремося з чудовиськами в фантастичних битвах, можуть відображати цілком земні баталії нашого повсякденного життя.

Як показав Е. Нойманн, архетипи пов'язані один з одним, і їх стадіальна послідовність визначає розвиток свідомості. Особистісна свідомість у ході онтогенезу повинна пройти ті ж архетипічні стадії, які визначають розвиток свідомості всього людства загалом. Протягом життя людина повинна пройти той же шлях, який до неї пододало все людство.

Розвиток свідомості через архетипічні стадії – це серія трансперсональних актів, динамічне саморозгортання психічної структури, яка тяжіє над історією людства і індивіда. Отже, можна говорити про те, що архетипічні стадії зумовлені несвідомим і лише розглядаючи колективну стратифікацію людського розвитку разом з індивідуальною стратифікацією розвитку свідомого, ми зможемо прийти до розуміння психічного розвитку загалом і індивідуального розвитку зокрема.

Для опису архетипічних стадій необхідно провести розмежування трансперсональних і особистісних психічних факторів. Особистісні чинники характерні для конкретного індивіда і не розділяються іншими, незалежно від того, свідомі вони чи несвідомі. Трансперсональні чинники є колективними і сприймаються як внутрішні структурні елементи. Трансперсональне не залежить від особистісного, оскільки останнє є більш пізнім продуктом еволюції.

Розвиваючи свою концепцію, Е. Нойманн підводить до явища, названого ним законом вторинної персоналізації. «Первинно трансперсональна сутність, яка спочатку за таку і приймається, під час розвитку стає особистісною. Вторинна персоналізація трансперсональної сутності в деякому сенсі є еволюційною необхідністю. Зв'язок *Его* з несвідомим і особистісного з трансперсональним визначає долю не тільки індивіда, а й долю людства [4, 7]. Отже, Вторинна персоналізація несе з собою стійке збільшення значення *Его* і особистості.

Стадію розвитку свідомості, коли *Его* ще не з'явилося як свідомий комплекс і напруга між системою *Его* і несвідомим відсутня, Е. Нойманн назвав уроборичною (плероматичною).

Уроборичною, бо в ній панує символ кругової змії. Цей символ висловлює тотальну недиференційованість походження всього з усього і знову входження в усе, залежно від усього і зв'язку з усім. Плероматичною, бо зародок *Ego* все ще перебуває в плеромі, тобто у «повноті» аморфного Бога, як ненароджена свідомість спить в первинному яйці, в блаженстві раю. Більш пізніше *Ego* вважає цей плероматичний стан першим щастям людини, тому що на цій стадії відсутні страждання, що приходять у світ тільки з появою *Ego* [4, 294–295]. Уроборос, первісна архетипічна стадія, яка є відправною точкою, є сприйняттям «на межі», будучи індивідуально і колективно доісторичною в тому сенсі, що історія починається тільки з суб'єкта, який здатний сприймати, іншими словами, коли вже існують *Ego* і свідомість. Первісна стадія, яка символізована уроборосом, відповідає стадії до-*Ego*, і точно так само, як вона передуює людській історії, так і в індивідуальному розвитку вона належить до стадії дуже раннього дитинства, коли зародок *Ego* тільки починає своє існування. Первинний стан, представлений як Уроборос, відповідає психологічній стадії в людській передісторії, коли індивід і група, *Ego* і несвідоме, людина і світ були так нерозривно пов'язані один з одним, що у відносинах між ними панував закон несвідомої тотожності [4, 285–286].

Е. Нойманн вводить нове поняття – центроверсія. Це вроджена тенденція цілого до створення єдності своїх частин і до синтезу їх в системи. Єдність цілого підтримується компенсаторними процесами контрольованих центроверсій, за допомогою яких ціле стає таким, що саме творить, розширюється системою. На більш пізній стадії центроверсія виявляє себе як направляючий центр з *Ego* в якості центру свідомості і з самістю в якості психічного центру. Під час допсихічної стадії центроверсія виступає як об'єднуюча тенденція [4, 294–295].

Викладаючи свою теорію становлення свідомості, Е. Нойманн вибрав дві лінії подання матеріалу: перша описує віддалення *Ego* від несвідомого і його становлення в процесі

еволюції людства. У другій же стверджується, що стадії розвитку свідомості в тому ж порядку проявляються протягом життя людини. Стадії розвитку свідомості розташовані в наступному порядку: 1. Уроборична (плероматична). 2. Великої матері. 3. Жахливої матері. 4. Героїчні стадії (кілька). Кожній стадії відповідає міф. Загалом, концепція Е. Нойманна є логічним продовженням ідей, висунутих К. Г. Юнгом. Сміливе припущення Е. Нойманна про розвиток свідомості через архетипічні стадії зроблене в 1949 р. і тому має деякі неточності.

Отже, ми можемо говорити про те, що свідомість і несвідоме не узгоджуються щодо своїх змістів і тенденцій. Відсутність цієї паралельності не випадкова, і пояснюється тим фактом, що саме несвідоме прагне компенсувати і доповнити свідомість, а не навпаки.

Свідомість, в силу своїх спрямованих функцій, нав'язує обмеження (З. Фрейд називав їх цензурою) усьому несумісному з ним матеріалу, в результаті чого цей матеріал тоне в несвідомому. Воно, в свою чергу, характеризується складною комбінаторикою фантазій, які з досягненням інтенсивності за сприятливих обставин проникають у свідомість. Несвідоме, таким чином, вміщує в себе як забутий індивідом матеріал, так і спадкові риси поведінки, що складають структуру розуму. Свідомості залишається організувати ментальний процес адаптації [11, 15].

І. Бєскова вважає, що колективне несвідоме не успадковується, культурні змісти не транслуються. Закладеними генетично можуть бути когнітивні стилі, переважні стратегії оперування інформацією, що можуть сприяти формуванню схем, структур сприйняття й репрезентації інформації, але не їх змістів.

У праці «Еволюція і свідомість: новий погляд» вона пише про те, що колективне несвідоме – це той зміст народжуваного людиною інформаційного світу, який є похідним від загальнолюдського в ньому; це те, що формується в результаті функціонування загальнолюдського в кожному конкретному

індивіді. Несвідоме і його компоненти формуються в процесі виконання організмом функцій, не підвласних свідомості. Ці суто фізіологічні процеси народжують свою частину несвідомих психічних змістів. Частина з них потрапляє в категорію колективного несвідомого (це змісти, що виникають в процесі природного функціонування тих аспектів фізіологічного, не контрольованих свідомістю, що властиві людині як виду), а частина – в категорію індивідуального несвідомого. Це змісти, які народжуються внаслідок тих процесів, що обумовлені особливостями кожного конкретного організму [1, 200–201].

Як зауважує А. Большакова, потрібно говорити про розмежування двох стадій в історії розвитку «архетипу»: перший, що виникає на первісній стадії – «біопсихологічний» архетип знаходить втілення в міфі (пов'язаний з первісними міфологічними уявленнями). Наступний «ноосферичний» (культурний) – в культурі, мистецтві. Отже, будь-який прояв архетипу припускає наявність доведеного «генетичного коду», який складається через взаємодію закріплених у національному менталітеті образів світосприйняття, прообразів минулого, того, що давно відбулося, і збереженого в сьогоденні в якості «відбитків» і «слідів» відповідних їм художніх образів, моделей, зразків. Останні виникають як повторювані, постійні складники в національних і світових літературах, і в культурі загалом. Уявлення про архетипи як про феномен колективного несвідомого, властивого тій чи іншій нації, співіснують зі «спеціалізованими» репрезентаціями архетипу, як похідними від первинного. А. Большакова підкреслює: «...ми можемо говорити про такий собі культурний [...] простір, сформований на основі єдиного “генетичного коду”, стихійно регульованих, інтенсивних процесів “культурного несвідомого” і “пам'яті культури”» [2, 55].

Напевно, ніхто більш проникливо не вдивлявся в глибину розколотості європейської душі і не зробив більш ретельного аналізу цього процесу, ніж К. Г. Юнг. Для нього сучасна людина – це не ізольований і самодостатній феномен, а ціле історії

світового процесу. Почавши зі спеціальних досліджень в галузі психіатрії, він поступово піднявся до вершин сучасної європейської філософії, намагаючись пояснити таємницю свідомості.

К. Г. Юнг удосконалив теорію відмінності між свідомістю та несвідомим, встановивши існування колективного несвідомого поряд з особистісним несвідомим. Для З. Фрейда несвідоме – це успадковане джерело аморальних і антисоціальних потягів. Для К. Г. Юнга – сфера, що включає спадщину минулого і ще невиявлені потенції майбутнього.

К. Г. Юнг визнає свідомість в якості попередньої умови для існування людства, так само як і для становлення індивіда. На думку К. Г. Юнга, і в свідомості, і в несвідомому присутні як елементи порядку, так і елементи хаосу. Хаотичність свідомості пов'язана з її схильністю до зовнішніх випадкових впливів. Хаотичність несвідомого виявляється в тому, що його внутрішня архетипічна структура може відрізнитися від особистісної та соціальної організації.

На відміну від З. Фрейда, який вважав свідомість історично недавнім утворенням, К. Г. Юнг схильний був допускати проблиски свідомості навіть у тварин. К. Г. Юнг вважає, що свідомість структурована, і здатна виконувати певні функції. Якщо З. Фрейд акцентував увагу на конфлікті між свідомістю та несвідомим, то К. Г. Юнг підкреслює їх взаємодоповнюваність, наділивши саме несвідоме компенсаторною функцією відносно до свідомості. На відміну від З. Фрейда, ототожнюється прогрес людства з поступовим посиленням свідомості за рахунок несвідомого. К. Г. Юнг вбачає основну тенденцію в зростанні їх гармонії (цілісності). Згідно з З. Фрейдом, несвідоме є сховищем первинних біологічних потягів і протистоїть свідомості як культурному, духовному прошарку. К. Г. Юнг вважає, що в несвідомому зосереджені і біологічні, і соціально-культурні структури. Свідомість здатна ухилятися від контролю несвідомого, певною свободою володіють і функції свідомості.

Список використаних джерел

1. Бескова И. А. Эволюция и сознание: новый взгляд / И. А. Бескова. – М.: Издательство «Индрик», 2002. – 256 с.
2. Большакова А. Ю. Архетип – концепт – культура / А. Ю. Большакова // Вопросы философии. – 2010. – № 7. – С. 47–57.
3. Михайлов А. Н. Архетипическая концепция К. Г. Юнга: попытка культурологической реконструкции / А. Н. Михайлов // Человек. – 2008. – № 6. – С. 77–87.
4. Нойман Э. Происхождение и развитие сознания / Эрих Нойман; [пер с англ. А. П. Хомика]. – М.: «Релф-Бук»; К.: «Ваклер», 1998. – 464 с. – (Серия «Созвездия мудрости»).
5. Радин П. Исследование мифов североамериканских индейцев с комментариями К. Г. Юнга и К. К. Кереньи; [пер. с англ. В. В. Кирющенко]. – СПб.: Евразия, 1999. – 288 с.
6. Сэмьюэлз Э. Словарь аналитической психологии К. Г. Юнга / Э. Сэмьюэлз, Б. Шортер, Ф. Плот. – СПб.: Издательская группа «Азбука классика», 2009. – 288 с.
7. Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного / Карл Густав Юнг // Архетип и символ. – М.: «Ренессанс», 1991. – С. 95–128.
8. Юнг К. Г. Нераскрытая самость (настоящее и будущее) / Карл Густав Юнг // Синхронистичность. Сборник. – М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 1997. – С. 53–120.
9. Юнг К. Г. Психология и алхимия / Карл Густав Юнг; [пер. с англ., лат. С. Л. Удовика]. – М.: «Релф-бук»; К.: «Ваклер», 1997. – 592 с. – (Серия «Актуальная психология»).
10. Юнг К. Г. Aion. Исследование феноменологии самости / Карл Густав Юнг; [пер. с англ., лат. М. А. Собуцкого]. – М.: «Релф-бук»; К.: «Ваклер», 1997. – 336 с. – (Серия «Актуальная психология»).
11. Юнг К. Г. О психологии бессознательного / Карл Густав Юнг // Очерки по аналитической психологии. – Мн.: «Харвест», 2003. – С. 3–142.
12. Юнг К. Г. Тавистокские лекции. Аналитическая психология: теория и практика / Карл Густав Юнг // Очерки по аналитической психологии. – Мн.: «Харвест», 2003. – С. 275–461.
13. Юнг К. Г. Психологические типы / Карл Густав Юнг; [пер. с нем. С. Лорие]. – М.: АСТ: МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 761, [1] с. – (Philosophy).
14. Юнг К. Г. Трансцендентная функция / Карл Густав Юнг // Структура и динамика психического. – М.: «Когито-Центр», 2008. – С. 83–110.
15. Юнг К. Г. Психология бессознательного / Карл Густав Юнг; [пер. с англ. под общ. ред. В. В. Зеленского]. – [2-е изд.]. – М.: «Когито-Центр», 2010. – 352 с.

3.2. К. Г. Юнг і філософії Сходу: паралелі та історико-філософське значення

Свідомість – дивне явище, яке існує і яке в той же час не можна схопити, репрезентувати як річ. Про свідомість не можна побудувати теорію ні у вигляді суміжного філософського поняття, ні у вигляді реального явища, яке можна описати психологічними та іншими засобами, свідомість не піддається теоретизації, об'єктивуванню. Будь-яка спроба в цьому напрямі неминуче закінчується невдачею. У міру наближення до неї, вона, як тінь, вислизає від дослідника. Тому в філософії залишається лише один засіб міркування про подібні явища. На думку М. К. Мамардашвілі, про свідомість можна говорити, тільки використовуючи опосередковану, непряму мову опису [7, 3]. М. Мамардашвілі першим змусив метафізику говорити російською мовою. Саме з серйозністю цього завдання було пов'язане занурення його філософії в стихію мови, що з психоаналітичної точки зору означає регресію до оральної стадії. Філософія стала для М. Мамардашвілі безперервним проникненням у стан думки, що не властиво європейській традиції [10, 260].

З. Фрейд вводить нову стилістику мислення. До З. Фрейда припускалося, що самосвідомість, або *Я*, виступає центром духовного і фізичного життя. Існує всесвіт нашої свідомості, і в центрі цього всесвіту – самосвідоме *Я*. Це нагадує геоцентричну систему, де Земля є центром, а оскільки Земля – це людська обитель, то вона і є людина. Земля – центр світобудови, за аналогією *Я* – навколо обертається весь Всесвіт. Тут закладено наступне посилення: те, що називається *Я*, має бути центром свідомого життя, через яке все реконструюється, і навколо нього обертається весь всесвіт свідомості, але такого центру не існує. Отже, це такий всесвіт свідомості, який не має центру *Я*, таким чином *Я* втрачає свою центральну позицію. Тому в історії філософії з'являється термін «коперніканська революція». Унаслідок «коперніканської революції» в астрономії, Земля була

позбавлена своєї привілейованої центральної позиції, центром виявилось Сонце. Термін «коперніканська революція» вжив І. Кант стосовно своєї теорії пізнання, а З. Фрейд застосував цей термін під час аналізу свідомості та в психоаналізі взагалі. *Я* позбавляється своєї центральної позиції, навколо якої обертався Всесвіт, – це і позначається у З. Фрейда терміном «коперніканська революція». З одного боку, ми прибираємо *Я* з центру, а з іншого – *Я* існує в якості центру, але існує в особливому значенні, як ілюзії *Я* або в якості конструкції, на якій кристалізуються інші, більш суттєві властивості. На думку М. Мамардашвілі, *Я* не є центром свідомості, свідомість у цьому сенсі не має центру, вона складається з різних шарів, ієрархій, рівнів, які переплетені, виражаються один через інший. Діяльність цих рівнів та їх взаємозалежність не є продуктом свідомої діяльності цього *Я*, вони самі взаємодіють, ієрархізуються і виражаються один через інший. При цьому ще народжується *Я*, але *Я* як особливий предмет, який не має онтологічного існування, але має смислове або символічне існування [8, 305–306].

Завдяки З. Фрейду в європейській філософії виникає тема, яка в ній існувала завжди, але існувала імпліцитно й була на поверхні забута. А саме тема, яка у свідомості зближує європейську думку зі східною, якій давно вже був відомий погляд на *Я* як на щось неіснуюче або як на ілюзію. У буддизмі *Я* не існує. І якщо воно існує в якості предмета, то є джерелом усіх бід, нещасть і хвороб людської психіки, і вся проблема духовного здоров'я полягає в тому, щоб зрозуміти, що *Я* не існує, тобто зруйнувати саму цю конструкцію [8, 307].

Варто зазначити, що діяльність К. Г. Юнга безпосередньо пов'язана з дослідженнями спадщини Сходу, з коментарями різного роду філософських текстів. Особливий інтерес для К. Г. Юнга мали буддистські та йогічні практики роботи зі свідомістю, завдяки яким він знаходив підтвердження своєї теорії колективного несвідомого й архетипів.

У працях, присвячених Сходу, можна виділити два підходи. Перший пов'язаний з позицією К. Г. Юнга щодо з'ясування

сутності філософії свідомості, як вона склалася на Сході, й виявлення відмінності її від європейської традиції. Друга особливість у тому, що ці праці К. Г. Юнга не монографічні, а супровідні – це вступи, передмови й коментарі. Такими є наступні праці: «До психології східної медитації», «Йога та Захід», «Про індійського святого», «Казковий світ Індії», «Психологічний коментар до Бардо Тходол», «Психологічний коментар до Тибетської книги Великого визволення», «Коментар до Таємниці Золотої Квітки», «Передмова до І Цзин», передмова до книги Д. Судзукі «Основи дзен-буддизму», коментар до праці П. Радіна «Трикстер. Дослідження міфів північноамериканських індіанців».

Для розуміння концепції свідомості К. Г. Юнга вважаємо за необхідне розглянути її основні відмінності від уявлень класичного психоаналізу.

1. К. Г. Юнг удосконалив теорію відмінності між свідомістю та несвідомим, встановивши існування колективного несвідомого поряд з особистим несвідомим.

2. Наділив несвідоме компенсаторною функцією відносно свідомості.

3. К. Г. Юнг визнав свідомість в якості попередньої умови для існування людства, так само як і для становлення індивіда.

4. Він уважав, що свідомість структурована, і здатна виконувати певні функції. Свідомість здатна ухилятися від контролю несвідомого, певною свободою володіють і функції свідомості.

5. На відміну від класичного психоаналізу, в якому поняття *Я* (*Ego*) і свідомість тотожні, К. Г. Юнг уточнив і розвів поняття *Я* (*Ego*), свідомість, несвідоме.

6. Свідомість і несвідоме визначаються як протилежності психічного життя.

К. Г. Юнг виділяє п'ять груп, які належать до змісту свідомості, і вісім функцій ектопсихічного і ендопсихічного походження. Зміст свідомості містить такі пункти:

1. Сприйняття, за допомогою якого ми бачимо, чуємо, сприймаємо дотиком і тим самим усвідомлюємо. Сприйняття є

взаємодією різних психічних процесів, які називаються мисленням, яке є відповідальним за визначення об'єкта.

2. Розпізнавання – це процес порівняння за допомогою пригадування. Внаслідок порівняння з образами пам'яті виникає знання.

3. Оцінка – процес, який супроводжується емоціями, внаслідок чого об'єкт сприймається позитивно або негативно.

4. Інтуїція або передбачення – процес, який слугує для сприйняття задіяних в ситуації можливостей.

5. Процеси волі і потягів, які можуть бути спрямованими і не спрямованими [23, 516; 525; 533; 540].

До ектопсихічних функцій він відносив систему орієнтацій, яка взаємодіє із зовнішніми факторами, отриманими за допомогою органів чуття. До ендопсихічних – систему зв'язків між змістом свідомості і процесами в несвідомому. До ектопсихічних функцій варто віднести відчуття, мислення, почуття, інтуїцію. Якщо відчуття подає сигнал, що щось є, то мислення визначає, що це за річ, тобто вводить поняття; почуття ж інформує про цінність цієї речі. Але тільки цими знаннями інформація про речі не вичерпується, оскільки не враховується категорія часу. Річ має своє минуле і майбутнє. Орієнтація щодо цієї категорії і здійснюється інтуїцією (коли безсилі поняття та оцінки).

Свідомість не вичерпується лише ектопсихічними функціями. Її ендопсихічна сфера містить пам'ять, суб'єктивні компоненти свідомих функцій, афекти, інвазії (вторгнення). Пам'ять дозволяє репродукувати несвідоме, здійснюючи зв'язок з тим, що стало підсвідомим, тобто витісненим. Суб'єктивні компоненти, афекти, вторгнення ще в значній мірі грають роль, відведену ендопсихічним функціям, будучи тим самим засобом, завдяки якому несвідомий зміст досягає поверхні свідомості [22, 320].

Для з'ясування концептуальних положень філософії свідомості К. Г. Юнга вважаємо за потрібне звернутися до

далекосхідної філософської традиції, а саме до класичного буддизму. Стосовно цього цікавою є концепція свідомості індійських йогачарів (одна із шкіл буддійської традиції махаяни, інша її назва віджняна-вада). Найбільш повно вона представлена в творах буддійського філософа Васубандху (IV-V ст.). Варто зазначити, що в пізній індійській, китайській та тибетській традиціях вчення Васубандху трактується як суб'єктивний ідеалізм і навіть як соліпсизм [1, 149]. Отже, його вчення виступає як радикальна філософська позиція, що характеризується визнанням власної індивідуальної свідомості як єдиної безсумнівної реальності і запереченням об'єктивної реальності навколишнього світу. А. Бейнорюс зазначає: «З позиції йогачара, свідомість є не субстанцією, на кшталт Атману в брахманістських системах (деяких школах веданти, вайшешики), а актом пізнання, в якому вона пізнає саму себе» [1, 154].

У буддизмі весь зміст свідомості класифікується за п'ятьма групами (скандхами) елементів, дванадцятьма джерелами свідомості і вісімнадцятьма класами елементів. П'ять скандх – це п'ять складників, необхідних для створення особистості, відповідно до феноменології буддизму. Іншими словами, сукупність п'яти скандх є *Я* індивідуума. Ці групи є класифікацією, в якій Будда підсумував всі фізичні і розумові явища існування, і зокрема ті, що здаються неосвіченій людині його *Его* або особистістю. Тобто народження, старіння, смерть тощо також входять в ці п'ять груп, що охоплюють в дійсності всю світобудову.

За скандхами розділяються елементи, що становлять емпіричну особистість, яка складається з п'яти скандх (елементів): чуттєве, відчуття, уявлення, вольові акти або інтенціональні установки та інші установки, обумовлені кармічними факторами, свідомість. Далі йде шість пізнавальних здібностей і відповідні їм пізнавальні об'єкти, які разом складають дванадцять «баз» пізнання. Шість здібностей, які сприймають органи чуття: зір, слух, нюх, смак, дотик, розумові здібності, і шість об'єктів, котрі можна побачити, почути,

понюхати, скуштувати, до чого можна доторкнутись та об'єкти мислення. Свідомість ніколи не з'являється одна, тому що вона є чистим відчуттям без змісту. Задля появи свідомості необхідна підтримка двох елементів: пізнавальної спроможності і відповідних об'єктів (чуттєвих або не чуттєвих). Отже, дванадцять «баз» пізнання – це всі елементи буття в шести суб'єктивних і в шести об'єктивних формах, які узагальнюються терміном «все» [3, 59–60].

Виділена К. Г. Юнгом ендопсихічна сфера, що виступає як несвідомий аспект змістів свідомості, через яку реалізується закладений в психіці потенціал людини, може бути зіставлена з четвертою скандхою буддизму, яка обумовлена кармічними факторами психічного досвіду і визначає долю людини. Буддійські дванадцять джерел свідомості (шість пізнавальних здібностей і шість відповідних об'єктів) та вісімнадцять класів елементів (шість здібностей, шість видів їх об'єктивних елементів і шість видів свідомості: те, що можна побачити, почути, відчути тощо) також знаходять паралелі зі структурою свідомості К. Г. Юнга. У його концепції сприйняття містить в собі пізнавальні здібності й відповідні об'єкти (того, що можна побачити, почути тощо). У класифікації К. Г. Юнга відсутній елемент «чистої свідомості» (п'ята скандха), тому що він присутній в системі аргіогі, тобто якщо свідомість позбавить його змісту і функцій, вона буде порожньою. У буддизмі і в концепції свідомості К. Г. Юнга є подібність у розумінні структури і функцій психіки, але відмінність у послідовності і способі викладу класифікації. При цьому можна говорити про подібність емпіричних форм свідомості, але не концептуальних основ. Ця схожість не говорить про запозичення К. Г. Юнгом положень буддизму, а вказує на те, що розроблена в буддизмі класифікація структури свідомості випередила відкриття сучасної західної філософії свідомості [6, 160].

Філософія свідомості буддизму обґрунтовувала свою теорію як шлях, за допомогою якого можна досягти духовного визволення і нирвани. К. Г. Юнг ніколи не переслідував мету кінцевого злиття з

несвідомим. Досліди занурення в несвідоме здійснювалися лише в терапевтичних та наукових цілях. К. Г. Юнг характеризує несвідоме як фактор позачасовий, котрий приховує в собі як матеріал, що має індивідуальне походження (індивідуальне несвідоме), так і матеріал, що містить залишки колективної пам'яті людства (колективне несвідоме). Обидва типи несвідомого входять до структури психіки. Буддизм постулює континуальність свідомості зовсім в іншому аспекті. Він не визнає «спільної пам'яті людства», а говорить лише про одиничний потік свідомості, комбінація складників якого постійно змінюється. Разом з тим, кармічний фактор, що визначає долю і характер, виступає як моральний результат минулого індивідуального досвіду, тобто як наслідок того, що колись сприймалося і здійснювалося індивідом [24]. У концепції свідомості К. Г. Юнга і в філософії свідомості буддизму існують певні подібності та відмінності. У системі К. Г. Юнга містяться окремі суперечності, тому, що він намагався обґрунтувати свою теорію на раціональних підставах. Визнання нескінченної континуальності свідомості не могло відповідати цим цілям, отже, єдино можливим виявилось визнання генетичного детермінізму свідомості у вигляді колективної пам'яті людства [5, 157].

Важливою що до цього є передмова К. Г. Юнга до «Тибетської книги мертвих». У цьому буддійському тексті подано докладний опис етапів, через які, згідно з тибетською традицією, проходить свідомість, починаючи з фізичного вмирання і до моменту наступного втілення, тобто реінкарнації. К. Г. Юнг підкреслює: «Східне уявлення про карму – це свого роду вчення про психічну спадковість, яка базується на гіпотезі про реінкарнацію, і, кінець кінцем, про позачасову сутність душі. Ані наша система знань, ані наш раціональний склад розуму не в змозі йти в ногу з подібними уявленнями» [20, 76].

Кінцева мета вчення К. Г. Юнга і тибетського буддизму полягає в духовному перетворенні. К. Г. Юнг визначає його як самореалізацію, повноту, тоді як для тибетських буддистів йдеться про Будду, просвітління на благо всіх істот. Згідно з цією

буддійською традицією, кожен індивід має потенціал, щоб стати Буддою, здійснити вище перетворення. Для буддистів, як і для К. Г. Юнга, прагнення до більш високої свідомості становить те, що існувало завжди. Для буддистів прагнення до стану Будди є квінтесенцією природи людини, в той час як для К. Г. Юнга мова йде про повноту, тобто цілісність. В обох випадках йдеться про тривалу подорож. У концепції К. Г. Юнга – це подорож без кінця, завжди унікальна, властива кожному індивіду, але яка може бути реалізована тільки в розумі. У тантричному буддизмі розум – це безмежна сила, здатна перетворити будь-яку подію в трансцендентальну мудрість, використовуючи його як засіб для досягнення просвітління. Ця сила закладена в самій людині, а не в якомусь іншому місці, вона не відокремлена від людини, але щоб її розпізнати, потрібен ключ до свідомості. Згідно з ученням тантричного буддизму, просвітління, а значить і звільнення може бути досягнуто тільки в поточному житті. Воно полягає в принциповій зміні нашого сприйняття реальності, в розвороті до найглибшого вмістилища свідомості, коли *Я* або самосвідомість спрямовує свою увагу до універсальної свідомості. Йдеться про інтуїтивний досвід нескінченного і про глобальну єдність всього буття [9, 107–108].

Провідний популяризатор дзен-буддизму, професор філософії Університету Отані в Кіото, член Японської академії наук Д. Судзукі одностайний з психоаналітиками (Е. Фроммом, К. Хорні, К. Г. Юнгом), проводячи спільні заходи з метою виявлення взаємозв'язків і подібностей між практиками дзен і психоаналізом. Він звертає увагу на те, як розквітає людська особистість при використанні цих підходів. Він регулярно відвідує конференції, присвячені діалогу західноєвропейської і східної філософій [13, 370]. Варто зазначити, що для ознайомлення з дзен-буддизмом і подальшою його асиміляцією європейським мисленням в 1951 р. Японію відвідала К. Хорні, а в 1957 р. Е. Фромм організував перший семінар з дзен-буддизму і психоаналізу, яким керував спільно з Д. Судзукі. Результатом

семінару стало видання праці «Дзен-буддизм і психоаналіз» (1960). К. Г. Юнг у передмові до праці Д. Судзукі «Основи дзен-буддизму» високо оцінює внесок автора в асиміляцію східних ідей на Заході. Зокрема він пише: «Важко підшукати таку форму, яка була б достатня для адекватного вираження подяки автору [...] за те, що він зробив Дзен більш прийнятним для розуміння Заходу і, по-друге, за той спосіб, за допомогою якого він досяг цієї мети. Східні релігійні концепції зазвичай настільки відмінні від наших західних, що при спробі точного перекладу (не кажучи вже про значення тих чи інших ідей), стикаються з такими труднощами, що при деяких певних обставинах їх зовсім краще не перекладати» [12, 5].

Розглядаючи взаємовідносини дзен-буддизму і психоаналізу, неможливо не звернути увагу на працю Ю. Еволи «Дзен і Захід». Вельми показовою є критика К. Г. Юнга Ю. Еволю за висловлювання про великі труднощі, пов'язані з асиміляцією Дзен на Заході. Ще більше обурила Ю. Еволу позиція К. Г. Юнга, який вважав, що тільки психоаналіз, більш того, психоаналіз, заснований на теорії вітального несвідомого, архетипів і процесу індивідуації, може досягнути Дзен. Ю. Евола пише: «...Юнг всерйоз вважає, що полеміка проти інтелекту, властива дзен, спрямована на трансформацію того, що в психоаналізі називається несвідомим, і це внутрішнє єднання і спонтанність, вироблені саторі (просвітлінням – А. В.), неможливі завдяки *Его*, коли воно, підкоряючись психотерапевтичній етиці психоаналізу, заспокоюється в почутті власної переваги і може прийти до згоди з успадкованим від давнини біологічним несвідомим» [15, 283–284].

Ю. Евола підкреслює, що несвідоме, як самотійна сутність, дзен-буддизму не відоме. Ідеалом дзен-буддизму є не з'єднання з гіпнотичним несвідомим психоаналізу, а знищення його за допомогою світла, яке повинне отримати доступ до глибинних сфер особистості за допомогою просвітління і пробудження.

Е. Фромм розглядає психоаналіз як один з інструментів подолання духовної кризи сучасної західної людини. У праці

«Дзен-буддизм і психоаналіз», розмірковуючи про подібність психоаналізу і дзен-буддизму, Е. Фромм підкреслює їх відмінності. Психоаналіз є науковим методом, який не має стосунку до релігії. Дзен-буддизм же, навпаки, (з позиції європейської культури), зі своєї теорії та методики просвітління виглядає містичним і релігійним. Психоаналіз – це лікування душевних захворювань, а дзен – шлях до порятунку душі. Як підкреслює Е. Фромм, загальна риса, притаманна дзен-буддизму і психоаналізу – це прагнення до благополуччя людини за допомогою вивчення її природи. Е. Фромм відзначає, що дзен-буддизм поєднує в собі індійське ірраціональне начало з китайською конкретністю і реалізмом, а психоаналіз – західний гуманізм і раціоналізм з одного боку, і романтичний пошук непідвладних раціональному осмисленню таємничих сил (як плід грецької мудрості та іудейської етики). Вивчення людської природи в теорії та перевтілення на практиці – основна риса, що об'єднує дзен-буддизм і психоаналіз [14, 97–98].

Загальною метою для дзен-буддизму і психоаналізу є усвідомлення несвідомого за допомогою спеціального тренування з боку свідомості. Метод дзен можна назвати фронтальною атакою на відчужене сприйняття за допомогою медитації і авторитету наставника. З іншого боку, психоаналітик робить щось подібне, він послідовно знімає раціоналізації пацієнта, поки у нього не залишається іншого виходу, окрім повернення в світ реальності зі світу фантазій в результаті глибинного усвідомлення і переживання того, що їм не усвідомлювалося раніше. Спільними елементами обох систем є і наполегливе утвердження незалежності від будь-якого авторитету, а також наявність наставника (ведучого), який сам пройшов через необхідний досвід, а тому може вести учня (пацієнта) до його мети. Важливим моментом є те, що ні психоаналіз, ні дзен-буддизм не є суто етичними системами. Вони не змушують людину вести добродійне життя за допомогою придушення «поганих» бажань, але вони припускають, що такі бажання нівелюються і зникнуть у світлі розширеної свідомості [11, 72–73].

Варто зазначити, що К. Г. Юнг знаходив паралелі між власною філософією і йогою, зокрема Кундаліні-Йогою, з символікою тантричної, ламаїстської йоги і даоської йоги. У праці «Йога та Захід» він пише: «Йога є чудовим методом злиття тіла і свідомості. Таке їх єднання навряд чи можна поставити під сумнів, і я охоче готовий це визнати. Тим самим створюються схильності, що роблять можливим інтуїтивне бачення, трансцендентуючи саму свідомість» [19, 228].

Згідно з К. Г. Юнгом, витоки психоаналізу – це науково заново відкрита стара істина. З. Фрейд і Й. Брейер свій новий метод психотерапії назвали античним терміном «катарсис». З давньогрецької *καθαρσις* – піднесення, очищення, оздоровлення. Катарсис – глибинне душевне очищення, центральний момент в античній драмі, який припускав емоційну розрядку.

Слово «катарсис» мало в давньогрецькій мові два конкретні значення. 1. Як культове очищення, спокутування провини, що досягається за допомогою певного ритуалу. 2. Усунення або полегшення хвороби завдяки лікарському засобу. В основу аристотелівського розуміння трагічного катарсису покладені його медичні знання, а також спостереження з практики екстатичних культів. «Катарсичні» ліки надають тілу зцілення, виганяючи з нього хвороботворну «речовину». І на такому ж принципі заснований древній грецький спосіб впливу на «екстатичний елемент душі», який гасить рух через рух, полум'яну душу – полум'яною піснею. Аристотель скористався медичним терміном, щоб за допомогою порівняння з патологічним тілесним явищем наочно роз'яснити патологічний душевний процес [2, 54]. Первинний метод катарсису в психоаналізі полягав в тому, що хворий за допомогою гіпнотичного впливу або без нього переміщується на задній план своєї свідомості, тобто в стан, який у східній системі йоги вважається станом медитації або споглядання. Але на відміну від йоги тут предметом споглядання є спорадична поява сутінкових слідів уявлень, будь то образи чи почуття, які відокремлюються

від невидимих змістів несвідомого, щоб хоча б тінню постати спрямованому всередину погляду. Таким чином, витіснене і втрачене знову повертається назад [4, 170].

Порівняння йоги та психоаналізу показує, що на відміну від йоги психоаналіз цікавить психопатологія. У його завдання не входить тотальна зміна психіки людини, а також вивчення її несвідомої сфери загалом. Інтерес для психоаналізу – це витіснений зі свідомості матеріал. Аналізуючи сни і застереження, психоаналітик прагне знайти ці витіснені змісти і вивести їх у сферу свідомості. Пригадування, часто хворобливе, конкретних травматичних подій грає центральну роль у лікуванні.

Йога робить відносним соціальне за своїм характером розмежування між нормою і патологією, тому що, в перспективі звільнення звичайний людський стан можна позначити тільки як патологію. Тому йога не цікавиться деталями біографій своїх адептів. Для йоги зміст несвідомого у різних індивідів – це успадковування від нескінченної кількості попередніх життів. Воно не містить жодних значущих індивідуальних відмінностей. Йогічний катарсис не є різновидом спогадів. У практиці йоги псевдо пам'ять не стільки просвітлюється і очищається від патогенних елементів, скільки розчиняється у своїй цілісності. Те, що приходить їй на зміну, можна позначити як остаточне забуття всіх земних речей [17, 251–252].

Розмірковуючи про можливість асиміляції йоги, К. Г. Юнг доходить до висновку, що розкол західного розуму із самого початку унеможлиблює її адекватне використання. Для європейця вона стає або суто релігійною справою, або чимось на зразок гімнастики, контролю над диханням. Таким чином, відсутня єдність природної цілісності, яка характерна для йоги. К. Г. Юнг зокрема пише: «Індієць ніколи не забуває ні про тіло, ні про розум, тоді як європеець завжди забуває то одне, то інше» [19, 228]. На думку К. Г. Юнга, духовний розвиток Заходу відбувався за зовсім іншим сценарієм, ніж на Сході, тому створилися несприятливі умови для застосування йоги.

Пройшовши свій шлях історичного розвитку, європейська свідомість настільки віддалилася від своїх коренів, що розкололася на знання і віру. Замість повернення до власної натури європеєць віддає перевагу системам і методам, що придушують в людині природу, яка заважає сучасній західній людині. Виходячи з цього, К. Г. Юнг вважає, що застосування східних практик представниками західної цивілізації може призвести до негативних наслідків, тому що їх психічні схильності зовсім інші, ніж у людей Сходу. К. Г. Юнг критично поставився і до теософії, вчення про богопізнання шляхом містичного сприйняття, через безпосереднє спілкування з Богом, констатує: «ми ще не цілком усвідомили, що теософія є любительською, воістину варварською імітацією Сходу» [18, 219].

К. Г. Юнг завжди дбав про те, щоб не виходити за межі доказових емпіричних фактів, спираючись на знання, а не на віру. Пошук свідомості може об'єднати досвід релігії і науки. Релігія, те, що єднає людину з Богом, співвідноситься з Еросом, з началом, яке пов'язує світ, з «співпричетністю». Наука, відмовившись від «співпричетності», віддала перевагу пізнанню. Таким чином, релігія орієнтується на Самість, а наука на Я (*Ego*). Можна допустити, що в основі релігії знаходиться Ерос, а в основі науки – Логос. На думку К. Г. Юнга, майбутнє стане синтезом науки і релігії, тези і антитези. Новий світогляд спиратиметься на спільне знання. Сліпа віра в науку, як в панацею, говорить про духовну незрілість і не відповідає потенціям гармонійно розвиненої людини. У цьому аспекті показовою є думка Е. Ф. Едінгера про сучасну алегорію традиційної ідеї, що набуття свідомості – це така ж нелегка робота, як і робота в виноградниках Господа, а також нова відповідь на одвічне питання про сенс життя [16, 54–55].

Свідомість не охоплює цілісності людини, тому що цілісність має в собі не тільки зміст свідомості, але і велику сферу несвідомого з невизначеними і розмитими межами. Свідомість міститься усередині цього цілого подібно меншому колу всередині більшого. Тому Я цілком може бути перетворене в

об'єкт, тобто існує можливість, що в ході розвитку людини в ній поступово сформується більш об'ємна особистість, яка поставить Я собі на службу [21, 60–61].

Незалежно від того, приймаємо ми основні положення філософії К. Г. Юнга чи ні, безсумнівно, він надавав духовним складникам людини вирішального значення, тим самим зробивши істотний вклад у вивчення свідомості та несвідомого.

Список використаних джерел

1. Бейнорюс А. Понятие «сознание-хранилище» у Васубандху / Аудриус Бейнорюс // История философии. – 2005. – С. 149–167.
2. Беляев М. М. «Катарсическая» предыстория психоанализа / М. М. Беляев // Катарсис: метаморфозы трагического сознания. – СПб.: Алетейя, 2007. – С. 51–65.
3. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов / Васубандху; [пер. с санскрита, введ., коммент., В. И. Рудого]. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 318 с. – (Памятники письменности Востока. LXXXVI. Bibliotheca Buddhica. XXXV).
4. Гуревич П. С. Расколотость человеческого бытия: [Текст] / П. С. Гуревич. – М.: Институт философии РАН, 2009. – 199 с.
5. Ефимова И. Я. Юнг и «Абхидхармакоша» Васубандху: некоторые параллели / И. Я. Ефимова // История философии. – 2004. – № 11. – С. 147–164.
6. Ефимова И. Я. Карл Густав Юнг и древнеиндийская философия сознания: Компаративистский анализ / И. Я. Ефимова. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. – 240 с.
7. Мамардашвили М. К. Сознание как философская проблема / М. К. Мамардашвили // Вопросы философии. – 1990. – № 10. – С. 3–18.
8. Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии / М. К. Мамардашвили. – М.: Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2010. – 584 с.
9. Моаканин Р. Психология Юнга и буддизм / Радмила Моаканин; [пер. с англ. В. А. Воробьева]. – Челябинск: Социум, 2010. – 160 с. – (Серия «Катарсис»).
10. Рыклин М. К. Сознание как пространство свободы / М. К. Рыклин // Мераб Мамардашвили. Сознание и цивилизация. Тексты и беседы. – М.: Издательство «Логос», 2004. – 259–267.
11. Старовойтов В. В. Психоанализ и религия / В. В. Старовойтов // История философии. – 2005. – № 12. – С. 63–88.

12. Судзуки Д. Т. Основы Дзэн-Буддизма / Дайсэцу Тэйтаро Судзуки // Дзэн-Буддизм. – Бишкек: МП «Одиссей», Гл. ред. КЭ, 1993. – С. 3–468.
13. Судзуки Д. Т. Основные принципы буддизма махаяны / Дайсэцу Тэйтаро Судзуки; [пер. с англ. С. В. Пахомова]. – СПб.: Наука, 2002 – 382 с.
14. Фромм Э. Дзен-буддизм и психоанализ / Эрих Фромм // По ту сторону порабащающих нас иллюзий: Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом. – М.: АСТ, 2010. – С. 97–146.
15. Эвола Ю. Дзэн и Запад / Юлиус Эвола // Антология дзэн. – СПб.: Наука, 2004. – С. 275–285.
16. Эдингер Э. Творение сознания. Миф Юнга для современного человека / Эдвард Ф. Эдингер; [пер. с англ. К. М. Бутырина]. – СПб.: Б&К, 2001. – 112 с. – (Серия «Библиотека аналитической психологии»).
17. Юлен М. Память и бессознательное в «Йога сутрах» и в психоанализе / Мишель Юлен // История философии. – 2000. – № 7. – С. 245–253.
18. Юнг К. Г. Проблема души современного человека / Карл Густав Юнг // Архетип и символ. – М.: «Ренессанс», 1991. – С. 203–222.
19. Юнг К. Г. Йога и Запад / Карл Густав Юнг // Архетип и символ. – М.: «Ренессанс», 1991. – С. 223–222.
20. Юнг К. Г. Психологический комментарий к «Бардо Тходол» / Карл Густав Юнг // О психологии восточных религий и философий. – М.: «МЕДИУМ», 1994. – С. 64–90.
21. Юнг К. Г. Символ превращения в мессе / Карл Густав Юнг // Ответ Иову. – М.: ООО Фирма «Издательство АСТ»; Канон+, 1998. – С. 5–88.
22. Юнг К. Г. Тавистокские лекции. Аналитическая психология: теория и практика / Карл Густав Юнг // Очерки по аналитической психологии. – Мн.: «Харвест», 2003. – С. 275–461.
23. Юнг К. Г. Психологические типы / Карл Густав Юнг; [пер. с нем. С. Лорие]. – М.: АСТ: МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 761, [1] с. – (Philosophy).
24. Waldron W. The Buddhist unconscious: the ālaya-vijñāna in the context of Indian Buddhist thought / William S. Waldron. – New-York: Rutledge Curzon, 2004. – 269 p. cm. – (Rutledge Curzon critical studies in Buddhism).

3.3. Психоаналіз і холістичне світобачення: синтез науки, філософії та релігії

У концепції К. Г. Юнга біполярність психіки є необхідною умовою для існування психічної енергії. На думку К. Г. Юнга, протилежності необхідні для будь-якої психологічної одиниці або процесу, тобто один полюс допомагає визначити інший. У його системі можна позначити наступні пари протилежностей: свідомість – несвідоме; особисте – колективне; раціональне – ірраціональне; екстраверсія – інтроверсія; *Его (Я)* – Самість. Він вважав, що психіці притаманний процес балансування протилежностей.

У системі К. Г. Юнга архетип Самості є цілісністю, яка охоплює свідомість і несвідоме. Оскільки несвідоме не володіє визначеними кордонами і в глибинних пластах має колективний характер, то між ним і несвідомим іншого індивіда неможливо з'ясувати відмінності [20, 59].

Термін «Самість» був обраний К. Г. Юнгом під впливом філософії Упанішад, які концентрують увагу на цілісності людини. Оскільки Самість має в собі поряд зі свідомими і несвідомі компоненти, вона проявляється в образі людських фігур або – як абстрактні символи.

Архетип Самості розглядався К. Г. Юнгом через призму різних символів. Головний із них – мандала, тобто архетипічний образ, існування якого простежується протягом багатьох століть і навіть тисячоліть. Х. Аргуелес пише: «Протягом усієї історії людства Мандала проявлялася як універсальний і незмінний символ цілісності, гармонії і перетворення. Вона являє характер майже усіх первинних інтуїтивних уявлень щодо природи реальності, тих уявлень, які визначають наше життя і притаманні кожному з нас» [1, 29].

Мандала – графічний символ, об'єкт концентрації під час медитації. Термін походить від слова «manas», що в перекладі з санскриту означає «розум» або, точніше, «речовина розуму».

Мандала – звичайний допоміжний засіб для медитації, поширений як в індуїзмі, так і в буддизмі, і особливо в такому напрямку цих двох релігійних систем як тантризм (тантритичний індуїзм і буддизм).

Мандалу зображали у формі магічного кола, яке уособлює собою давньоіндійське уявлення про зосередження всього сущого. Подібне пластичне утворення існує і в тибетському буддизмі, де фігура мандали має значення культового інструмента, підтримуючого медитацію. В алхімії мандала постає у вигляді чотирьох елементів, які розходяться один від одного. Найчастіше мандала характеризується колом або квадратурою кола. Якщо культові мандали виявляють обмежену кількість типових мотивів в якості свого змісту, то індивідуальні мандали мають необмежену кількість мотивів і символічних натяків. З точки зору К. Г. Юнга, в цілому мандала означає цілісність людини, її божественну сутність.

Центром свідомості в концепції К. Г. Юнга виступає *Его*. Він визначив інше місце для нього, ніж те, яке відводив йому З. Фрейд. К. Г. Юнг розумів *Его* як центр особистісної свідомості, який збирає розрізнені дані особистісного досвіду в єдине ціле, формуючи з них цілісне і усвідомлене сприйняття власної особистості. При цьому *Его* прагне протистояти всьому, що загрожує тендітній зв'язності нашої свідомості, намагаючись переконати нас у необхідності ігнорувати несвідому частину.

Взаємовідносини Самості та *Его* можна визначити як «рухоме і те, що рухає». Спочатку *Его* перебуває в злитті з Самістю, але згодом відокремлюється від неї. Щодо *Его* Самість займає домінуючу позицію. Функція *Его* – оскаржувати або виконувати вимоги цієї «структури». Отже, Самість виступає втіленням потенціалу особистості та усвідомленням його як цілісності. Це те, до чого треба прагнути, але те, що неможливо пізнати. К. Г. Юнг підкреслює: «Чим більш численний і значимий несвідомий зміст, асимільований в *Его*, тим сильніше *Его* наближається до Самості, навіть якщо це

наближення буде становити нескінченний процес» [23, 35]. У юнгіанській традиції вся еволюція індивіда розглядається з позиції його просування до Самості, як до прояву своєї справжньої, глибинної, чистої сутності.

Поняття Самості співвідноситься з «Образом Бога». У праці «Вступ до релігійно-психологічної проблематики алхімії» К. Г. Юнг вживає словосполучення «архетип образу Бога». Зокрема він пише про те, що інтимність відносин між Богом і душею заздалегідь не допускає яку б то не було недооцінку душі. Мова не йде про ставлення споріднення, але, в усякому випадку, душа повинна мати можливість відповідності сутності Бога, інакше взаємозв'язок ніколи не міг би бути встановлений. Ця відповідність і є [...] архетипом образу Бога» [19, 241].

Юнг уточнює: «... з точки зору психології абсолютно неймовірно, що Бог є просто "зовсім іншим"; тому що "зовсім інше" ніколи не може бути кимось сокровенно близьким душі, ким Бог якраз і є. Психологічно правильні тільки парадоксальні і антиномічні висловлювання про образ Бога» [19, 241].

Христос в якості Надлюдини є цілісність, яка перевершує емпіричну людину. Цілісність ця відповідає тотальній особистості, що виходить за межі свідомості, тобто Самості [22, 76]. Як було сказано, Христос як герой і боголюдина психологічно позначає Самість як проекцію цього найважливішого та центрального архетипу. Архетип самості функціонально виступає керівником внутрішнього світу – колективного несвідомого. Самість, як символ цілісності, є збігом протилежностей і тому містить світло та темряву одночасно. У фігурі Христа ті протилежності, які об'єднані в архетип, поляризовані в синові Бога, з одного боку, і в дияволі з іншого [24, 584–586].

Міф про героя представляє собою несвідому драму, подібну до притчі Платона про печеру. Герой, відрізняючись своїми богоподібними характеристиками, є архетипом Самості, його божественність підтверджує те, що Самість за своєю природою

божественна або володіє певною часткою в божественній участі. Для психології це істотна різниця: чи розглядається природа Самості у тому ж контексті, що і Отець Небесний, або ж вона представлена в схожій природі. Христос має ту ж саму природу, що й Бог. Але Христос, з позиції філософії К. Г. Юнга, є типовим проявом Самості. Вона виступає як «Образ Божий» і не може відрізнитися від нього емпірично. Герой є протагоністом, тобто поборником перетворення Бога в людину [24, 617–618].

Христос як релігійний символ відрізняється від Христа, який розглядається з психологічної точки зору. В той час, як психологічно він – це парадигма індивідуації, тому що прожив свою природу і долю до кінця, він не втілює досконалість, що підкреслюється в традиційній церкві. Таке формулювання призвело К. Г. Юнга до полеміки з теологами, які бачили в Христі лише позитивний аспект і розглядали зло як відсутність добра. Ще один аспект неповноти Христа для К. Г. Юнга полягав у відсутності жіночого елемента в зображенні Трійці, але втіленого в Діві Марії.

Треба зауважити, що спроба провести паралель між Самістю та ідеєю «Бога всередині нас» зустріла критику зі сторони представників класичного психоаналізу. Так, З. Фрейд звинувачував К. Г. Юнга в тому, що він опоганює психоаналіз «чорним брудом окультизму» і підміняє психоаналіз як науку метафізикою. Для З. Фрейда релігія уявлялася «загальнолюдським неврозом нав'язливості». Важливими доказами для нього були не тільки зовнішні, але і внутрішні подібності між відправленнями релігійного культу і ритуалами при obsесивно-фобічному неврозі (нав'язливі страхи), що набувають захисного характеру. Застосовуючи метод аналогій, З. Фрейд стверджував, що в основі неврозу і релігійного переживання покладено пригнічення природних інстинктів людини.

У роздумах З. Фрейда можна простежити положення про бінарну роль релігії як явища, що генерує невроз, і одночасно захист від нього. Е. Фромм, після того, як перевів марксистську

теорію релігійного відчуження на психоаналітичну мову, дійшов до концепції гуманістичної релігії майбутнього як вираження універсальної людської сутності.

Критично поставилися до ідеї Самості і мислителі, які працювали в контексті діалогу богослов'я та науки, звинувачуючи К. Г. Юнга в редукціонізмі і спробі зведення трансцендентності Бога до простого чинника психіки.

Наприклад, А. Пікок, хоча і сумнівається в достовірності ідей представників психоаналізу, тим не менше підкреслює, що напрям, представлений К. Г. Юнгом, може пролити світло на природу людини. Він впевнений, що ці ідеї повинні враховуватись сучасним богослов'ям [13, 276].

На думку М. Бубера, К. Г. Юнг має право говорити про образ Бога в психіці і мисленні людини, але не має права стверджувати, що Бога немає за межами самої психіки і мислення. Коли К. Г. Юнг переступає, згідно з М. Бубером, кордони дозволеного (як для психолога, так і для філософа), він цим показує вектор, направлений проти Бога, затверджуючи нову релігію – релігію Самості.

Але К. Г. Юнг зовсім не мав на увазі прирівнювання людини до Бога або «розжалування» Бога; він говорить про той парадокс, коли людина намагається охарактеризувати те, що перевершує можливості її розуму.

Згідно з К. Г. Юнгом, через Самість людина стикається з полярністю добра і зла, людського і божественного, профанного і сакрального. Трансцендентний Бог говорить з нами через наші образи Бога, і в той же час їх руйнує, тому жоден людський образ не здатен вмістити незбагненне Божественне. Виявляючись, ці образи можуть викликати у нас негативні почуття, котрі можуть призвести до відчуття пригніченості та фатальної безвиході. Самість може проявлятися у формі «інстинкту смерті»: смерть може приваблювати людину своєю тотальністю та непорушною єдністю – нумінозним почуттям.

К. Г. Юнг запозичує поняття «нумінозне» у Р. Отто, який вводить цей термін у праці «Священне». Нумінозне (от лат.

numen – божественне волевиявлення, знак божественної могутності) означає даність релігійного досвіду, пов'язаного з інтенсивним переживанням таємничої і страхітливої божественної присутності.

Р. Отто звертає увагу на те, що в багатьох мовах існують вирази, які абсолютно, а іноді переважно слугують найменуваннями страху, які є дещо більшими, ніж страх.

Старий Заповіт дуже багатий на ці паралелі. Давньоєврейське слово *hiq'disch* (страх) прирівнюється до священного. Особливо примітним тут є «*emat Jahvel*», тобто «страх Божий», який Яхве (Бог Отець) може послати в ролі «демонічної сутності», котра сковує людину. Цей «страх Божий» абсолютно ототожнюється з «*deīma ranikon*» (панічний жах) у греків.

Цей переляк, наповнений внутрішнім жахом, який не може навіяти ніяка істота, навіть найнебезпечніша та наймогутніша [10, 24].

З іншого боку, образи Самості можуть бути пов'язані з позитивними почуттями зцілення або благословення. Самість зображується у снах і образах як коло, мандала, кристал або камінь, або персоніфіковано (як королівське подружжя, божественна дитина або інші символи божественності). Крім Христа, такі великі духовні учителі як Мухаммед і Будда є також символами Самості. Отже, Самість належить до тієї образної структури, яка традиційно пов'язується зі сферою Божественного, виступаючи релігійним центром колективної психіки. Самість функціонує в психіці як творець протилежностей і посередник між ними, створюючи в психіці глибокі нумінозні символи, що вселяють тремтіння.

Обговорення терміна Самість знайшло відображення в працях австро-американського представника посткласичного психоаналізу Х. Кохута. Ним розроблявся новий напрям в психоаналітичній традиції – «психологія самості». На відміну від термінології К. Г. Юнга, Самість за Х. Кохутом – це особлива структура, що має психічну локалізацію. Самість є стійкою і

виникає внаслідок дії інстинктивної енергії. Всілякі прояви Самості можна знайти в кожному психічному феномені, а не тільки в *Воно*, *Его* і *Супер-Его*. Отже, Самість є змістом психічного апарату, але не є одним із психічних факторів [6, 467].

Процес просування до Самості К. Г. Юнг назвав індивідуацією. Термін індивідуація запозичений К. Г. Юнгом у А. Шопенгауера. Уперше вжив цей термін Г. Дорн, алхімік XVI ст.

Індивідуація – це спонтанний, природний процес у межах психічної субстанції, потенційно властивий всім людям, але більшістю не усвідомлюваний. Це процес дозрівання або розгортання, психічний еквівалент фізичного процесу росту і дорослішання. Варто зазначити, що в концепції К. Г. Юнга процес індивідуації – це не тільки базові описи того, як особистість формується і насичується змістом в дорослому віці, а й як відбувається в більшій чи меншій мірі акумуляція біогенетичних і психогенетичних формацій і культурного впливу. За К. Г. Юнгом індивідуація виштовхує свідомість і самореалізацію за межі того, на чому зупиняються нормальні процеси розвитку під керуванням генів, психіки і суспільства. Насправді індивідуація в дечому протилежна індивідуалізму, хоча на ранніх стадіях вона може містити в собі і нагадувати деякі аспекти останнього. Це психологічне виховання, що вимагає для просування вперед повної участі свідомої особистості. Індивідуація спрямована на те, щоб направити *Его*-свідомість за межі усталених особистісних рис, звичок і культурних установок (тобто характеру і особистості) до більш широкого горизонту саморозуміння і цілісності. До горизонту без особистісного, котре стикається з тим, що можна позначити як світова душа (*anima mundi*). К. Г. Юнг назвав це *opus contra natura* [15, 3]. Він описує процес індивідуації як п'ять стадій віддалення (інтеграції в свідомість) проєкцій архетипів. На першій стадії індивід ще не відокремлений від світу, тобто від суспільних очікувань щодо нього і від колективної моралі. На наступній стадії починається процес диференціації особистості: індивід усвідомлює себе,

порівнюючи з Іншим (носієм авторитету або, навпаки, негативних якостей). На третій стадії триває відсторонення від «колективу»: індивід порівнює суспільну мораль з власними етичними принципами. Четверта стадія – відчуження від світу, особистість виявляється здатною протиставити себе суспільству, внаслідок чого може опинитися в ізоляції. На п'ятій стадії (найбільшого наближення до Самості) повинна статися реінтеграція на основі вже тепер повного розпізнання індивідом своєї природи і природи суспільства. Стадії філогенезу, перенесені в онтогенез, – популярна за часів К. Г. Юнга природничо-наукова концепція, де ембріон – це наша свідомість, наше *Ego*.

Стає зрозумілим, що індивідуація – це процес з'єднання психічних змістів з *Ego*, в результаті якого народжується психічна субстанція свідомості, тобто втілення в людині Бога. Найхарактернішою рисою процесу індивідуації є боротьба протилежностей – *Ego* і несвідомого, власної особистості й «Іншого». Отже, щоразу, коли людина переживає внутрішній або зовнішній конфлікт, вона отримує можливість для подальшого розвитку свідомості. Успішне творче розв'язання конфлікту, що супроводжується почуттям задоволення і припливом життєвих сил, К. Г. Юнг називає «творенням» свідомості. «У процесі творення свідомості людину кидає з боку в бік, між протилежними станами і установками. Щоразу, коли *Ego* ототожнює себе з боку в бік у тій чи іншій парі протилежностей, несвідоме посідає протилежну позицію» [18, 16]. На думку К. Г. Юнга, людина, яка навчилася стримувати і примиряти протилежності (творити свідомість), досягає гармонізації та цілісної консолідації своєї особистості (наближається до реалізації Самості). Самість – внутрішній «Інший», психічний образ Бога, єдність протилежностей, – припускає остаточний синтез зовнішнього і внутрішнього, свідомого і несвідомого. В залежності від того, наскільки людина усвідомлює і реалізує Самість, треба оцінювати ступінь втілення в ній образу Бога.

Отже, можна виділити основні ознаки процесу індивідуації:

1. Метою індивідуації є розвиток особистості.
2. Процес індивідуації передбачає і включає колективні відносини, тобто він не може виникнути в стані ізоляції.
3. Індивідуація передбачає певну ступінь опозиції до соціальних норм, які не мають абсолютної цінності.

Досить критично поставився до ідеї Самості і В. Менжулін, який вказує на те, що весь процес індивідуації може бути зрозумілий як боротьба з нарцисизмом (риса характеру, що полягає у винятковій самозакоханості). Це породжує інфляцію особистості – стан, в якому людина відчуває будь-яке нереальне занадто високе (манія величі), або занадто низьке (депресія) відчуття своєї ідентичності. Свідомість у цьому випадку не здатна усвідомлювати нічого, крім власного існування. Вона не здатна навчитися у минулого, не здатна розуміти те, що відбувається зараз і не здатна робити правильні висновки відносно майбутнього.

Потім відбувається діалектичний процес, під час якого інфляція нібито усувається. Але архетип Самості, що з'являється на фінальній стадії індивідуації, цілком відповідає запитам нарцисичної грандіозності. В. Менжулін підкреслює негативні наслідки такої канонізації нарцисичної установки. Він вважає, що послідовники К. Г. Юнга, які серйозно сприймають цю систему мислення, опиняються в епіцентрі космогоністичного епосу і починають розглядати як традиції минулого, так і сучасну їм культуру як структуру і процеси своєї власної свідомості. Ця система спонукає їх зосередитись на нескінченних роздумах про самих себе, що негативно позначається на здатності до встановлення міжособистісних контактів і досягнення об'єктивності в розумінні релігій і культурних об'єктів минулого. Таке перетворення власних суб'єктивних переживань у набір універсальних правил і канонів, яким добровільно погоджуються слідувати інші люди, може призвести до негативних наслідків. В. Менжулін наполягає на тому, що детальний опис процесу індивідуації і стадій, які проходить особистість просуваючись до

цілісності, багато в чому є відбитком особистої боротьби К. Г. Юнга з його власним нарцисизмом [9, 127–128].

Для К. Г. Юнга Самість – це психічна тотальність. Її можна порівняти до давньоіндійського поняття «атман» або давньокитайського поняття «Дао». Самість це не що інше, як поняття, що виражає сутність людини. Усі перші прояви її душевного життя починаються в цій точці. Усі вищі й останні цілі зосереджуються в ній.

Як відомо, центральною ідеєю китайської філософії є «Дао». Це слово єзуїти переклали як Бог. К. Г. Юнг наполягає на тому, що цей переклад правильний тільки з точки зору західного мислителя. Інші переклади, наприклад, «провидіння» і подібні йому, є неточними. Р. Вільгельм переклав дане поняття як «сенси». К. Г. Юнг у праці «Синхроністичність: акаузальний об'єднуючий принцип» пише: «У нашому образі (способі) мислення таке положення займає причинність, але забиратися на ці панівні висоти вона почала всього лише двісті років тому і досягла їх завдяки впливу статистичного методу, та унікального успіху природничих наук з іншого, в результаті чого метафізичний погляд на світ став вважатися чимось непристойним» [21, 268–269].

Наприкінці свого життя К. Г. Юнг приходить до ідеї унітарного світу, Єдиного Світу або *Unus mundus*. Це поняття використовується К. Г. Юнгом, щоб підкреслити наявність внутрішнього зв'язку кожного пласту існування з усіма іншими пластами і існування трансцендентного або надприродного плану для координації окремих частин. Тіло і психіка є взаємопов'язаними і також взаємопов'язаними можуть бути психіка і матерія. У використанні терміну «Єдиний світ» можна провести аналогію між діяльністю несвідомого і тим, що відомо про субатомні частинки у фізиці. В обох випадках можна виявити взаємодію та взаємообмін розглянутих об'єктів, і в обох випадках виявляються зразки дії та ймовірнісні характеристики. Те, що теорія відносності говорить про плинність і «символічну» природу фізичного світу, можна порівнювати зі схожими характеристиками

внутрішньої психічної діяльності. Коли фізик визнає, що щось може бути і частинкою, і хвилею, то від нього вимагається прийняття в тій чи іншій мірі психологічної установки до своєї праці. Фізики шукають силу, що лежить в основі природного начала, ту силу, яка об'єднує електромагнетизм, ядерну енергію і гравітацію. Так само поняття «дія на відстані», згідно з яким дві окремі елементарні частинки діють у згоді, начебто кожна знає, що робить інша, можна порівнювати з теорією архетипів або з дією трансперсональної Самості.

Єдиний світ – це погляд на світ, який суттєво відрізняється від звичного пояснення. Увага тут зосереджується головним чином на відносинах, існуючих між «речами», а не на самих «речах», а в подальшому – на відносинах між відносинами. При цьому необхідно пам'ятати, що Єдиний світ – не спосіб, а підстава для спроб розпізнати сенс, а його розпізнавання вимагає залучення *Его* і особистої компетенції. Унітарний світ (можливо, світ, просякнутий божественним розумом) певною мірою є трансцендентним. Сьогодні говорять про «містицизм фізики» і про «внутрішній порядок», що лежить в основі фрагментації, яка осягається звичайною свідомістю [16, 131–133].

Основоположник англійського матеріалізму, пророк і ентузіаст технічного прогресу Ф. Бекон відкидає філософію як споглядання, уявляючи її як науку про реальний світ, засновану на досвіді пізнання. Якщо в античності і середньовіччі наука була засобом споглядання природи, більш глибокого осягнення речей, то Ф. Бекон вважає, що основна мета науки – приносити людям практичну користь, що виражено в його класичному висловлюванні: «Знання – сила». Цей афоризм прокреслив магістральну лінію розвитку новоєвропейської науки аж до нашого часу.

У праці «Афоризми про тлумачення природи і царство людини» Ф. Бекон, розмірковуючи про цілісність світу, доходить висновку щодо необхідності його поділу. Зокрема він пише: «... ми будуємо в людському розумі зразок світу таким, яким він

виявляється, а не таким, як підкаже кожному його розум. Але це неможливо здійснити інакше як розсіканням світу і старанним його анатомуванням. А ті безглузді і як би мавп'ячі зображення світу, які створені у філософіях вигадкою людей, ми пропонуємо зовсім розсіяти» [2, 74].

Раціоналіст Р. Декарт вводить у науковий ужиток поняття об'єкта і суб'єкта пізнання. Методом Р. Декарта стає постійний сумнів, у тому числі і в даних досвіду, яким довіряв Ф. Бекон. Створивши теоретичне підґрунтя для використання в науках про природу методів математики, Р. Декарт формує ідею природи як величезного «годинникового механізму». Картезіанський дуалізм склав методологічну базу нової науки, створивши каркас ще не вибудованої наукової будівлі. Ф. Бекон і Р. Декарт у загальних рисах завершують науковий переворот XV–XVII ст. Із цього часу нова наука з тріумфом крокує по Європі, практично не наштовхуючись на опозицію та опір.

Р. Декарт, розділивши свідомість і тіло, відійшов від аристотелівського уявлення про те, що бути свідомим – це значить бути живою істотою. Р. Декарт не поділяє позиції, згідно з якою машина не може мати свідомості. Так, тіло людини, згідно з Р. Декартом – складна машина, а принципи, за якими воно функціонує, не відрізняються від тих принципів, які керують роботою годинникового механізму. «Бути живим» визначається в термінах володіння теплом, теплою кров'ю, яка проводить тваринні душі. На думку Р. Декарта, для всіх рухів тіла, що не залежать від нашого мислення, достатньо розташування органів. А оскільки свідомість визначається як щось, що немає теплої крові, то Р. Декарт не бачить підстави вважати, що свідомість – це щось живе, у тому сенсі, в якому можна говорити про живе тіло.

Розрив концептуального зв'язку між свідомістю і життям, уявлення людського організму як складного механізму, призводить до тези про те, що свідомість не зобов'язана поєднуватися тільки з живим тілом. Таким же чином як свідомість поєднується з живим людським тілом, вона може

поєднуватися з механізмом, організованим інакше. Отже, позиція Р. Декарта відкриває шлях всіляким уявленням, згідно з якими машина може володіти свідомістю, тобто тим теоріям, які в другій половині XX століття розвивалися в межах функціоналізму і досліджень штучного інтелекту.

Останнім часом спостерігається повернення до цілісного, холістичного світогляду. Він встановлюється, з одного боку, самим природознавством в його прагненні досягти єдності, з іншого – науками про людину. К.Г.Юнг вважав, що безсилля свідомості приводить в рух несвідоме, як маніфестацію архетипічних символів, адже світ – не просто механізм, а психофізична єдність. Людина є не просто тілесною істотою, наділеною свідомістю, а тілесно-духовною єдністю.

Основні положення холізму зводяться до того, що елементи чого-небудь не можуть бути постійними та незмінними. Ціле і частини перебувають у взаємодії. Частини формуються цілим і пристосовуються до нього, причому це відбувається еволюційно, тобто відбувається послідовне ускладнення частин або взаємодіючих елементів з одночасним посиленням єдності, що їх зв'язує.

У спробах обґрунтування холістичного світорозуміння сучасна наука відходить від картезіанського дуалізму. Стає актуальною тема паралелізму психічного і фізичного. Назустріч один одному тут рухаються природознавство і психологія. Руйнування картезіанського дуалізму – це багатоаспектний процес, що містить і подолання розриву між суб'єктивним і об'єктивним, між матеріальним і ідеальним, між фізичним та психічним. У науці все більше вчених погоджуються з думкою про участь свідомості в світових процесах.

Холістична концепція світобудови бере до уваги ще один важливий аспект, розроблюваний зокрема І.Цехмістро. Він розглядає властивості світу як неподільного і нерозкладного на безлічі цілого. Для адепта холістичної філософії науки – це не абстрактна ідея, а експериментально виявлений факт, який

замість гіпотетичних і тих, що стали предметом дискусії А. Ейнштейна і Н. Бора, прихованих параметрів квантово-механічних взаємодій, визначає фізичну реальність ззовні, тому закономірно вимагає переходу від фізики до метафізики. Відзначимо, що само по собі це означає вихід до абсолютного знання і радикальне наближення до побудови адекватної (аж до абсолютної достовірності) картини світу.

І. Цехмістро зокрема пише: «... зведення свідомості до фізико-хімічних процесів змушує нас визнати, що поряд з фізико-хімічними процесами в свідомому стані мозку наявна деяка реальність – властивість або здатність, яка до них не зводиться і без якої немає усвідомленого сприйняття подій. Звідси випливає, що свідомість є реальна сутність, яка не змішується з фізико-хімічними засобами» [17, 340]. Філософ стверджує, що свідомість існує як щось чітке, відокремлене і не змішується з усією сукупністю фізико-хімічних процесів в головному мозку [17, 340].

Світ психіки і матеріальний світ – не дві роздільні сутності, вони тісно пов'язані одна з одною. Отже, ідеї К. Г. Юнга кидають виклик не лише психології, а й ньютонівським уявленням про реальність. Вони показують, що свідомість і матерія знаходяться в постійній взаємодії, впорядковуючи і формуючи одна одну. Ціле передує своїм частинам, воно не зводиться до суми частин, а є чимось більшим. Отже, ціле не може бути пізнане тільки виходячи зі складових його елементів. Ціле може зберегтися, навіть якщо його частини втрачаються чи змінюються. Неможливо ні вивести ціле з частин (механіцизм), ні вивести частини з цілого (гегельянство). Частини і ціле перебувають у відношенні полярності: ціле повинно розглядатися через призму складових його елементів, тоді як елементи – з точки зору цілого [3, 21–22].

Показовою є думка Дж. Полкінхорна про те, що найбільша загадкова подія космічної історії після Великого вибуху – це зародження свідомості. Отже, Всесвіт усвідомив сам себе за допомогою людства. Людина має свідомість, але не має жодного

фактичного уявлення про його походження. Сильний удар молотком по голові ясно покаже зв'язок між свідомістю і мозком, але що це за зв'язок – предмет нескінченних суперечок [14, 66].

К. Г. Юнг підтримував дружні стосунки і листувався з В. Паулі, лауреатом Нобелівської премії з фізики за 1945 рік. Більше того, ми можемо говорити про захопленість В. Паулі ідеями К. Г. Юнга, зокрема визнанням глибоких зв'язків між фізичними і психічними явищами. В. Паулі вважав, що в науці майбутнього реальність вже не буде «психічною» або «фізичною», а тією й іншою, або ні тією і не іншою. Йдучи далі К. Г. Юнга, він припустив, що зв'язок між свідомістю та несвідомим задовольняється принципом додатковості в тому сенсі, в якому використав це поняття Н. Бор. В. Паулі сподівався, що єдина картина світу, що існувала в XVII столітті і розкололася відтоді на дві гілки – раціональну та містико-релігійну, буде відновлена через подолання їх антитез. Він вбачав відповідності між психологічними і квантово-механічними поняттями, називаючи несвідоме «секретною лабораторією» [11, 312].

В. Паулі і К. Г. Юнг розробляють провокаційну концепцію, яка кидає виклик традиційним уявленням про причинність. К. Г. Юнг був переконаний в тому, що при поясненні фізичних подій наукове мислення перебуває під невиправданим тиском традиційних уявлень про причинність. К. Г. Юнг прийняв основні положення квантової фізики. А саме те, що квантова механіка підриває основи суворої причинності і нівелює її до рівня статистичного принципу, тому що у квантовій фізиці події пов'язані суто імовірнісним чином. Отже, К. Г. Юнг зробив сміливе припущення про те, що поряд з каузальним існує інший фізичний принцип, відповідно до якого виявляється статистичний зв'язок між тими подіями, які в іншому випадку розглядалися б як незалежні. Він назвав цей додатковий принцип синхроністичністю [4, 188].

К. Г. Юнг розглядає «синхроністичність» як психічно зумовлену відносність простору і часу. Він вважає, що відносно

психіки простір і час є «гнучкими» і «еластичними», і можуть бути зведені до майже непомітної точки, якби вони залежали від психічного стану й існували не самі по собі, тільки як «постулати» усвідомлюючого розуму. У погляді людини на світ, у первісних народів, простір і час були умовними величинами. Вони стали «жорсткими» концепціями тільки в ході ментального розвитку людини, а в основному завдяки введенню одиниць виміру. К. Г. Юнг пише, що простір і час самі по собі «ні з чого не складаються». Вони є умовними концептами, породженими діяльністю усвідомлюючого розуму щодо проведення чітких меж, які є непомітними критеріями опису поведінки рухомих тіл. Отже, К. Г. Юнг робить висновок про те, що їх походження психічне, що і стало причиною, через яку І. Кант почав розглядати їх як категорії а пріорі. Якщо простір і час – це усього лише властивості рухомих тіл, які створені інтелектуальними потребами спостерігача, тоді їх релятивізація за допомогою вмісту психіки не є чимось надзвичайним, а виявляється в межах можливого. Така можливість виникає, коли психіка спостерігає не зовнішні тіла, а саму себе [21, 213].

Фундаментальною особливістю світу, який описується квантовою фізикою, є його цілісність і взаємозв'язаність, що виходить за межі класичного детермінізму. Ідея цілісності і взаємозв'язку єдиного світу виражена у феномені Ейнштейна–Подольського–Розена. Він полягає в тому, що характеристики пари частинок (наприклад, спіні), що виникли при розпаді однієї частинки і рознесені в просторі на будь-яку відстань, при принципово не визначених вимірах їх станів взаємопов'язані.

Визначення напряму спіна однієї з частинок призводить до того, що синхронічно спіні іншої частки виявляється протилежним за напрямом, незалежно від відстані між цими частинками. Таким чином, феномен Ейнштейна–Подольського–Розена порушує фізичний принцип локальності (і причинності), згідно з яким події, що відбуваються в одній частині Всесвіту, не можуть безпосередньо впливати на події в іншій її частині.

А. Ейнштейн виразив проблему цілісності і взаємозв'язаності Всесвіту в метафорично гротескному питанні: чи впливає на Всесвіт, на процеси космогенезу те, що на неї дивиться миша? Уявлення про цілісність Всесвіту як такого, що є однією великою системою, де подія, яка сталася в одній його частині, може вплинути (не у плані класичної причинності, а як одночасний синхронний відгук) на те, що відбувається в іншій його частині, дає можливість говорити про можливі принципи, що лежать в основі механізмів такого загадкового феномену як синхроністичність [12, 64].

Ефект Ейнштейна-Подольського-Розена викликав суперечку між Н. Бором і А. Ейнштейном про інтерпретацію квантової теорії. Ця суперечка почалась в суто фізичному аспекті, а закінчилась аспектом суто філософським. А. Ейнштейн вважав, що копенгагенське трактування квантової теорії (Н. Бор, В. Гейзенберг) призводить до філософського позитивізму. Н. Бор, незважаючи на часто невдалу термінологію у викладі копенгагенської інтерпретації, також не сприймає позитивістської основи для своєї інтерпретації квантової теорії. А. Ейнштейн вказує на те, що проблема реальності тісно пов'язана з проблемою пізнаваності. У цьому сенсі А. Ейнштейн високо оцінив заслугу І. Канта, який показав безпідставність твердження про реальність зовнішнього світу без його пізнаваності. Оскільки явища мікросвіту проектується на макросвіт і проявляються в макроскопічних ефектах, то пізнаваність макроскопічних явищ забезпечує пізнаваність мікросвіту, і таким чином вирішується й питання про його реальність [8, 91–92].

Ефект Ейнштейна-Подольського-Розена полягає в тому, що квантові системи за своєю суттю нелокальні. Усі частинки, що коли-небудь вступали у взаємодію, належать одній хвильовій функції, яку можна позначити як глобальну хвильову функцію, що містить величезне число кореляцій. У квантовій фізиці здійснюються спроби знайти хвильову функцію для усього Всесвіту. У межах цієї схеми доля будь-якої цієї частинки

невід’ємна від долі космосу загалом. Це твердження треба розуміти не в тривіальному сенсі, коли ця частинка може піддатися дії з довкілля, а тому, що сама її реальність переплетена з реальністю всього Всесвіту.

Про схожість між квантовою фізикою, східними філософіями і містицизмом першим заговорив один із засновників квантової фізики Н. Бор. Побачивши паралелі, він визнав, що розвиток фізики змінив ставлення до проблеми пояснення, що нагадує східну мудрість: у пошуках гармонії не треба забувати, що в драмі існування ми є і глядачами, і акторами одночасно. У цьому контексті він згадує Будду і Лао Цзи. У 1947 р. після нагородження данським орденом Слона, Н. Бор придумав собі герб, одним з елементів якого був символ «інь» і «янь». Як не дивно, але Н. Бор наполягав на тому, що він використовував символ просто для ілюстрації, а також на тому, що містицизм далекий від справжнього духу науки.

Ідея цілісності світу і людини присутня у фізиці відомого космолога Д. Бома, який писав, що частинки постають безпосередньо зв’язаними так, що їх динамічні стосунки непереборним чином залежать від стану всієї системи. Згідно з Д. Бомом все, в тому числі свідомість і матерія, активно впливає на ціле, а за допомогою цілого – на всі складники. Д. Бом передбачав, що кожна просторово-часова ділянка світу містить в собі весь порядок Всесвіту, в тому числі минуле, сьогодення і майбутнє. Кожен сегмент (подібно до голограми) має в собі інформацію про цілий збережений об’єкт, кожна ділянка сприймаючого нами – повну інформацію про структуру Всесвіту. У цій холистичній концепції абсолютно все, в тому числі думки і вчинки, з’являються з єдиної основи. Це, на думку Д. Бома, призводить до того, що будь-які зміни в будь-якій частині світу неминуче призводять до відповідних змін у всіх інших його частинах.

К. Г. Юнг, використовуючи гностичний термін «плерома», визначив «місце» за межами просторово-часових уявлень, в якому згасають або вирішуються всі протиріччя між протилежностями. На відміну від цілісності і індивідуальності,

плерома виступає як даність, а не досягнення. Властивий плеромі стан «єдності» відрізняється від цілісності, що виникає в результаті поєднання протилежних елементів особистості (свідомості і несвідомого). Проте умова цілісності, разом з багатьма іншими містичними станами, може бути прийнята як апперцепція плероми. Необхідно відзначити, що плерома в інтерпретації К. Г. Юнга співвідноситься з тим, що Д. Бом називає «заплутаним» або «згорнутим» порядком реальності, який лежить усередині, нижче і позаду реальності, яку ми сприймаємо в звичайному сенсі [16, 169–170].

Аналізуючи еволюцію фізики, К. Копєйкін говорить, що фізика Античності і Середньовіччя встановлювала «поверхневу», «очевидну», аналогічну відповідність між зовнішнім і внутрішнім світом, якщо класична фізика приходила до цієї відповідності за допомогою співвідношення елементів Всесвіту, які відокремилися експериментально, з раціональними математичними структурами свідомості. Сучасна фізика просунулася ще «глибше» і тому більш повне розуміння природи як мікро-, так і макро-фізичного світу можливе лише за умови глибшого пізнання природи нашого внутрішнього світу – світу психічного, за умови відтворення в науковому знанні загального виміру, що поєднує зовнішній і внутрішній світ людини. Це дозволить наблизитися до побудови цілісної картини світу, який посприє побудові нової наукової парадигми, що буде відповідати за своїми інтеграційними масштабами цілісному світогляду людини третього тисячоліття і надасть можливість для діалогу гуманітарного, і природничо-наукового, і богословського знання [5, 50–51]. Так, К. Копєйкін пише: «Пізнання мікроструктури космосу дозволило отримати доступ до колосальної енергії – енергії атомного ядра, наділеної воістину містичною силою. Пізнання мікроструктури олама (світ, всесвіт – А. В.) може надати доступ до величезної психічної енергії «ядра» людської душі, сила якої анітрохи не менше, ніж енергія розщеплювання атома» [5, 57–58].

Ідеї К. Г. Юнга були розвинені в трансперсональній психології. Трансперсональна психологія набуває філософського звучання, тому що вона спрямована не на вивчення окремих проявів психіки людини а на спробу прийняти природу людини в широкому світоглядному контексті. Трансперсональна психологія набуває статусу нової філософії людини. На думку В. Налімова, відмінними рисами нової філософії є:

1. Трансперсональна психологія робить акцент на безпосередньому експериментальному вивченні позаособистісного, тобто трансперсонального стану свідомості.

2. Даний напрям виділяє медитацію як метод вивчення, який не можна звести до прийнятого в західній науці емпіризму і логицизму.

3. Трансперсональна психологія інтегрує в собі як досвід, досягнутий релігіями минулого, а саме всі варіації буддизму, в тому числі дзен-буддизм і тибетський буддизм, а також індуїзм, суфізм, даосизм і деякі теоретичні уявлення сучасної теоретичної фізики. У своїх експериментальних дослідженнях трансперсональна психологія використовує і деякі прийоми нейрофізіології.

4. Трансперсональна психологія – це не замкнута на своїх проблемах академічна діяльність, а серйозно соціально зорієнтована активність. Її представники порушують питання про пошук нових форм існування культури, а в самій культурі – ті питання, що стосуються гармонізації стосунків усередині колективів, заснованих на новому розумінні сенсу і сутності життя.

5. Трансперсональна психологія позбавлена замкнутості, що є типовою для західноєвропейської філософії, а особливо для німецької філософської думки [7, 105; 106; 108]. Отже, трансперсональну психологію можна охарактеризувати як прагматично зорієнтований філософський напрям, інтегруючий досвід розуміння людини та свідомості на Сході і деякі ідеї та методи сучасної науки. Основні положення трансперсональної психології не залишаються осторонь і від західної філософської думки і від глибинних уявлень християнської філософської (гностичної) і містичної думки.

Враховуючи вищевикладене, можна стверджувати, що сучасна наука, підійшовши до власної межі, яка покладена нею самою відповідно до її головного принципу – дуалістичного протиставлення фізичної і психічної реальності, – поступово приходить до заперечення класичної ідеї про можливість аналізувати світ за окремими і незалежно існуючими частинами. І далі – до необхідності метафізики і філософії взагалі, збагачуючи новим змістом стародавню ідею про неподільну цілісність світу.

Список використаних джерел

1. Аргуэлес Х. «Мандала» / Х. Аргуэлес, М. Аргуэлес; [пер. с англ. О. В. Сафронова]. – М.: «Благовест», 1993. – 128 с.
2. Бэкон Ф. Афоризмы об истолковании природы и царстве человека / Фрэнсис Бэкон // Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – С. 12–79.
3. Гуревич П. С. Проблема целостности человека: [монография] / П. С. Гуревич. – М.: Институт философии РАН, 2004. – 178 с.
4. Дэвис П. Проект вселенной. Новые открытия творческой способности природы к самоорганизации / Пол Дэвис; [пер. с англ. Д. Воробьева]. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. – 254 с. – (Серия «Богословие и наука»).
5. Копейкин К., прот. *Harmonia mundi*: от Пифагора до Паули / прот. К. Копейкин // Метафизика. – 2012. – № 1 (3). – С. 39–59.
6. Лейбин В. М. Постклассический психоанализ. Энциклопедия. Т. 2 / В. М. Лейбин. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. – 568 с.
7. Налимов В. В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности / В. В. Налимов. – [3-е изд.]. – М.: Академический Проект; Парадигма, 2011. – 399, [4] с. – (Современная русская философия).
8. Марков М. А. О трех интерпретациях квантовой механики: Об образовании понятия объективной реальности в человеческой практике / М. А. Марков. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. – 112 с.
9. Менжулин В. И. Расколдовывая Юнга: от апологетики к критике / В. И. Менжулин. – К.: Сфера, 2002. – 207 с.
10. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношения с рациональным / Рудольф Отто; [пер. с нем. А. М. Руткевича]. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петербург. Ун-та», 2008. – 272 с. – (Серия «Профессорская библиотека»).
11. Пайс А. Гении науки / Абрахам Пайс; [пер. с англ. Е. И. Фукаловой]. – Москва: Институт компьютерных исследований, 2002. – 448 с.

12. Петренко В. Ф. К проблеме психологии сознания / В. Ф. Петренко // Вопросы философии. – 2010. – № 11. – С. 57–74.
13. Пикок А. Богословия в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке / Артур Пикок; [пер с. англ. Л. Ковтун, О. Кандыриной]. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 416 с. – (Серия «Богословие и наука»).
14. Полкинхорн Дж. Наука и богословие. Введение. / Джон Полкинхорн; [пер с. англ. О. Кандыриной]. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 156 с. – (Серия «Богословие и наука»).
15. Стайн М. Принцип индивидуации. О развитии человеческого сознания / Мюрррей Стайн. – М.: Когито-Центр, 2009. – 83 с.
16. Сэмьюэлз Э. Словарь аналитической психологии К. Г. Юнга / Э. Сэмьюэлз, Б. Шортер, Ф. Плот. – СПб.: Издательская группа «Азбука классика», 2009. – 288 с.
17. Цехмистро И. З. Холистическая философия науки / И. З. Цехмистро; [учебное пособие]. – Сумы: ИТД «Университетская книга», 2002. – 364 с.
18. Эдингер Э. Творение сознания. Миф Юнга для современного человека / Эдвард Ф. Эдингер; [пер. с англ. К. М. Бутырина]. – СПб.: Б&К, 2001. – 112 с. – (Серия «Библиотека аналитической психологии»).
19. Юнг К. Г. Введение в религиозно-психологическую проблематику алхимии / Карл Густав Юнг // Архетип и символ. – М.: «Ренессанс», 1991. – С. 223–264.
20. Юнг К. Г. Психология и алхимия / Карл Густав Юнг; [пер. с англ., лат. С. Л. Удовик]. – М.: «Релф-бук»; К.: «Ваклер», 1997. – 592 с. – (Серия «Актуальная психология»).
21. Юнг К. Г. Синхронистичность: акаузальный объединяющий принцип / Карл Густав Юнг // Синхронистичность. Сборник. – М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 1997. – С. 195–307.
22. Юнг К. Г. Символ превращения в мессе / Карл Густав Юнг // Ответ Иову. – М.: ООО Фирма «Издательство АСТ»; Канон+, 1998. – С. 5–88.
23. Юнг К. Г. Психологические типы / Карл Густав Юнг; [пер. с нем. С. Лорие]. – М.: АСТ: МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 761, [1] с. – (Philosophy).
24. Юнг К. Г. Символы трансформации / Карл Густав Юнг; [пер. англ. В. В. Зеленского]. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. – 731, [5] с. – (Philosophy).

Контрольні запитання та завдання до Розділу 3

Дайте відповіді на запитання

1. Позначте концептуальні та особистісні підстави виходу К. Г. Юнга з лав психоаналітичного співтовариства. Який внесок зробив К. Г. Юнг та інші представники цюрихської школи в теорію і практику психоаналізу?

2. Порівняйте позицію З. Фрейда та К. Г. Юнга щодо взаємодії свідомого і несвідомого. Яка з них здається Вам найбільш переконливою?

3. Яку роль відіграла міфологія у концепції індивідуації К. Г. Юнга?

4. Проаналізуйте оцінку К. Г. Юнгом творчості З. Фрейда: основні звинувачення і компліменти. Дайте оцінку розбіжностей класичного психоаналізу та аналітичної психології.

5. Дайте визначення поняттям: «архетип» і «архетипічний образ». Поясніть чому архетипи колективного несвідомого є основою генезису та функціонування індивідуальної психіки. Поясніть співвідношення (гармонія і конфлікт) особистісного і колективного несвідомого.

6. Окресліть магістральні теми буддизму та психоаналітичних концепцій у їх фундаментальних проявах.

7. Який зміст в історії філософії мали поняття казуальність та аказуальність?

8. Чи приречений психоаналіз на перманентні розколи та розбрат, чи є можливість об'єднання психоаналітичних течій?

9. Як пояснюється походження релігії в психоаналізі?

10. Яке психологічне значення релігійних уявлень в аналітичній психології К. Г. Юнга? Чи можливе насильницьке усунення релігійної віри?

Законспекуйте основні тези наступних праць:

1. Копейкин К. «Harmonia mundi: від Піфагора до Паулі».
2. Евола Ю. «Дзен та Захід».
3. Фромм Е. «Дзен-буддизм і психоаналіз».
4. Юлен М. «Пам'ять та несвідоме в Йога сутрах і психоаналізі».
5. Юнг К. Г. «Нерозкрита самість (сьогодення і майбутнє)».
6. Юнг К. Г. «Психологія і алхімія».
7. Юнг К. Г. «Синхроністичність: аказуальний об'єднуючий принцип».
8. Юнг К. Г. «Aion. Дослідження феноменології самості».
9. Юнг К. Г. «Йога та Захід».
10. Юнг К. Г. «Психологічні типи».

СЛОВНИК ПЕРСОНАЛІЙ

АДЛЕР АЛЬФРЕД (1870–1937) – австрійський психіатр і психолог, засновник індивідуальної психології. Рушійною силою психіки вважав «прагнення до влади». Це прагнення нібито виникає з «почуття неповноцінності». За А. Адлером весь процес формування особистості, її характеру є результатом проти цієї «неповноцінності». Основні праці: «Практика і теорія індивідуальної психології» (1920), «Наука життя» (1929).

АРИСТОТЕЛЬ (384 до н. е.–322 до н. е.) – давньогрецький філософ. Учень Платона. В 335/4 р. до н. е. заснував Лікей (грец. Λύκειο Ліцей, або перипатетичну школу). Натураліст класичного періоду. Найбільш впливовий з діалектиків старовини; основоположник формальної логіки. Створив понятійний апарат, який досьогодні пронизує філософський лексикон і сам стиль наукового мислення. Основна філософська праця: «Метафізика».

БАРТ РОЛАН (1915–1980) – французький філософ, критик і теоретик семіотики. Один із французьких «нових критиків» і представник структуралізму. Основні праці: «Система моди» (1967), «Смерть автора» (1967), «S / Z» (1970).

БЕКОН ФРЕНСІС (1561–1626) – англійський філософ. Один з творців емпіризму – філософського напрямку, який твердить, що головне – власний досвід. Основні праці: «Есе» (1597), «Новий Органон» (1620), «Нова Атлантида» (1626).

БЕНВЕНУТО СЕРЖІО (1948) – італійський психоаналітик, спеціаліст в галузі психології та філософії Італійської Науково-дослідницької ради (C.N.R.) в Інституті Когнітивних Наук і Технологій (Рим). Основні праці: «Мрія Лакана» (2006).

БОДРІЯР ЖАН (1929–2007) – французький філософ, теоретик «смерті модерну» й основоположник нової метафізичної теорії. Увів у популярний обіг такі концепти, як «симулякр», «гіпперреальність», і «структурна революція». Основні праці: «Суспільство споживання» (1970), «Симулякри і симуляція» (1981).

БОМ ДЕВІД (1917–1992) – фізик, відомий своїми роботами з квантової фізики, філософії та нейропсихології. Д. Бом займався розробкою голографічної моделі Всесвіту. У своїх працях робив спроби об'єднати філософську і фізичну картини світу.

БОР НІЛЬС (1885–1962) – датський фізик, творець першої теорії атома й активний учасник розробки основ квантової механіки. Зробив значний внесок у розвиток теорії атомного ядра. Лауреат Нобелівської премії з фізики (1922). Основна праця: «On the Constitution of Atoms and Molecules» (1913).

БРЕЙЕР ЙОЗЕФ (1842–1925) – австрійський лікар, наставник і друг З. Фрейда, засновник катартичного методу в психотерапії. Разом із З. Фрейдом вважається засновником психоаналізу.

БУБЕР МАРТИН (1878–1965) – філософ-екзистенціаліст. Центральна ідея філософії М. Бубера – фундаментальна ситуація співіснування Я з іншою особистістю, існування, як «співбуття» з іншими людьми. Розвивав ідеї «філософії діалогу». Основні праці: «Я і Ти» (1923), «Проблема людини» (1947), «Два образи віри» (1951).

ВАЛЬ ЖАН (1888–1974) – французький філософ-екзистенціаліст. Починав як учень А. Бергсона. В кінці 1920-х років, до О. Кожева, запропонував новий погляд на філософію Г. Гегеля. Основна праця: «Нещасна свідомість в філософії Гегеля» (1929).

ВІТГЕНШТЕЙН ЛЮДВІГ (1889–1951) – австро-англійський філософ і логік, один із засновників аналітичної філософії та найяскравіший мислитель ХХ століття. Засновник «логічного позитивізму», «британської лінгвістичної філософії» та «філософії буденної мови». Основна праця: «Логіко-філософський трактат» (1921).

ВИГОТСЬКИЙ ЛЕВ СЕМЕНОВИЧ (1896–1934) – радянський психолог, засновник культурно-історичної школи в психології, на якій базується психологічна теорія діяльності. Основні праці: «Свідомість як проблема психології поведінки» (1924), «Мислення та мовлення» (1934).

ВІЛЬГЕЛЬМ РІХАРД (1873–1930) – німецький східнознавець, перекладач, синолог. Автор першого німецького перекладу «Книги перемін» (1923). Мав дружні стосунки з К. Г. Юнгом. Основна праця: «Chinesische Wirtschaftspsychologie» (1930).

ВУНД ВІЛЬГЕЛЬМ (1832–1920) – німецький філософ, психолог. Організував першу у світі лабораторію експериментальної психології (1879). Окрім експериментальної фізіологічної психології нижчих процесів, визнавав існування описової та історичної психології. Основні праці: «Вплив філософії на емпіричні науки» (1876), «Етика» (1886), «Система філософії» (1889).

ГАЙДЕГГЕР МАРТІН (1889–1976) – німецький філософ, який зосереджував свою роботу у сферах феноменології та екзистенціалізму. Один із засновників герменевтики та сучасної лінгвістичної філософії. Поруч з Л. Вітгенштейном здійснив мовну революцію. Основні праці: «Буття та час» (1927), «Вступ до метафізики» (1935).

ГАРТМАН ЕДУАРД фон (1842–1906) – німецький філософ-ідеаліст. Основою сутності вважав абсолютно несвідоме духовне начало – світову волю, а Всесвіт її продуктом. У праці «Феноменологія моральної свідомості» (1879) закликав позбавитись від трьох ілюзій: ілюзії земного щастя, ілюзії потойбічного щастя та ілюзії досягнення щастя в результаті історичного розвитку.

ГЕГЕЛЬ ГЕОРГ ВІЛЬГЕЛЬМ ФРІДРІХ (1700–1831) – німецький філософ ХІХ ст., який створив систематичну теорію діалектики, центральним поняттям якої є розвиток – характеристика діяльності світового духу. Діалектика розглядалася також як протиставлення тези, антитези й синтезу. Основна праця: «Феноменологія духу» (1807), «Наука логіки» (1812–1816), «Енциклопедія філософських наук» (1817).

ГЕЛЬМГОЛЬЦ ГЕРМАН ЛЮДВІГ ФЕРДІНАНД фон (1821–1894) – німецький фізик, фізіолог та психолог. Започаткував вивчення «часу реакції» – однієї з головних тем експериментальної психології, що зароджувалася.

ГЕРБАРТ ЙОГАН ФРІДРІХ (1776–1841) – німецький філософ і педагог. Констатував обмежені властивості у розумовому розвитку людини в пізнанні нею світу, оскільки весь процес психічної діяльності зводив до механістичних комбінованих видозмін уяви.

ГРЮНБАУМ АДОЛЬФ (1923) – американський філософ науки, критик психоаналізу. Один із небагатьох філософів науки захищав психоаналітичне вчення. Основні праці: «Geometry and Chronometry in Philosophical Perspective» (1968), «The Foundations of Psychoanalysis: a Philosophical Critique» (1984).

ГУССЕРЛЬ ЕДМУНД (1859–1938) – німецький філософ, відомий як батько феноменології. Його робота покінчила із позитивістською орієнтацією науки і філософії його часу, надаючи ваги суб'єктивному досвіду як джерелу пізнання об'єктивних феноменів. Основні праці: «Формальна і трансцендентальна логіка» (1929), «Картезіанські роздуми» (1931), «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія» (1936).

ГЕНОН РЕНЕ (1886–1951) – французький філософ, представник інтегрального традиціоналізму. Р. Генон передрікав неминучу загибель західної цивілізації. Питання в тому, чи на зміну їй прийде якесь інше суспільство, чи ж західне людство, знищивши всі інші типи культур, візьме світ у залізні обійми і ця цивілізація буде останньою в історії циклу. Основні праці: «Схід і Захід» (1926), «Криза сучасного світу» (1927).

ДАРВІН ЧАРЛЗ (1809–1882) – англійський науковець, що створив теорію еволюції і запропонував разом з Альфредом Расселом Воллесом принципи природного добору. Теорія Ч. Дарвіна викликала жорсткі суперечки, оскільки суперечила Біблії. Основна праця: «Походження видів шляхом природного добору» (1859).

ДЕКАРТ РЕНЕ (1596–1650) – французький філософ, основоположник раціоналізму, установки, за якою наші знання складаються в основному або винятково з апріорного знання, ідей, які у нас уже є. Він поставив розум на перше місце, а роль

досвіду звів до простої перевірки умовиводів інтелекту. Основні праці: «Геометрія» (1637), «Міркування про метод...» (1637), «Начала філософії» (1644).

ДЕЛЬОЗ ЖИЛЬ (1925–1995) – французький філософ-постструктураліст, автор праць з філософії літератури, кіно та образотворчого мистецтва. Разом з психоаналітиком Ф. Ґваттарі ввели в філософський лексикон такі поняття, як «шизоаналіз», «ризома», «тіло без органів». Основні праці: «Анти Едіп» (1972), «Тисяча плато» (1980), обидві з Ф. Ґваттарі, «Логіка сенсу» (1969).

ДЕРРІДА ЖАК (1930–2004) – французький філософ, засновник деконструктивізму. Великий вплив на його філософію справили феноменологія та психоаналіз. Його робота має великий вплив на сучасну філософію та літературу. Ж. Дерріда невілює звичну модель знання та мови. Основні праці: «Письмо та відмінність» (1967), «Позиції» (1972), «Поля філософії» (1972).

ДИОНІСІЙ АРЕОПАГІТ – християнський святий, учень апостола Павла, перший єпископ міста Афіни, яскравий представник апофатичного богослов'я в християнстві.

ЕВОЛА ЮЛІУС (1896–1974) – італійський філософ, представник інтегрального традиціоналізму, окультист і письменник. Ю. Евола був знайомим з різними езотеричними, алхімічними текстами. Також цікавився східними езотеричними практиками, зокрема ламаїзмом, йогою і тантризмом. Основні праці: «Язичницький імперіалізм» (1928), «Осідлати тигра» (1961).

ЕЙНШТЕЙН АЛЬБЕРТ (1879–1955) – один з найвидатніших фізиків ХХ ст. Лауреат Нобелівської премії з фізики (1921). Автор основоположних праць з квантової теорії. Створив спеціальну (1905) і загальну (1907–1916) теорії відносності. Працював над проблемами космології і єдиної теорії поля.

ЖИЖЕК СЛАВОЙ (1949) – словенський психоаналітик лаканівської школи, марксистський соціолог, філософ та культуролог. У центрі його фахових зацікавлень знаходяться такі теми, як класична німецька філософія, поп-культура, мультикультуралізм та ін. Основні праці: «Чума фантазій» (1997), «Метастази насолоди» (1998), «Про насильство» (2008) та ін.

ІГОЛТОН ТЕРРІ (1943) – провідний британський літературознавець і філософ немарксистського спрямування. Професор теорії культури в Манчестерському університеті. Фахівець з соціальної філософії та теорії літератури.

ІППОЛІТ ЖАН (1907–1968) – французький філософ-ідеаліст. Поділяв ідеї німецького неогегельянства, вперше переклав французькою мовою «Феноменологію духу» Г. Гегеля (1939). Брав участь у семінарах Ж. Лакана.

КАНТ ІММАНУЇЛ (1724–1804) – німецький філософ, родоначальник німецької класичної філософії. У своїх працях стверджував, що умова пізнання – загально значимі апріорні форми, що упорядковують хаос відчуттів. Ідеї Бога, волі, безсмертя, недовідні теоретично, є, однак, постулатами «практичного розуму», необхідною передумовою моральності. Центральний принцип етики І. Канта – категоричний імператив.

КАРНАП РУДОЛЬФ (1891–1970) – німецько-американський філософ-позитивіст та логік, провідний представник логічного позитивізму та філософії науки, член Віденського гуртка. Основні праці: «Значення та необхідність» (1956), «Філософські підстави фізики. Введення у філософію науки» (1966).

КОЖЕВ ОЛЕКСАНДР (1902–1968) – французький філософ. Відомий своєю інтерпретацією філософії Г. Гегеля, яка вплинула на філософію ХХ ст. (Ж. Батай, Ж. Лакан, М. Фуко тощо). Він також працював над питаннями філософії квантової фізики, віри та атеїзму, марксизму та філософії І. Канта. Основна праця: «Ідея смерті в філософії Гегеля» (1947).

КОХУТ ХАЙНЦ (1913–1981) – психоаналітик, запропонував оригінальну теорію розвитку відносин, сконцентрувавши увагу на об'єктивній природі генезису *Я* (*Ego*). Основні праці: «Аналіз самості: системний підхід до лікування нарцистичних порушень особистості» (1971), «Відновлення самості» (1977).

КРИСТЕВА ЮЛІЯ (1941) – французька письменниця, філософ. У своїй роботі досліджувала семіотичні, літературні і психоаналітичні структури, розглядаючи ці дискурси у площині

їх взаємозв'язку і взаємовпливі. Основні праці: «Сили жаху. Есей про відразу» (1982), «Нові хвороби душі» (1993).

ЛАКАН ЖАК (1901–1981) – французький психоаналітик та психіатр, який зробив значний внесок у теорію психоаналізу, філософію та літературознавство. З 1953 по 1981 рік читав щорічні семінари у Парижі, здійснивши значний вплив на французьких інтелектуалів, особливо постструктуралістських мислителів. Його інтердисциплінарне вчення ґрунтується на теорії З. Фрейда. У концепції Ж. Лакана основні положення класичного психоаналізу були істотним чином трансформовані у відповідності до маніфестації пріоритету мовного несвідомого.

ЛАКАТОШ ІМРЕ (1922–1974) – англійський філософ науки угорського походження. Головна праця – «Методологія дослідницьких програм». Запропонував альтернативу поглядам Т. Куна та обмеження методу фальсифікації.

ЛАО-ЦЗИ (604 до н. е. – 531 до н. е.) – китайський філософ, який вважається засновником даосизму, автор трактату «Дао де цзин» (Канон Шляху і благодаті). Головні філософські категорії – «Дао» та «Де». Запропонував принцип «у-вей» (не-дія), як засіб досягнення «Дао» (шляху) через практику «Де» – правильної дії.

ЛЕВІ-БРЮЛЬ ЛЮСЬЄН (1857–1939) – французький філософ і антрополог. Л. Леві-Брюль вважав, що різним типам суспільства і різним епохам властиві різні типи мислення. Є автором теорії дологічного мислення, відмінного від сучасного нам логічного. Основні праці: «Первісне мислення» (1922), «Надприродне в первісному мисленні» (1931).

ЛЕВІ-СТРОСС КЛОД (1908–2009) – французький антрополог, етнограф, соціолог і культуролог, засновник школи структуралізму в етнології. Важливим постулатом структурної антропології К. Леві-Стросса стало тлумачення міфу й сакрального знання як фундаментального змісту колективної свідомості, підвалини стійких соціальних структур. Основні праці: «Первісне мислення» (1962), «Міфологіки» (1964, 1966, 1968, 1971), «Шлях масок» (1972).

ЛЕЙБІН ВАЛЕРІЙ МОЙСЕЙОВИЧ (1942) – один з найвідоміших та найвпливовіших психоаналітиків Росії. Завідувач кафедри метапсихології, теорії та історії психоаналізу Московського інституту психоаналізу. Основні праці: «Фрейд, психоаналіз і сучасна західна філософія» (1990), «Посткласичний психоаналіз: енциклопедія» (2012).

ЛЕЙБНІЦ ГОТФРІД ВІЛЬГЕЛЬМ (1646–1716) – один з найвидатніших представників новоєвропейської метафізики, в центрі якої – питання про те, що таке субстанція. Г.В. Лейбніц розвиває систему, що отримала назву субстанціональний плюралізм або монадологія. Основна праця «Монадологія» (1714).

ЛЕОНТЬЄВ ОЛЕКСІЙ МИКОЛАЙОВИЧ (1903–1979) – російський психолог. Розробляв психологічну теорію діяльності, теорію розвитку психіки тварин та людини. Наголошував на важливості зовнішніх факторів формування психіки. Основні праці: «Проблеми розвитку психіки» (1965), «Діяльність, свідомість, особистість» (1975).

ЛОЙОЛА ІГНАТІЙ (1491–1556) – засновник католицького ордену освітян та місіонерів Товариства Ісуса, члени якого відомі як єзуїти. Активний борець з протестантською Реформацією, поборник католицьких цінностей і захисник Папського авторитету у Європі.

ЛОКК ДЖОН (1632–1704) – англійський філософ. Першим з мислителів розкрив особистість через безперервність свідомості. Він також наголошував, що розум є «чистою дошкою», тобто, всупереч декартівській філософії, Дж. Локк стверджував, що люди народжуються без вроджених ідей, і що знання замість цього визначено тільки досвідом, отриманим чуттєвим сприйняттям.

МАЛИНОВСЬКИЙ БРОНІСЛАВ (1884–1942) – польсько-англійський антрополог, етнограф. Основоположник функціональної школи в соціології та антропології. Досліджував проблеми сексуальності, зокрема зв'язок сексуальності з міфологією та культурою. Основна праця: «Секс і придушення в первісному суспільстві» (1927).

МАМАРДАШВІЛІ МЕРАБ КОСТЯНТИНОВИЧ (1930–1990) – філософ свідомості. Він розглядав свідомість як космічне явище, пов'язане з основами буття, онтологію вважав невід'ємною структурою сучасної парадигми раціональності. Основні праці: «Картезіанські роздуми» (1981–1982), «Кантіанські варіації» (1981–1982), «Прустівські лекції» (1982).

МАРКС КАРЛ (1818–1883) – німецький філософ-матеріаліст. Його наукова робота та політекономічні дослідження об'єднані в теоретичне суспільнозавче вчення, що отримало назву марксизму. Основні праці: «Капітал» (1867–1894), «Злиденність філософії» (1847), «Німецька ідеологія» (1845–1846).

МАРКУЗЕ ГЕРБЕРТ (1898–1979) – теоретик марксизму, один із найбільш виразно політизованих представників «Франкфуртської школи», філософ та соціолог. Основні праці: «Ерос і цивілізація. Філософське дослідження фрейдизму» (1955), «Одновимірна людина» (1964).

МЕТЦ КРІСТІАН (1931–1994) – французький теоретик кіно, фактично створив нову дисципліну – семіологію кіно. К. Метц – автор численних праць, присвячених проблемам кіномови, таких як «Есе про значення в кіно» (Т. 1, 1968; Т. 2, 1972), «Мова і кіно» (1971), «Означальне уявне» (1975), «Імперсональний вираз, або Простір фільму» (1991).

НЕЙРАТ ОТТО (1882–1945) – один із засновників «Віденського гуртка». Одна з основних його ідей полягала в обґрунтуванні можливості уніфікованої мови науки, що спирається на мову фізики та математики і здатної забезпечити єдність наукового знання.

НІЦШЕ ФРІДРІХ (1844–1900) – німецький філософ, психолог та класичний філолог. Критик традиційної моралі, утилітаризму, тодішньої філософії, матеріалізму, німецького ідеалізму і романтизму та сучасного йому життя в цілому. Основні праці: «Так говорив Заратустра» (1883–1885), «По той бік добра і зла» (1886), «Антихрист» (1885).

НОЙМАНН ЕРІХ (1905–1960) – психоаналітик, один з найобдарованіших учнів К. Г. Юнга, був прихильником

філософського підходу до психоаналізу. Розробив емпіричну концепцію «центроверсії», синтезу екстра та інтроверсії. Його праці висвітлюють те, як міфологія за допомогою історії розкриває аспекти розвитку свідомості.

ОТТО РУДОЛЬФ (1869–1937) – німецький євангелічний теолог, релігієзнавець, феноменолог. Родоначальник західної феноменології релігії, ввів поняття «нумінозне». Основна праця: «Священне. Про ірраціональне в ідеї божественного і його співвідношенні з раціональним» (1917).

ПАУЛІ ВОЛЬФГАНГ (1900–1958) – фізик-теоретик XX ст., один з піонерів квантової фізики. Лауреат Нобелівської премії з фізики (1945). Винайшов принцип виключення, який було названо його ім'ям. Основні праці пов'язані з психоаналізом: «The Interpretation of Nature and the Psyche» (1955), «Atom and Archetype, The Pauli / Jung Letters» (1932–1958).

ПІРС ЧАРЛЗ (1839–1914) – американський філософ, логік, засновник прагматизму. Логіка в його розумінні передбачала чимало з того, що тепер належить до епістемології та філософії науки. Ч. Пірс розглядав логіку як складову частину нової, започаткованої ним галузі – семіотики.

ПЛАТОН (427 до н. е – 322 до н. е.) – давньогрецький філософ, поряд з Піфагором, Парменідом і Сократом основоположник європейської філософії, очолював філософську школу, відому як Академія Платона. Основні праці: текст промови «Апологія Сократа», 25 достовірно ідентифікованих діалогів, «Держава», «Закони».

ПОЛАНІ МАЙКЛ (1891–1976) – англійський філософ, відомий своїми працями з філософії науки. Представник позитивізму, та його критик. Автор концепції «особистісного (або мовчазного, неявного) знання». Основна праця: «Особистісне знання. На шляху до посткритичної філософії» (1958).

ПОППЕР КАРЛ (1902–1994) – британсько-австрійський філософ, логік і соціолог. Представник школи «критичного раціоналізму» – спроби конструктивного теоретичного

подолання логічного позитивізму. Основні праці: «Логіка наукового дослідження» (1935), «Відкрите суспільство та його вороги» (1945), «Припущення та спростування» (1963).

РАДІН ПОЛ (1883–1959) – американський антрополог. Проводив вивчення культури індіанців віннебаго (1912–1917) та обжибва (1912–1917). Наукове визнання П. Радіну принесла його монографія «Трікстер» (1956), що супроводжувалась розгорнутими коментарями К. Г. Юнга.

РАНК ОТТО (1884–1939) – австрійський психоаналітик, один з найближчих учнів і послідовників З. Фрейда. Займався теорією сновидінь, співвідносячи матеріал сновидінь з міфологією і художньою творчістю. Основна праця: «Травма народження та її значення для психоаналізу» (1924).

РАССЕЛ БЕРТРАН (1872–1970) – філософ, логік та математик. Основоположник неореалізму та неопозитивізму, засновник сучасної філософії логічного аналізу. З метою обґрунтування математики заснував логіко-філософську програму логіцизму. Нобелівський лауреат з літератури (1950).

РІКЕР ПОЛЬ (1913–2005) – французький філософ, представник філософської герменевтики. На його думку, тенденція західної філософії до досягнення прозорості «Я», почата філософією рефлексії Р. Декарта і продовжена І. Кантом, має бути доповнена вивченням суті самого «розуміння». Основні праці: «Кант і Гуссерль» (1954), «Школа феноменології» (1986).

РУТКЕВИЧ ОЛЕКСІЙ МИХАЙЛОВИЧ (1952) – російський філософ. У своїх працях проводить історико-філософський аналіз герменевтики, психоаналізу, екзистенціалізму. Його перу належать переклади класичних творів З. Фрейда, К. Г. Юнга, Е. Фромма тощо.

САРТР ЖАН-ПОЛЬ (1905–1905) – французький філософ, драматург. Нобелівський лауреат з літератури (1964). У його творах поєднуються літературні та філософські погляди. В ранніх філософських працях він зосереджується на емоціях, уяві та природі особистості. Основні праці: «Нудота» (1938), «Буття й ніщо» (1943), «Критика діалектичного розуму» (1960).

СЛОТЕРДАЙК ПЕТЕР (1947) – німецький філософ, есеїст, культуролог. Професор філософії та теорії ЗМІ в Університеті мистецтв та дизайну Карлсруе (Німеччина). Основні праці: «Критика цинічного розуму» (1983), трилогія «Мікросферологія» (1998).

СОССЮР ФЕРДИНАНД де (1857–1913) – швейцарський лінгвіст, заклав основи семіології та структурної лінгвістики. Стояв біля витоків Женевської лінгвістичної школи. Ідеї Ф. де Соссюра істотно вплинули на гуманітарну думку ХХ ст. в цілому, надихнувши народження структуралізму. Основна праця: «Курс загальної лінгвістики» (1916).

СОФОКЛ (496 до н.е.–406 до н.е.) – давньогрецький драматург, один з трьох найвизначніших поетів-трагіків класичної Греції, який за часом життя і характером творчості посідає місце між Есхілом та Еврипідом.

СПІНОЗА БЕНЕДИКТ (1632–1677) – голландський філософ, один з найвідоміших пантеїстів. Розвинув вчення про єдину, невичерпну, нескінченну субстанцію, з безмежною кількістю атрибутів: людям відомі тільки два – це протяжність і мислення; тобто ця субстанція є причиною самої себе.

УЙОМОВ АВЕНІР ІВАНОВИЧ (1928–2012) – український філософ, логік та методолог науки. Творець теорії висновків за аналогією, концепції емпіричного реалізму, одного з варіантів некласичної логіки – «мови тернарного опису», а також параметричної загальної теорії систем.

ФАЙЄРАБЕНД ПОЛ (1924–1994) – американський філософ і методолог науки. Створив концепцію «епістемологічного анархізму», яка заперечує існування об'єктивної істини, визнання якої розцінюється як догматизм. Основні праці: «Проти методологічного примусу. Нарис анархістської теорії пізнання» (1975), «Наука у вільному суспільстві» (1978).

ФІХТЕ ІОГАНН ГОТЛІБ (1762–1814) – другий (після І. Канта) представник класичного німецького ідеалізму. В центрі його філософських роздумів знаходились проблеми суб'єктивності та

свідомості. Основні праці: «Виклад науковчення» (1801), «Промови до німецької нації» (1808), «Факти свідомості» (1810).

ФОМА АКВІНСЬКИЙ (1225–1274) – один з найвизначніших філософів та теологів, засновник школи томізму, святий католицької церкви. Був ченцем домініканського ордену. Головний представник філософії Високого Середньовіччя – філософської схоластики.

ФРЕГЕ ГОТЛІБ (1848–1925) – німецький логік, математик та філософ. Представник школи аналітичної філософії. Запропонував ідею логіцизму, тобто наряду в основах математики та філософії математики, основною тезою якого є твердження про «прирівнювання математики до логіки». Основні праці: «On Sense and Reference» (1892), «What is a Function?» (1904).

ФРЕЙД ЗИГМУНД (1856–1939) – австрійський психолог і невролог. З. Фрейд найбільш відомий як засновник психоаналізу, який справив значний вплив на психологію, медицину, соціологію, антропологію, літературу і мистецтво ХХ століття. Найбільш важливими здобутками є розробка структурної моделі трикомпонентної психіки, виділення специфічних фаз психосексуального розвитку особистості, створення теорії «Едіпового комплексу», виявлення захисних механізмів психіки, психологізація поняття «несвідоме», винахід переносу і контрпереносу, а також розробка терапевтичних методик, як метод вільних асоціацій і тлумачення сновидінь.

ФРОММ ЕРІХ (1900–1980) – філософ, психоаналітик, представник «Франкфуртської школи», один із засновників неофрейдизму та фрейд-марксизму. Не мав медичної освіти. Основні праці: «Втеча від свободи» (1941), «Мистецтво любові» (1961), «Революція надії» (1968). «Мати чи бути» (1976).

ФУКО МІШЕЛЬ (1926–1984) – французький філософ та історик ХХ ст. Найбільш відомий завдяки своїм критичним дослідженням соціальних інституцій, психіатрії, медицини, наук про людину, а також завдяки роботам з історії сексуальності.

Основні праці: «Історія божевілля в класичну епоху» (1961), «Слова та речі» (1966), «Наглядати та карати» (1975).

ХОРНІ КАРЕН (1885–1952) – представник неофрейдизму, автор власної оригінальної теорії особистості, одна з найяскравіших постатей в історії жіночої психології. Досліджувала традиційні погляди психоаналізу (сексуальність, інстинкт) та його генетичну психологію.

ШАРКО ЖАН-МАРІТЕН (1825–1893) – французький лікар-психіатр, невролог, широко використовував у своїй практиці гіпноз. Відомий як засновник сучасної неврології. З його ім'ям пов'язані більш ніж 15 медичних епонімів.

ШЕЛЛІНГ ФРІДРІХ (1775–1854) – німецький філософ-ідеаліст. У філософській еволюції Ф. Шеллінга відсутні чіткі межі між її етапами, які можна назвати: «філософія природи», «трансцендентальний ідеалізм», «філософія тотожності» та «філософія одкровення».

ШОПЕНГАУЕР АРТУР (1788–1860) – німецький філософ. Вчення А. Шопенгауера – об'єктивний ідеалізм у поєднанні з ідеалізмом суб'єктивним. Специфічною особливістю його вчення є волюнтаризм. Услід за І. Кантом розрізняє «річ в собі» та «явища». «Річ в собі», на його думку, піддається пізнанню, це не що інше, як «воля». «Воля» становить абсолютний початок будь-якого буття, вона породжує явища або уявлення.

ЮНГ КАРЛ ГУСТАВ (1875–1961) – швейцарський психоаналітик, філософ, родоначальник аналітичної психології. Був учнем та соратником З. Фрейда, але поступово відмежувався від свого великого вчителя у поглядах на пансексуалізм як головну рушійну силу поведінки людини. До основних понять вчення К. Г. Юнга відносять інтроверсію та екстраверсію, дослідження колективного несвідомого, особливий погляд на структуру особистості, а в зв'язку з цим – створення аналітичної психотерапії. К. Г. Юнг вперше запропонував ряд філософських концепцій: архетип, комплекс, синхроністичність.

ТЛУМАЧНИЙ СЛОВНИК ТЕРМІНІВ

АНАЛІЗ (від грец. ἀνάλυσις – розкладання, розчленування) – метод дослідження, уявне чи практичне розкладання досліджуваного предмета або явища на характерні для нього складові елементи, виділення в ньому окремих сторін, вивчення кожного елемента чи сторони явища окремо як частини одного цілого. Аналіз дозволяє виявити побудову досліджуваного об'єкта, його структуру, відокремити істотне від несуттєвого, звести складне до простого, класифікувати предмети та явища тощо. Процедура, зворотна аналізу – синтез.

АПРІОРИ (від лат. a priori – з попереднього досвіду) – ідеї, форми пізнання, які, на думку деяких мислителів, наявні у свідомості до досвіду, не набуті з досвіду. У філософії І. Канта категорії проголошуються апріорними формами мислення. Апріоризм близький до концепції вроджених ідей. Протилежним поняттям до апріорі є поняття апостеріорі.

БУДДИЗМ – одна з трьох світових релігій (поряд з християнством та ісламом). Виходячи з положення, що життя є страждання, в основі якого знаходяться бажання, буддисти пропонують свій шлях подолання страждань. Визначальними для буддистів є вчення про перевтілення душі (сансара) та закон відплати за скоєне (карма). Метою життя буддиста є досягнення нирвани – злиття з божественною першоосновою Всесвіту.

БУТТЯ – 1) найзагальніша визначеність речей, з якої розпочинається процес пізнання (Г. Гегель). Перш ніж визначати, якою є річ, констатуєте факт її буття; 2) найзагальніша властивість усього сущого (матеріальні речі та ідеї, цінності мають буття й об'єднуються людиною в єдиний світ); 3) буття як об'єктивне існування на противагу фантому ілюзії.

ВЕРИФІКАЦІЯ (від лат. verus – істинний, facio – роблю) – логіко-методологічна процедура встановлення істинності наукової гіпотези на підставі відповідності емпіричним даним, або теоретичним положенням, що відповідають емпіричним даним.

ГІПНОЗ (від грец. υπνος – сон) – тимчасовий стан свідомості, що характеризується звуженням її обсягу і різким фокусуванням на утриманні навіювання, що пов'язано зі зміною функції індивідуального контролю і самосвідомості. У загальному сенсі гіпноз – це соціально-медичне поняття про комплекс методик цілеспрямованого словесно-звукового впливу на психіку людини через загальмовану певним способом свідомість.

ГНОСЕОЛОГІЯ (від грец. γνῶσις – «пізнання» і λόγος – «вчення, наука») – теорія пізнання, розділ філософії, в якому вивчаються проблеми природи пізнання і його можливостей, відношення знання до реальності. Досліджуються загальні передумови пізнання, з'ясовуються умови його достовірності та істинності.

ДЕКОНСТРУКЦІЯ – поняття сучасної філософії, що означає розуміння шляхом руйнування стереотипу або включення його в новий контекст. Деконструкція виходить з передумови, що сенс конструюється в процесі прочитання, а звичне уявлення або позбавлене глибини, або нав'язано репресивною інстанцією автора. Тому необхідна провокація, яка ініціює мислення і звільняє приховані смисли тексту, не контрольовані автору (Ж. Дерріда).

ДЕТЕРМІНІЗМ (від лат. determinatus – визначений, обмежений) – філософське матеріалістичне вчення про загальну об'єктивну зумовленість явищ природи, суспільства і людської психіки, зокрема волі. Головним є положення про причинність, як такий зв'язок явищ, за якого одне явище (причина) за певних умов породжує інше (дію).

ДУАЛІЗМ – філософська теорія, яка стверджує, що фізичні предмети у природі є незалежними від розумового акту і пізнання. Дуалізм вважає, що є відмінність між «ментальними» та «реальними» подіями, так що останні існують незалежно від того, чи є вони пізнаваними чи непізнаваними. Дуалізм – це вчення, яке стверджує, що Всесвіт складається з двох незалежних речовин: ментальної субстанції (свідомість) і фізичної субстанції (матерія).

ЗНАК – матеріальний, чуттєво сприйманий об'єкт, який постає в процесах пізнання та спілкування в ролі заміни

(представника) іншого предмета, явища, дії або події, і використовується для одержання, зберігання, перетворення та передачі інформації. Знак сприймається як носій певного смислу, значення. Знаки поділяють на природні та штучні. Загальні властивості знакових систем вивчає семіотика.

ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ (від фр. *existentialisme* та від лат. *exsistentia* – існування) – напрям у філософії XX ст., що досліджує людину як унікальну духовну істоту, котра здатна до вибору власної долі. Основним проявом екзистенції є свобода, яка визначається як відповідальність за результат свого вибору. Основний постулат екзистенціалізму – екзистенція (існування) передує есенції (сутності).

ЕКСПЛІКАЦІЯ (від лат. *explicatio* – пояснення) – 1) наукове пояснення; 2) розгортання – процес, в результаті якого розкривається зміст певної єдності, а її частини дістають самостійного існування і можуть відрізнитися одна від одної.

ЕЛЕМЕНТ – прийнятий у певній системі найпростіший компонент. Взаємозв'язок елементів утворює структуру. У сучасній науці на зміну дослідженню одноканальних причинних зв'язків приходить багатоканальний (системний або системоструктурний) метод, який допомагає найповніше відтворити всі зв'язки елементів.

ЕПІСТЕМОЛОГІЯ (від грец. *ἐπιστήμη* – знання, *λόγος* – вчення) – філософсько-методологічна дисципліна, у якій досліджується знання як таке, його будова, структура, функціонування і розвиток. Епістемологія традиційно ототожнюється з теорією пізнання. Епістемологія виходить не з «гносеологічного суб'єкта», що здійснює пізнання, а скоріше з об'єктивних структур самого знання.

ЕПІФЕНОМЕН (від грец. *ἐπι* – після, біля і *φαινόμενον* – те, що являється) – придатак до феномену, побічне явище, супутнє іншим явищам, яке не впливає на них; термін, який застосовується для тлумачення свідомості як абсолютно пасивного явища, яке не грає ніякої суттєвої ролі, відображення матеріального (або ідеального) змісту світу.

ІДЕАЛІЗМ – напрям у філософії, який вважає первинним ідеальне начало – Бога, дух, розум тощо. Згідно з постулатами ідеалізму духовна субстанція є творцем світу. Розрізняють об'єктивний (Платон, Г.Гегель) і суб'єктивний (Дж. Берклі, Е. Мах) ідеалізм.

ІДЕАЛЬНЕ – протилежне матеріальному. До сфери ідеального належать поняття, цінності, ідеї, Бог. Матеріальні речі характеризуються речовинністю, просторовістю, часовістю, причинністю; ідеальне позбавлене цих ознак.

ІДЕЯ – форма осягнення дійсності в думці, яка включає усвідомлення мети та способи подальшого пізнання і перетворення світу.

ІНСАЙТ – осяяння, раптове розуміння того, у який саме спосіб можна розв'язати задачу або проблему. Відкриття цього рішення можна розглядати як центральний момент творчого процесу. В іншому розумінні – інтелектуальне явище, суть якого полягає в раптовому розумінні знаходження виходу із проблеми. Поняття було вперше вжито у 1925 році В. Келером.

ІНСТИНКТ (від лат. *instinctus* – «спонукання», «потяг до дії») – сукупність уроджених реакцій на подразники. Подібні акти поведінки проявляються у вигляді фіксованої форми дії, яка успадковується організмом. На відміну від безумовних рефлексів, які виникають на рівні спинного мозку або периферійних гангліїв, інстинкти виникають у головному мозку. Зазвичай дуже важко відрізнити дійсно генетично успадковані інстинкти від епігенетичних ефектів навчання, що можуть проявлятися на дуже низькому рівні, а ефект від них може зникнути лише через покоління в іншому середовищі.

ІНЦЕСТ (від лат. *incestus* – нечистий, гріховний; синонім – кровозмішення) – статевий зв'язок між близькими родичами (батьками і дітьми, братами та сестрами).

ЙОГА – поняття в індійській культурі, в широкому сенсі означає сукупність різних духовних, психічних і фізичних практик, що розробляються в різних напрямках індуїзму та буддизму і

націлені на управління психічними та фізіологічними функціями організму з метою досягнення індивідумом піднесеного духовного і психічного стану. У вузькому сенсі, йога – це одна з шести ортодоксальних шкіл (даршан) філософії індуїзму.

КАУЗАЛЬНІСТЬ (причинність) – взаємовідношення речей і процесів матеріального світу, за якого одні (причини) породжують інші (наслідок). В історії філософії Д. Юм, І. Кант, а також неопозитивісти заперечували об'єктивність причинності, зводячи її до суб'єктивної форми впорядкування світу.

КАРМА (від санскр., палі. катта – причина-наслідок, відплата) – універсальний закон дії у дхармічних релігіях. Всесвітній причинно-наслідковий закон, згідно з яким праведні, або гріховні дії людини визначають її долю, страждання або насолоди, яких вона зазнає. К. знаходиться в основі причинно-наслідкового ряду (Сансара) і застосовується в основному для розуміння зв'язків, які виходять за межі одного життя.

КАРТЕЗІАНСТВО – напрям у філософії XVII–XVIII ст., теоретичним підґрунтям якого було вчення Р. Декарта (латинізоване ім'я – Картезіус), який обстоював раціоналізм у теорії пізнання і механістичний матеріалізм у поясненні явищ природи.

КАРТИНА СВІТУ – це складно структурована цілісність, що містить три основні компоненти – світогляд, світосприйняття та світовідчуття, які певним чином об'єднані в картину світу для даної епохи, етносу чи субкультури. Картина світу: 1) визнає специфічний спосіб сприйняття та інтерпретації подій та явищ; 2) є, фундаментом світосприйняття, спираючись на який людина діє у світі; 3) має історично обумовлений характер, що припускає зміни світу та всіх його суб'єктів. Її носієм або суб'єктом є окрема людина, її соціальні чи професійні групи, етносоціальні або релігійні спільноти.

КОНЦЕПЦІЯ (від лат. conceptio – розуміння) – система поглядів, те або інше розуміння явищ і процесів, єдиний визначальний задум. Концепція істотно відрізняється від теорії не тільки своєю незавершеністю, але й недостатньою

верифікованістю. Головне призначення концепції полягає в інтеграції певного масиву знання, у прагненні використовувати його для пояснення, пошуку закономірностей.

ЛІБІДО (від лат. libido – прагнення, бажання, потяг) – сексуальна енергія, кількість якої пов'язана зі стадією статевого розвитку, роботою дієнцефального відділу мозку і залоз внутрішньої секреції, спадковістю та індивідуальним досвідом. У класичному психоаналізі З. Фрейда одне із ключових понять.

ЛОГІЧНИЙ ПОЗИТИВІЗМ – напрям позитивізму, що виник у 1920-х роках (Віденський гурток); намагався сполучити емпіризм, що ґрунтується на принципі верифікації, з методом аналізу наукового знання. З другої половини 30-х, відомий під назвою логічний емпіризм; з 60-х не існує як самостійний напрям.

ЛОГОС (від грец. λόγος) – термін старогрецької філософії, який вживався в значенні закону основи світу. У стоїків Логос трактувався як світовий розум, якому підкорюються природа і людина, іноді «вічний» і «живий» Бог. У східних філософіях йому аналогічне Дао.

МЕТАФІЗИКА – філософія буття, роздуми про граничні і надчуттєві принципи і засади буття. Термін М. походить від грец. μετά (після) і φυσικά (фізика). Значення терміну М. залежить від контексту: 1) це вчення про надчуттєві, недоступні досвідові принципи та початок буття; 2) синонім філософії; 3) у переносному розумінні (буденному) вживається для позначення чогось абстрактного, малозрозумілого; 4) наука про речі, спосіб з'ясування світоглядних питань, які не можна вирішити за допомогою експерименту та методами конкретних наук; 5) концепція розвитку, метод пізнання, альтернативний діалектиці.

МЕТОД (від грец. μεθοδος – шлях, спосіб дослідження, навчання, дії) – сукупність прийомів, операцій та способів теоретичного пізнання і практичного перетворення дійсності, досягнення певних результатів.

МЕТОДОЛОГІЯ (від грец. μεθοδος – шлях дослідження чи пізнання, теорія, навчання і logos – слово, поняття). Вживається в

наступних значеннях: 1) система принципів і способів організації та побудови теоретичної і практичної діяльності; 2) вчення про науковий метод пізнання; 3) сукупність методів, застосовуваних у якій-небудь науці.

МОДЕРНІЗМ (з фр. *modernisme*, від *moderne* – «новітній», «сучасний») – загальна назва формалістичних течій у мистецтві ХХ ст., яким властиві заперечення реалізму, утвердження суб'єктивного в художній творчості, відмова від спадщини художньої класики.

МОРАЛЬ – система неформалізованих у вигляді правових приписів поглядів, уявлень, норм та оцінок, що регулюють поведінку людей у суспільстві, практична реалізація якої забезпечується громадським осудом та іманентним імперативом соціалізованого індивіда.

МІФ (від грец. *mýthos*) – переказ, сказання – оповідання про минуле, навколишній світ, що описує події за участю богів, демонів і героїв та історії про походження світу, богів і людства. Міфи характерні для дофілософського і дорелігійного мислення. Міфи складаються у міфологію того чи іншого народу, яка покладена в основу характерного для нього світогляду.

НАУКА – сфера дослідницької діяльності, спрямована на виробництво нових знань про природу, суспільство і мислення, що містить в собі всі умови та моменти цього виробництва: вчених; наукові установи, експериментальне та лабораторне устаткування; методи науково-дослідної роботи, понятійний, категоріальний апарат, систему наукової інформації, а також суму наявних знань, що виступають в якості або результату наукового виробництва.

НІРВАНА (від саскр. згасання, припинення) – поняття індійської релігійної думки, що позначає вищу мету усіх живих істот і відіграє найважливішу роль в буддизмі. Це стан звільнення від страждань, властивих Сансарі. У буддизмі нірвана: 1) свобода від бажань, страждань і прив'язаностей, 2) звільнення від страждання, від кола народжень (сансари); 3) стан свідомості, в

якому елементи потоку свідомості (дхарми) перебувають у спокої; 4) вища мета віруючих в ранньому буддизмі.

ОНТОЛОГІЯ (від грец. *ὄντος* – суще, те, що існує і грец. *λόγος* – учення, наука) – вчення про буття, розділ філософії, у якому з'ясовуються фундаментальні проблеми існування, розвитку сутнісного, найважливішого. Термін «онтологія» був запропонований Рудольфом Гокленіусом в 1613 році.

ПАРАДИГМА (від грец. *παράδειγμα* – приклад, взірець) Вживається в наступних значеннях: 1) стиль наукового мислення, що панує на певному етапі в тій чи іншій дисципліні або комплексі дисциплін; 2) теоретична модель, прийнята за зразок постановки, обґрунтування, розв'язання проблеми в межах того чи іншого предмета дослідження. Парадигма визначає погляд дослідника на проблему, її теоретичне осмислення, вибір методичних засобів.

ПАРАДОКС (від грец. *παράδοξος* – незвичайний, дивний) – формально-логічна суперечність, яка полягає в тому, що в процесі доведення створюються умови для одночасного доказу істинності і хибності певного висловлювання, причому доведення істинності цього висловлювання неодмінно веде до визнання його хибності й навпаки.

ПОЗИТИВІЗМ – (від лат. *positivus* – парадигмальна гносео-методологічна установка, відповідно до якої позитивне знання може бути отримане як результат суто наукового (не філософського) пізнання. Програмно-сцієнтистський пафос позитивізму полягає у відмові від філософії («метафізики») як пізнавальної діяльності, що в контексті розвитку конкретно-наукового пізнання має синтетичний і прогностичний потенціал.

ПОНЯТТЯ – форма наукового знання, що відображає об'єктивно істотне в речах і явищах та закріплюється словом, спеціальним терміном або спеціальним позначенням – знаком.

ПОСТМОДЕРНІЗМ – світоглядно-мистецький напрям, що в останні десятиліття XX ст. приходить на зміну модернізму як продукт постіндустріальної епохи, епохи цілісного погляду на

світ, руйнування систем – світоглядно-філософських, економічних та політичних. Як філософська категорія термін П. отримав розповсюдження завдяки філософам Ж. Дерріда, Ж. Батаю, М. Фуко і особливо праці Ж-Ф. Ліотара «Стан постмодерну» (1979).

ПОСТПОЗИТИВІЗМ – сучасна форма позитивізму, в межах якого очікується очевидна тенденція до пом'якшення вихідного методологічного радикалізму й установка на аналітику ролі соціокультурних чинників у динаміці науки (І. Лакатош, М. Полані, П. Файєрабенд, аналітична філософія).

ПРОСТІР – одна з основних ознак матеріальності речей; форма існування матерії, що фіксує її протяжність і порядок розташування. Субстанційна концепція простору і часу (І. Ньютон) визнає можливість існування їх без матерії, реляційна (Г. Лейбніц, А. Ейнштейн) – вважає, що простір і час є характеристиками матерії, які без неї не існують. Простір взаємопов'язаний з часом, визначається через час і навпаки. Якісно відмінним структурним рівням матерії притаманні відмінні просторово-часові характеристики.

ПРОТИРІЧЧЯ – взаємодія протилежних взаємовиключних сторін і тенденцій предметів та явищ, що водночас знаходяться у внутрішній єдності та взаємопроникненні. Є джерелом саморозвитку всіх явищ та процесів.

П'ЯТЬ СКАНДХ або «груп прив'язаності» (палі. раñcakhandhā, санскр. раñcaskandhī) – п'ять складових, необхідних для створення особистості, відповідно до феноменології буддизму. Іншими словами, сукупність п'яти скандх є Я індивідуума.

РЕДУКЦІОНІЗМ (від лат. *reductio* – відсування назад, повернення до попереднього стану) – методологічний принцип, згідно з яким вищі форми матерії можуть бути повністю пояснені на основі закономірностей, що властиві вищим формам, тобто зведені до нижчих форм (біологічні явища за допомогою фізичних та хімічних законів, соціологічні – за допомогою біологічних). Таке спрощення іноді дозволяє зрозуміти складні процеси.

РЕФЛЕКСІЯ – (від лат. reflexio – відображення) – акт пізнання, предметом якого є пізнавальна діяльність свідомості. Пізнання можна досліджувати через результати – зміну наукових ідей, теорій (за допомогою об'єктивного методу) або шляхом аналізу суб'єктивної діяльності пізнання (за допомогою рефлексії). У цьому розумінні термін використовувався Р. Декартом, Дж. Локком, Е. Гуссерлем.

РИТУАЛ (від лат. ritualis – обрядовий) – дія, що виконується внаслідок своєї символічної важливості та спроможності викликати емоції у присутніх. Ритуалом слід вважати дію надзвичайно урочистого, демонстративного характеру, де форма виконання жорстко регламентована. До ритуалу належать норми складних символічних дій, що історично виникли або були навмисно встановлені, система яких набула жорсткої канонізації.

СИМВОЛ (від грец. σύμβολον – знак) – зображення якого-небудь предмету для позначення якості об'єкта; умовний знак будь-яких понять, ідей, явищ. Іноді знак і символ розрізняються, оскільки на відміну від знака, символу приписують більш глибокий соціально-нормативний (духовний) вимір.

СУТНІСТЬ – категорія, що позначає єдиний внутрішній визначальний зв'язок для групи явищ, що слугує основою їхнього існування. Сутність пов'язана з явищем, але не є надбанням одного явища. Сутність існує як загальне в одиничному, як єдине в безлічі, розкриваючись через явища.

СЦІЄНТИЗМ (від лат. scientia – наука, знання) – глибоке переконання в можливості універсального застосування наукового методу та підходу, точка зору, що емпірична наука є найбільш авторитетним світоглядом або найціннішою частиною людських знань, аж до заперечення інших точок зору. Термін часто застосовується з негативним навантаженням. Гносеологічне джерело сцієнтизму – різке зростання ролі в суспільствознавстві природознавства в XIX–XX століттях.

ТАБУ (від полінезійського слова tapu або tabu – заборона) – негативні приписи (категоричні заборони) на різні дії людей,

порушення яких повинно спричинити відповідні санкції. Виникли і сформувалися на соціальній, магичній і релігійній основі в період первісного суспільства, у якому вони регламентували и регулювали життя індивідів і груп (родини, роду, племені та ін). У ряді концепцій, що пояснюють істотні моменти походження, змісту і функціонування табу, найбільший вплив мають: 1) магична (розглядає заборони як негативну форму практичної магії, що відрізняється від чаклунства як позитивної форми магії – Дж. Фрезер та ін.); 2) релігієзнавча (пояснює табу як «священні закони» і заборони, пов'язані з віруваннями в надприродних істот – Е. Б. Тайлор та ін.); 3) психологічна (надає психоаналітичне трактування табу як вираження амбівалентних станів і стосунків і підкреслює роль табу як форму первісної моралі й одного з «пускових механізмів цивілізації» – З. Фрейд та ін.); 4) антропологічна (що тлумачить табу як форму соціального контролю – Б. Малиновський та ін.) і їхні різні версії та комбінації.

ТЕЛЕОЛОГІЯ (від грец. τέλειος – довершений) – філософське вчення, за яким всі процеси є реалізацією наперед визначеної мети. Телеологія не тотожна детермінізму, оскільки останній декларує всі події наперед визначеними, але не вказує того, що вони прагнуть певної мети.

ТЕОРІЯ (від грец. θεωρία – спостереження, дослідження) – вища форма наукового мислення, система понять, категорій законів, що відображають істотні властивості, зв'язки та відносини предметів дійсності. Теорія складає основний структурний елемент науки, пов'язуючи в єдине ціле факти, проблеми, гіпотези, методи пізнання тощо; виникає на основі спостережень, експериментів, опису, класифікації й узагальнення фактів. Вона припускає не тільки констатацію фактів та їх опис, але й пояснення, осмислення їх у всій системі даної науки. Сутність теорії полягає в достовірному узагальненні фактів, у тім, що за випадковим вона знаходить необхідне, закономірне, за одиничним – загальне і на цій основі здійснює передбачення.

ТОТЕМІЗМ – віра у містичний зв'язок, тобто в кровну спорідненість певного роду, племені з якимсь видом тварин чи рослин (тотемом), з тотемічними віруваннями пов'язана система специфічних заборон – табу. Тотемізм давав вищого санкціонування родовим установам. Найголовнішими концептуальними «політичними» підвалинами роду були: недоторканість тотему, життя родичів, неприступність тотемічної обрядовості для «чужих», конкретні правила статевої регламентації, обов'язкове успадкування тотема.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЕ (від лат. *transcedens* – «той, що виходить за межі») – поняття, яке в деяких філософських системах означає правила (принципи) функціонування свідомості. У свідомості можна виокремити індивідуальні чуттєві (психічні) акти й однакові для всіх людей правила, схеми функціонування свідомості, які феноменологи та кантіанці називають трансцендентальними, які є потойбічними щодо чуттєвого «матеріалу» свідомості.

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ – напрям філософських досліджень ХХ-го ст. Розробив Е. Гуссерль. Від грец. (*φαινόμενον* – те, що являється і *λόγος* – вивчення). У викладі Е. Гуссерля Феноменологія в основному розглядає структури свідомості та явища, які в ній відбуваються. Цей розгляд відбувається від «першої особи», але явища вивчаються не так, як вони постають перед «моєю» свідомістю, а як перед «будь-якою» свідомістю.

ФЕТИШИЗМ – (від фр. *fetichisme*) – рання форма релігійних вірувань, поклоніння предметам неживої природи – фетишам, які нібито наділені чудодійною силою. Вперше феномен фетишизації докладно описав французький дослідник Шарль де Брюс у праці «Культ Богів-фетишів» (1760).

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ – розділ філософії, що вивчає методологію науки. Ф. Н. представлена оригінальними концепціями, що пропонують різноманітні моделі розвитку науки та суспільства. Філософія науки зосереджена на виявленні ролі і значимості науки та характеристик когнітивної, теоретичної діяльності.

ХОЛІЗМ (від лат. *holos* – цілий, увесь) – «філософія цілісності» – напрям у сучасній європейській філософії, який розглядає цілісність світу як наслідок творчої еволюції, що спрямовується нематеріальним і непізнаваним «фактором цілісності». Поняття холізму було введено Я. Смутсом у праці «Еволюція особистості» (1926). Холізм як вчення було запропоновано Дж. С. Холдейном у книзі «Філософські основи біології» (1931).

ЧАС – анізотропна (незворотна) умова зміни станів у матеріальній дійсності, в онтології антологічний фізичному часу, в екзистенційному розумінні – екзистенційним ідеям «минулого, «теперішнього», «майбутнього». Час – загальна форма буття, що виражає тривалість процесів взаємодії та послідовність зміни його станів.

ЯВИЩЕ – категорія, що відображає зовнішні властивості, процеси, зв'язки предмету, які даються йому безпосередньо в формах живого споглядання. Явище знаходиться в діалектичній єдності із сутністю, але містить її момент, частку.

СПИСОК РЕКОМЕНДОВАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Автономова Н. С. Познание и перевод. Опыты философии языка / Н. С. Автономова. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 704 с. – (Humanitas).
2. Аргуэлес Х. «Мандала» / Х. Аргуэлес, М. Аргуэлес; [пер. с англ. О. В. Сафронова]. – М.: «Благовест», 1993. – 128 с.
3. Барт Р. Сад, Фурье, Лойола / Ролан Барт; [пер. с франц. Б. М. Скуратова]. – М.: Праксис, 2007. – 256 с. – (Серия «Культурная политика»).
4. Бахтин М. М. Фрейдизм. Критический очерк / М. М. Бахтин // Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Статьи. – М.: Издательство «Лабиринт», 2000. – С. 95–184.
5. Бейнорюс А. Понятие «сознание-хранилище» у Васубандху / Аудриус Бейнорюс // История философии. – 2005. – С. 149–167.
6. Белкин А. И. Зигмунд Фрейд: Возрождение в СССР / А. И. Белкин. – М.: Внешторгиздат, 1989. – 448 с.
7. Беляев М. М. «Катарсическая» предыстория психоанализа / М. М. Беляев // Катарсис: метаморфозы трагического сознания. – СПб.: Алетейя, 2007. – 51–65.
8. Бенвенуто С. Мечта Лакана / С. Бенвенуто; [пер. с англ. М. Колопотина, В. Мазина, Н. Харченко] под ред. В. Мазина и Г. Рогоняна. – СПб.: Алетейя, 2006. – 172 с. – (Серия «Лакановские тетради»).
9. Беннет Е.-А. Что на самом деле сказал Юнг / Е.-А. Беннет; [пер. с англ. А. Галактионова]. – М.: АСТ; Астрель, 2009. – 160 с. – (Философия).
10. Бескова И. А. Эволюция и сознание: новый взгляд / И. А. Бескова. – М.: Издательство «Индрик», 2002. – 256 с.
11. Бескова И. А. Самость и самоосознавание в когнитивном развитии человека / И. А. Бескова // Эволюция. Мышление. Сознание. (Когнитивный подход). – М.: Канон +, 2004. – С. 65–168.
12. Большакова А. Ю. Архетип – концепт – культура / А. Ю. Большакова // Вопросы философии. – 2010. – № 7. – С. 47–57.

13. Бородай Ю. М. От фантазии к реальности (происхождение нравственности): [монография] / Ю. М. Бородай. – М.: Институт философии РАН, 1995. – 297.

14. Бородай Ю. М. Эротика, смерть, табу: трагедия человеческого сознания: [монография] / Ю. М. Бородай. – М.: «Гнозис», Русское феноменологическое общество, 1996. – 416 с.

15. Братусь Б. С. Начала христианской психологии / Б. С. Братусь, В. Л. Воейков, С. Л. Воробьев. – М.: Наука, 1995. – 236 с.

16. Брук Дж. Х. Наука и религия: Историческая перспектива / Джон Хедли Брук; [пер с. англ. Л. Сумм]. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 352 с. – (Серия «Богословие и наука»).

17. Бэкон Ф. Афоризмы об истолковании природы и царстве человека / Фрэнсис Бэкон // Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – С. 12–79.

18. Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля / Жан Валь; [пер. с фр. В. Ю. Скуратова]. – СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2006. – 336 с.

19. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов / Васубандху; [пер. с санскрита, введ., коммент., В. И. Рудого]. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 318 с. – (Памятники письменности Востока. LXXXVI. Bibliotheca Buddhica. XXXV).

20. Витгенштейн Л. Культура и ценность / Людвиг Витгенштейн // Философские работы. – М.: Издательство «Гнозис», 1994. – Часть 1. – С. 407–492.

21. Витгенштейн Л. Голубая и коричневая книги: предварительные материалы к «Философским исследованиям»: [Текст] / Людвиг Витгенштейн; [пер. с англ. В. А. Суромцева, В. В. Иткина]. – Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2008. – 256 с. – (Пути философии).

22. Вунд В. Фантазия как основа искусства / Вильгельм Вунд; [пер. с нем. Л. А. Зандера, под ред А. П. Нечаева]. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. – 152 с. – (Из наследия мировой философской психологии).

23. Ганоцкая Н. В. Я и время. Основания темпоральной концепции Я / Н. В. Ганоцкая // Вопросы философии. – 2010. – № 2. – С. 73–83.

24. Гартман Э. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного: Бессознательное в явлениях телесной и духовной жизни / Эдуард фон Гартман; [предисл. и введ. А. А. Козлова]. – М.: КРАСАНД, 2010. – 322 с. – (Из наследия мировой философской мысли: история философии).

25. Гартман Э. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного: Метафизика бессознательного / Эдуард фон Гартман; [предисл. и введ. А. А. Козлова]. – М.: КРАСАНД, 2010. – 440 с. – (Из наследия мировой философской мысли: история философии).

26. Генон Р. Кризис современного мира / Рене Генон; [пер. с фр. Н. В. Меленьтьевой]. – М.: АРКТОГЕЯ, 1991. – 160 с.

27. Генон Р. Царство количества и знаки времени / Рене Генон; [пер. с фр. Т. Б. Любимовой]. – М.: Беловодье, 1994. – 304 с.

28. Генон Р. Восток и Запад / Рене Генон; [пер. с фр. Т. Б. Любимовой]. – М.: Беловодье, 2005. – 240 с.

29. Генон Р. Заметки об инициации / Рене Генон // Символика креста. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – С. 355–619.

30. Гиренок Ф. И. Абсурд и речь. Антропология воображаемого / Ф. И. Гиренок. – М.: Академический Проект, 2012. – 237 с. – (Философские технологии: *hic et nunc*).

31. Грюнбаум А. Теория Фрейда и философия науки / Адольф Грюнбаум // Вопросы философии. – 1991. – № 4. – С. 90–106.

32. Гуревич П. С. Проблема целостности человека: [монография] / П. С. Гуревич. – М.: Институт философии РАН, 2004. – 178 с.

33. Гуревич П. С. Расколтость человеческого бытия: [Текст] / П. С. Гуревич. – М.: Институт философии РАН, 2009. – 199 с.

34. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Эдмунд Гуссерль; [пер. с нем. А. В. Михайлова; вступ. ст. В. А. Куренного]. – М.: Академический Проект, 2009. – 489 с. – (Философские технологии).

35. Данто А. Ницше как философ / Артур Данто; [пер. с англ. А. Лавровой]. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2001. – 280 с.

36. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом / Рене Декарт // Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1994. – Т. 2. – С. 3–72.

37. Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследования феномена действия от собственного лица / Винсент Декомб; [пер. с фр. М. Голованивской]. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. – 576 с.

38. Делёз Ж. Ницше и философия / Жиль Делёз; [пер. с фр. О. Хомы; под ред. Б. Скуратова]. – М.: «Ад Маргинем», 2003. – 392 с.

39. Делёз Ж. Логика смысла / Жиль Делёз; [пер. с фр. Я. И. Свирского]. – М.: Академический проект, 2011. – 472 с. – (Философские технологии).

40. Денет Д. Виды психики: На пути к пониманию сознания / Дэниел Деннет; [пер. с англ. А. Веретенникова]. – М.: Идея-Пресс, 2004. – 184 с.

41. Деррида Ж. Страсти по «Фрейду» / Жак Деррида // О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. – Мн.: Современный литератор, 1999. – С. 401–645.

42. Деррида Ж. Поля философии / Жак Деррида; [пер. с фр. Д. Ю. Карлечкина]. – М.: Академический проект, 2012. – 376 с. – (Философские технологии).

43. Добренъков В. И. Психоаналитическая социология Эриха Фромма / В. И. Добренъков. – М. Альфа-М, 2006. – 448 с.

44. Дойч Э. По поводу сравнительного анализа самости / Элиот Дойч // Бог-человек-общество в традиционных культурах востока. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1993. – С. 21–30.

45. Драгунская Л. С. Фантазмы и контрфантазмы в европейской культуре / Л. С. Драгунская // Человек. – 2011. – № 5. – С. 95–107.

46. Драгунская Л. С. Эдип и истина, или Фрейд и Гегель. Герменевтика одного запрета / Л. С. Драгунская // Человек. – 2012. – № 2. – С. 116–124.

47. Дугин А. Г. Философия традиционализма / А. Г. Дугин. – М.: Артогея-Центр, 2002. – 624 с. – (Серия «Новый Университет»).

48. Дьяков А. В. Философия пост-структурализма во Франции / А. В. Дьяков. – Нью-Йорк: Изд-во «Северный Крест», 2008. – 364 с.

49. Дьяков А. В. Жак Лакан. Фигура философа / А. В. Дьяков. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. – 560 с. – (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»).

50. Дэвис П. Проект вселенной. Новые открытия творческой способности природы к самоорганизации / Пол Дэвис; [пер. с англ. Д. Воробьева]. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. – 254 с. – (Серия «Богословие и наука»).

51. Егорова И. В. Философская антропология Эриха Фромма: [монография] / И. В. Егорова. – М.: Институт философии РАН, 2002. – 164.

52. Ефимова И. Я. Юнг и «Абхидхармакоша» Васубандху: некоторые параллели / И. Я. Ефимова // История философии. – 2004. – № 11. – С. 147–164.

53. Ефимова И. Я. Карл Густав Юнг и древнеиндийская философия сознания: Компаративистский анализ / И. Я. Ефимова. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. – 240 с.

54. Жижек С. Философия начинается с Канта и заканчивается Гегелем / Славой Жижек // Логос. – 2007. – № 1 (58). – С. 3–13.

55. Жижек С. Чума фантазий / Славой Жижек; [пер. с англ. Е. С. Смирновой]. – Х.: Издательство Гуманитарный Центр, 2012. – 388 с.

56. Иглтон Т. Теория литературы: Введение / Терри Иглтон; [пер. с англ. Е. Бучкиной] под ред. М. Маяцкого и Д. Субботина. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. – 296 с. – (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»).

57. Кант И. Избранные письма / Иммануил Кант // Соч. в 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 8. – С. 463–588.

58. Карнап Р. Научное миропонимание – Веский кружок / Р. Карнап, Г. Ганн, О. Нейрат // Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное. – М.: Издательский дом «Территория будущего»; Идея-Пресс, 2006. – С. 57–75.

59. Килборн Б. Дилеммы Сверх-Я / Бенжамин Килборн // История философии. – 2005. – Вып. 12. – С. 144–151.

60. Кинодо Ж.-М. Читая Фрейда: изучение трудов Фрейда в хронологической перспективе / Жан-Мишель Кинодо; [пер. с фр. О. Я. Журавлева]. – М.: «Когито-Центр», 2012. – 416 с. – (Библиотека психоанализа).

61. Кондратьев В. Ю. Б. П. Вышеславцев и Л. С. Выготский: два взгляда на психоанализ З. Фрейда / В. Ю. Кондратьев // Вопросы философии. – 2012. – № 10. – С. 108–116.

62. Копейкин К., прот. *Harmonia mundi*: от Пифагора до Паули / прот. К. Копейкин // Метафизика. – 2012. – № 1 (3). – С. 39–59.

63. Косилова Е. В. От суггестии к сознанию / Е. В. Косилова // Вопросы философии. – 2012. – № 3. – С. 15–26.

64. Кристева Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении / Юлия Кристева; [пер. с англ. А. Костиковой]. – СПб.: Алетейя, 2003. – 256с. – (Серия «Гендерные исследования»).

65. Куттер П. Психоанализ: Введение в психологию бессознательных процессов / П. Куттер, Т. Мюллер; [пер. с нем. В. Н. Николаева, С. И. Дубинской]. – М.: Изд-во «Когито-Центр», 2011. – 384 с. – (Университетское психологическое образование).

66. Кюльпе О. Очерки современной германской философии / Освальд Кюльпе; [пер. с нем С. Чулок, вступ. ст. И. В. Журавлева]. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 152 с. – (Из наследия мировой философской мысли: история философии).

67. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / Жак Лакан; [пер. с фр. А. К. Черноглазова]. – М.: Издательство «Гнозис», 1995. – 192 с.

68. Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. Семинары. Книга 2 (1954 / 55) / Жак Лакан; [пер. с фр. А. К. Черноглазова]. – М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос», 1999. – 520 с.

69. Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я в том виде, в котором она предстает нам в психоаналитическом опыте / Жак Лакан // «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. – М.: Издательство «Гносис», Издательство «Логос». – С. 508–516.

70. Лакан Ж. Имена-Отца / Жак Лакан; [пер. с фр. А. К. Черноглазова]. – М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос», 2006. – 160 с.

71. Лакатос И. История науки ее рациональные реконструкции / Имре Лакатос // Избранные произведения по философии и методологии науки. – М.: Академический проект; Трикста, 2008. – С. 201–281.

72. Лебедь Е. А. Введение в феноменологию природы: [монография] / Е. А. Лебедь. – К.: Издатель ПАРАПАН, 2006. – 268 с.

73. Лебедь Е. А. Новоевропейская наука как феномен закрытого мира / Е. А. Лебедь // Філософія науки: традиції та інновації. – 2011. – № 1(3). – С. 18–27.

74. Лейбин В. М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия / В. М. Лейбин. – М.: Политиздат, 1990. – 397 с.

75. Лейбин В. М. Постклассический психоанализ. Энциклопедия. Т. 2 / В. М. Лейбин. – М. Издательский дом «Территория будущего», 2006. – 568 с.

76. Лейбин В. М. Роль информационно-коммуникационных технологий в изменении отношений между воображаемым, символическим и реальным / В. М. Лейбин // Вопросы философии. – 2011. – № 6. – С. 93–102.

77. Леонтьев А. Н. Философия психологии: Из научного наследия / А. Н. Леонтьев; [под ред. А. А. Леонтьева, Д. А. Леонтьева]. – М.: Издательство Московского университета, 1994. – 228 с.

78. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм / А. Ф. Лосев. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 960 с.

79. Мазин В. А. Введение в Лакана / В. А. Мазин. – М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2004. – 208 с.

80. Мазин В. А. Субъект Фрейда и Деррида / В. А. Мазин. – СПб.: Алетейя, 2010. – 256 с. – (Серия «Тела мысли»).
81. Мазин В. А. Сновидения кино и психоанализа / В. А. Мазин. – СПб.: Скифия-принт, 2012. – 256 с.
82. Макинтайр А. Бессознательное: понятийный анализ / Аласдер Макинтайр // Логос. – 2006. – № 1 (52). – С. 186–232.
83. Малиновский Б. Секс и вытеснение в обществе дикарей / Бронислав Малиновский; [пер. с англ. Н. Мишкиной]. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2011. – 224 с. – (Исследования культуры).
84. Мамардашвили М. К. Сознание как философская проблема / М. К. Мамардашвили // Вопросы философии. – 1990. – № 10. – С. 3–18.
85. Мамардашвили М. К. О психоанализе / М. К. Мамардашвили // Логос. – 1994. – № 5. – С. 123–140.
86. Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии / М. К. Мамардашвили. – М.: Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2010. – 584 с.
87. Маньковская Н. Б. «Париж со змеями» (Введение в эстетику постмодернизма) / Н. Б. Маньковская. – М.: Институт философии РАН, 2005. – 220 с.
88. Марков М. А. О трех интерпретациях квантовой механики: Об образовании понятия объективной реальности в человеческой практике / М. А. Марков. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. – 112 с.
89. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества / Герберт Маркузе; [пер. с англ., послесл., примеч. А. А. Юдина]; [предисл. В. Ю. Кузнецова]. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 526 [2] с. – (Philosophy).
90. Мельшиор-Бонне С. История зеркала / Сабин Мельшиор-Бонне; [пер. с фр. Ю. М. Розенберг]. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. – 456 с.
91. Менжулин В. И. Расколдовывая Юнга: от апологетики к критике / В. И. Менжулин. – К.: Сфера, 2002. – 207 с.

92. Михайлов А. Н. Архетипическая концепция К. Г. Юнга: попытка культурологической реконструкции / А. Н. Михайлов // Человек. – 2008. – №6. – С. 77–87.

93. Моаканин Р. Психология Юнга и буддизм / Радмила Моаканин; [пер. с англ. В. А. Воробьева]. – Челябинск: Социум, 2010. – 160 с. – (Серия «Катарсис»).

94. Нагель Т. Что все это значит? Очень краткое введение в философию / Томас Нагель. – М.: Идея пресс, 2001. – 84 с. – (Серия «Взгляд на философию по ту сторону Атлантики»).

95. Налимов В. В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности / В. В. Налимов. – [3-е изд.]. – М.: Академический Проект; Парадигма, 2011. – 399, [4] с. – (Современная русская философия).

96. Нири К. Философская мысль в Австро-Венгрии / Криштоф Нири. – М.: Мысль, 1987. – 192 с.

97. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Фридрих Ницше // Соч. в 5 т. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – Т. 4. – 384 с.

98. Новейший философский словарь. Постмодернизм / [глав. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов]. – Мн.: Современный литератор, 2007. – 816 с.

99. Нойман Э. Происхождение и развитие сознания / Эрх Нойман; [пер с англ. А. П. Хомик]. – М.: «Релф-Бук»; К.: «Ваклер», 1998. – 464 с. – (Серия «Созвездия мудрости»).

100. Орнстейн Р. Эволюция сознания. Про Дарвина, Фрейда и жар в черепной коробке, или о корнях нашего мышления / Роберт Орнстейн; [пер с англ. М. Фаликман]. – М.: «Эннеагон Пресс», 2011. – 384 с.

101. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношения с рациональным / Рудольф Отто; [пер. с нем. А. М. Руткевича]. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. Ун-та», 2008. – 272 с. – (Серия «Профессорская библиотека»).

102. Павсаний. Описание Эллады. В 2 т. / Павсаний; [пер. с древнегреч. С. П. Кондратьева]. – М.: АСТ, Ладомир, 2002. – 492 с.

103. Пайс А. Гении науки / Абрахам Пайс; [пер. с англ. Е. И. Фукаловой]. – Москва: Институт компьютерных исследований, 2002. – 448 с.

104. Патанджали. Йога-сутры / Патанджали // Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и Вьса-бхашья); [пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого]. – М.: Наука, 1992. – С. 86–202.

105. Петренко В. Ф. К проблеме психологии сознания / В. Ф. Петренко // Вопросы философии. – 2010. – № 11. – С. 57–74.

106. Пикок А. Богословия в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке / Артур Пикок; [пер. с англ. Л. Ковтун, О. Кандыриной]. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 416 с. – (Серия «Богословие и наука»).

107. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / Майкл Полани. – М.: Прогресс, 1985. – 344 с.

108. Полкинхорн Дж. Наука и богословие. Введение. / Джон Полкинхорн; [пер. с англ. О. Кандыриной]. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 156 с. – (Серия «Богословие и наука»).

109. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы / Карл Поппер; [пер. с англ. В. Н. Садовского]. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 528 с.

110. Поппер К. Предложения и опровержения. Рост научного знания / Карл Поппер // Логика и рост научного знания. – М.: Прогресс, 1993. – С. 240–413.

111. Поппер К. Знание и психофизическая проблема: В защиту взаимодействия / Карл Поппер; [пер. с англ. И. В. Журавлева]. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. – 256 с.

112. Пятигорский А. М. Непрерываемый разговор / А. М. Пятигорский. – Санкт-Петербург: Издательство «Азбука-классика», 2004. – 432 с.

113. Радин П. Исследование мифов североамериканских индейцев с комментариями К. Г. Юнга и К. Кереньи; [пер. с англ. В. В. Кирющенко]. – СПб.: Евразия, 1999. – 288 с.

114. Разеев Д. Н. Какое значение имеет воображение для сознания? / Д. Н. Разеев // Метафизические исследования. – 1998. – Выпуск 7. – Сознание. – С. 98–110.

115. Разинов Ю. А. Я как объективная ошибка / Ю. А. Разинов. – Самара: Издательство «Самарский университет», 2002. – 260 с.

116. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Поль Рикёр; [пер. с фр. И. С. Вдовиной]. – М.: Академический Прект, 2008. – 695 с. – (Философские технологии).

117. Руднев В. Язык и смерть (психоанализ и «картезианская философия языка XX века) / Вадим Руднев // Логос. – 2005. – № 5 (50). – С. 218–246.

118. Руткевич А. М. Научный статус психоанализа / А. М. Руткевич // Вопросы философии. – 2000. – № 10. – С. 9–14.

119. Рыклин М. К. Сознание как пространство свободы / М. К. Рыклин // Мераб Мамардашвили. Сознание и цивилизация. Тексты и беседы. – М.: Издательство «Логос», 2004. – 259–267.

120. Савельева М. Ю. Введение в метатеорию сознания / М. Ю. Савельева. – К.: Издатель ПАРАПАН, 2002. – 334 с.

121. Савченкова Н. М. Концептуальные контрапункты феноменологии и психоанализа: аналитика воображаемого / Н. М. Савченкова // Вопросы философии. – 2008. – № 2. – С. 167–177.

122. Самуэлс Э. Юнг и постъюнгианцы. Курс юнгианского психоанализа / Эндрю Самуэлс. – М.: ЧеРо, 1997. – 416 с.

123. Серио П. Как читают тексты во Франции / Патрик Серио // Французская школа анализа дискурса. – М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. – С. 12–53.

124. Серл Дж. Открывая сознание заново / Джон Серл; [пер. с англ. А. Ф. Грязнова]. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 256 с. – (Серия «Университетская библиотека»).

125. Слотердаjk П. Пузыри. Сферы. Микросферология. Т. 1. / Петер Слотердаjk; [пер. с нем. К. В. Лощевского]. – СПб.: Наука, 2005. – 688 с.

126. Современная западная философия. Энциклопедический словарь / [под ред. О. Хеффе, В. С. Малахова, В. П. Филатова]; [Ин-т философии]. – М.: Культурная революция, 2009. – 392.

127. Сокал А. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна / А. Сокал, Ж. Брикмон; [пер. с англ. А. Косиковой, Д. Карлечкина]. – М.: «Дом интеллектуальной книги», 2002. – 248 с.

128. Сокулер З. А. Как избавиться от власти «картезианской парадигмы»? / З. А. Сокулер // Философия сознания: классика и современность: Вторые Грязновские чтения. – М.: Издатель Савин С. А, 2007. – С. 173–185.

129. Солсо Р. Когнитивная психология / Роберт Солсо; [пер. с англ. С. Комарова]. – СПб Питер, 2011. – 589. – (Серия «Мастера психологи»).

130. Сосланд А. Что же сделал для нас этот человек? К 150-летию Зигмунда Фрейда. Юбилейное эссе / Алесандр Сосланд // Логос. – 2006. – № 1 (56). – С. 170–185.

131. Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике / Фердинанд де Соссюр; [пер. с фр. Общ. ред., вступ. ст. и коммент. Н. А. Слюсаревой]. – М.: Издательская группа «Прогресс», 2000. – 280 с.

132. Стайн М. Принцип индивидуации. О развитии человеческого сознания / Мюрррей Стайн. – М.: Когито-Центр, 2009. – 83 с.

133. Старовойтов В. В. Современный психоанализ: интеграция субъект-объективного и субъект-субъективного подходов / В. В. Старовойтов. – М.: Институт философии РАН, 2004. – 117 с.

134. Старовойтов В. В. Психоанализ и религия / В. В. Старовойтов // История философии. – 2005. – № 12. – С. 63–88.

135. Судзуки Д. Т. Основы Дзэн-Буддизма / Дайсэцу Тэйтаро Судзуки // Дзэн-Буддизм. – Бишкек: МП «Одиссей», Гл. ред. КЭ, 1993. – С. 3–468.

136. Судзуки Д. Т. Основные принципы буддизма махаяны / Дайсэцу Тэйтаро Судзуки; [пер. с англ. С. В. Пахомова]. – СПб.: Наука, 2002 – 382 с.

137. Сэмьюэлз Э. Словарь аналитической психологии К. Г. Юнга / Э. Сэмьюэлз, Б. Шортер, Ф. Плот. – СПб.: Издательская группа «Азбука классика», 2009. – 288 с.

138. Труфанова Е. О. Идентичность и Я / Е. О. Труфанова // Вопросы философии. – 2008. – № 6. – С. 95–105.

139. Уёмов А. И. Критика принципа фальсификации К. Поппера и проблема системного подхода к демаркации научного знания / А. И. Уёмов // Вопросы философии. – 2008. – №4. – С. 91–97.

140. Федье Ф. Воображаемое / Франсуа Федье // Везен Ф. Философия французская и философия немецкая. Федье Ф. Воображаемое. Власть; [пер. с фр., общ. ред. и послесл. В. В. Бибикина]. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – С. 35–92.

141. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания / Пол Фейерабенд; [пер. с англ. А. Л. Никифорова]. – М.: АСТ: МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 413, [3] с. – (Philosophy).

142. Философы Франции: словарь / [под общ. ред. И. И. Блауберг]. – М.: Гардарики, 2008. – 320 с.

143. Франк Ф. Философия науки. Связь между наукой и философией / Филипп Франк; [пер. с англ. Н. В. Воробьева]; под общ ред. Г. А. Курсанова. – [2-е изд.]. – М.: Издательство ЛКИ, 2007. – 512 с. – (Из наследия мировой философской мысли: философия науки).

144. Франкл Дж. Археология ума / Джордж Франкл; [пер. с англ. А. Г. Вронской]. – М.: АСТ: Астрель, 2007. – 254, [2] с. – (Philosophy).

145. Франкл Дж. Незведанное Я / Джордж Франкл; [пер. с англ. Л. М. Птициной]. – М.: АСТ: Астрель, 2007. – 316, [4] с. – (Philosophy).

146. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции / Зигмунд Фрейд; [пер. с нем. Г. В. Барышниковой]. – М.: Наука, 1989. – 456 с. – (Серия «Классики науки»).

147. Фрейд З. Вытеснение / Зигмунд Фрейд // Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа // З. Фрейд. – СПб.: «Алетейя», 1998. – С. 108–123.

148. Фрейд З. Несколько замечаний по поводу понятия «бессознательное» / Зигмунд Фрейд // Основные

психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа. – СПб.: «Алетейя», 1998. – С. 88–97.

149. Фрейд З. Исследования истерии / Зигмунд Фрейд, Йозеф Брейер // Собр. Соч. в 26 т. – Санкт-Петербург: Восточно-европейский институт психоанализа, 2005. – Т. 1. – 464 с.

150. Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе / Зигмунд Фрейд. – М.: АСТ; Мн.: Харвест, 2006. – 400 с.

151. Фрейд З. Психология бессознательного / Зигмунд Фрейд. – СПб.: Питер, 2006. – 400 с.

152. Фрейд З. Сопротивление психоанализу / Зигмунд Фрейд // Автопортрет. Собр. Соч. в 26 т. – Санкт-Петербург: Восточно-европейский институт психоанализа, 2006. – Т. 2. – С. 193–205.

153. Фрейд З. Одержимость дьяволом. Паранойя / Зигмунд Фрейд // Собр. Соч. в 26 т. – Санкт-Петербург: Восточно-европейский институт психоанализа, 2006. – Т. 3. – 256 с.

154. Фрейд З. Толкование сновидений / Зигмунд Фрейд; [пер. с нем. А. Боковинова]. – М.: Академический проект, 2007. – 512 с. – (Психологические технологии).

155. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого Я / Зигмунд Фрейд // Я и Оно: сочинения. – М.: Эксмо, 2009. – С. 771–838.

156. Фрейд З. Тотем и табу / Зигмунд Фрейд // Я и Оно: сочинения. – М.: Эксмо, 2009. – С. 363–528.

157. Фрейд З. Я и Оно / Зигмунд Фрейд // Я и Оно: сочинения. – М.: Эксмо, 2009. – С. 839–860.

158. Фрейд З. Фобические расстройства. Маленький Ганс. Дора / Зигмунд Фрейд // Собр. Соч. в 26 т. – Санкт-Петербург: Восточно-европейский институт психоанализа, 2012. – Т. 5. – 370 с.

159. Фромм Э. Величие и ограниченность теории Фрейда; [пер. с англ. Н. Войкунской, И. Коменкович, Е. Комаровой, Е. Рудневой, В. Сидоровой, Е. Федины, М. Хорькова] / Эрих Фромм. – М.: АСТ, 2000. – 448 с. – (Классики зарубежной психологии).

160. Фромм Э. Избавление от иллюзий. Сопоставление взглядов Маркса и Фрейда / Эрих Фромм // Революция надежды. Избавление от иллюзий. – М.: Айрис-пресс, 2005. – С. 185–282.

161. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / Эрих Фромм; [пер. с нем. Э. Телятниковой]. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – 635, [5] с. – (Philosophy).

162. Фромм Э. Дзен-буддизм и психоанализ / Эрих Фромм // По ту сторону порабащающих нас иллюзий: Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом. – М.: АСТ, 2010. – С. 97–146.

163. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / Мишель Фуко; [пер. с фр. И. К. Стаф]. – М.: ЛСТ: ЛСТ МОСКВА, 2010. – 698, [6] с. – (Philosophy).

164. Фулканелли. Философские обители и связь герметической символики с сакральным искусством и эзотерикой Великого Делания / Фулканелли; [пер. с фр. В. Каспарова]. – М.: Энигма, 2004. – 624 с. – (Серия «Алый лев»).

165. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихина] – М.: «Ad Marginem», 1997. – 452 с.

166. Хиллман Дж. Исцеляющий вымысел / Джеймс Хиллман; [пер. с англ. Ю. М. Донца]. – СПб.: Б. С. К., 1997. – 181 с. – (Серия «Библиотека аналитической психологии»).

167. Цехмистро И. З. Холистическая философия науки / И. З. Цехмисрто; [учебное пособие]. – Сумы: ИТД «Университетская книга», 2002. – 364 с.

168. Чалмерс Д. На встречу проблеме сознания / Дэвид Чалмерс // Историко-философский альманах. – 2010. – № 3. – С. 331–358.

169. Шафоростов А. И. Вера как условие самоиндефикации / А. И. Шафоростов. – Иркутск: Изд-во ИрГТУ, 2007. – 248 с.

170. Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах / Фридрих Шеллинг // Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – С. 86–158.

171. Шерток Л. Рождение психоаналитика. От Месмера до Фрейда / Л. Шерток, Р. Соссюр; [пер. с франц., вступ. ст. Н. С. Автономовой]. – М.: Прогресс, 1991. – 228 с.

172. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Артур Шопенгауэр // Соч. в 6 т. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2001. – Т. 2. – 560 с.

173. Шпигельберг Г. Феноменология в психоанализе / Герберт Шпигельберг // Логос. – 2006. – № 6 (57). – С.167–183.

174. Эвола Ю. Дзэн и Запад / Юлиус Эвола // Антология дзэн. – СПб.: Наука, 2004. – С. 275–285.

175. Эдингер Э. Творение сознания. Миф Юнга для современного человека / Эдвард Ф. Эдингер; [пер. с англ. К. М. Бутырина]. – СПб.: Б&К, 2001. – 112 с. – (Серия «Библиотека аналитической психологии»).

176. Юлен М. Память и бессознательное в «Йога сутрах» и в психоанализе / Мишель Юлен // История философии. – 2000. – № 7. – С. 245–253.

177. Юлина Н. С. Головоломки проблемы сознания: концепция сознания Дэниэла Деннета / Н. С. Юлина. – М.: Канон+, 2004. – 544 с.

178. Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного / Карл Густав Юнг // Архетип и символ. – М.: «Ренессанс», 1991. – С. 95–128.

179. Юнг К. Г. Введение в религиозно-психологическую проблематику алхимии / Карл Густав Юнг // Архетип и символ. – М.: «Ренессанс», 1991. – С. 223–264.

180. Юнг К. Г. Психологический комментарий к «Бардо Тходол» / Карл Густав Юнг // О психологии восточных религий и философий. – М.: «МЕДИУМ», 1994. – С. 64–90.

181. Юнг К. Г. Нераскрытая самость (настоящее и будущее) / Карл Густав Юнг // Синхронистичность. Сборник. – М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 1997. – С. 53–120.

182. Юнг К. Г. Психология и алхимия / Карл Густав Юнг; [пер. с англ., лат. С. Л. Удовик]. – М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 1997. – 592 с. – (Серия «Актуальная психология»).

183. Юнг К. Г. Синхронистичность: аказуальный объединяющий принцип / Карл Густав Юнг // Синхронистичность. Сборник. – М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 1997. – С. 195–307.

184. Юнг К. Г. Aion. Исследование феноменологии самости / Карл Густав Юнг; [пер. с англ., лат. М. А. Собуцкого]. – М.: «Релф-бук»; К.: «Ваклер», 1997. – 336 с. – (Серия «Актуальная психология»).

185. Юнг К. Г. Символ превращения в мессе / Карл Густав Юнг // Ответ Иову. – М.: ООО Фирма «Издательство АСТ»; Канон+, 1998. – С. 5–88.

186. Юнг К. Г. О психологии бессознательного / Карл Густав Юнг // Очерки по аналитической психологии. – Мн.: «Харвест», 2003. – С. 3–142.

187. Юнг К. Г. Тавистокские лекции. Аналитическая психология: теория и практика / Карл Густав Юнг // Очерки по аналитической психологии. – Мн.: «Харвест», 2003. – С. 275–461.

188. Юнг К. Г. Психологические типы / Карл Густав Юнг; [пер. с нем. С. Лорие]. – М.: АСТ: МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 761, [1] с. – (Philosophy).

189. Юнг К. Г. Символы трансформации / Карл Густав Юнг; [пер. англ. В. В. Зеленского]. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. – 731, [5] с. – (Philosophy).

190. Юнг К. Г. Трансцендентная функция / Карл Густав Юнг // Структура и динамика психического. – М.: «Когито-Центр», 2008. – С. 83–110.

191. Юнг К. Г. Эон: Исследования о символике самости / Карл Густав Юнг; [пер. с нем. В. М. Бакусева]. – М.: Академический Проект, 2009. – 340 с. – (Психологические технологии).

192. Юнг К. Г. Психология бессознательного / Карл Густав Юнг; [пер. с англ. под общ. ред. В. В. Зеленского]. – [2-е изд.]. – М.: «Когито-Центр», 2010. – 352 с.

193. Ямпольская А. В. Современная французская мысль и переосмысление структурализма. Размышление над книгой Н. С. Автономовой «Познание и перевод. Опыты философии языка» / А. В. Ямпольская // Вопросы философии. – 2009. – № 3. – С. 158–164.

Навчальний посібник

Вертель Антон Вікторович

ФИЛОСОФІЯ ПСИХОАНАЛІЗУ

Навчальний посібник
для студентів вищих навчальних закладів

Суми: Видавництво СумДПУ, 2015 р.
Свідоцтво ДК № 231 від 02.11.2000 р.

Відповідальна за випуск ***А. А Сбруєва***
Комп'ютерна верстка ***Ю. С. Ліхачова***

Здано в набір 10.12.2014. Підписано до друку 26.01.2015.
Формат 60х84/16. Гарн. Cambria. Папір друк. Друк ризогр.
Умовн. друк. арк. 11,9. Обл.-вид. ар. 8,9.
Тираж 100 прим. Вид. №3.

Вид-во СумДПУ імені А. С. Макаренка
40002, м. Суми, вул. Роменська, 87

Виготовлено на обладнанні Сум ДПУ імені А.С. Макаренка