

Семёнова С.Г. Созидание будущего. Философия русского космизма. М.: Независимое издательство Ноократия. 2020, 458 с.

Сухогузов М.Н. Обыденное и теоретическое сознание в контексте кризиса человеческой сущности: постановка проблемы. Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2021. № 3. С. 445-453.

Уэллс Д.Г. Открытый заговор. М.: Издательский дом «Кислород», 2021, 288 с.

Шкловский И.С. Эшелон. – М.: Новости, 1991, 224 с.

Юсупов Р.М., Котенко В.П. история информатики и философия информационной реальности. М.; Академический Проект, 2007, 429 с.

Язневич В.И. Станислав Лем. Мн.; Книжный дом. 2014, 448 с.

В.Т. Фаритов

доктор философских наук, доцент,
профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук,
Самарский государственный технический университет,
г. Самара, Российская Федерация

E-mail: vfar@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2270-4941>

Семиотика духа: философский и психологический дискурс²⁰

Аннотация: В статье проводится сравнительное исследование гегелевского философского учения о духе и юнговской психологии коллективного бессознательного. Базовые концептуальные ходы гегелевской диалектики сопоставляются с основополагающими понятиями юнговского учения, такими, как коллективное бессознательное, персона, индивидуация, самость, проекция. Несмотря на ярко выраженное негативное отношение Юнга к гегелевской системе, в учении психолога выявляются многочисленные параллели с философией духа Гегеля. Раскрывается противоречие между приверженностью Юнга кантовской метафизике и обилием гегелевских мотивов в его психологической теории.

Ключевые слова: Гегель, Юнг, диалектика, коллективное бессознательное, индивидуация, самость, архетип, дискурс, дух, трансгрессия

Отношение выдающегося психолога XX столетия Карла Густава Юнга к философскому учению Гегеля носит по преимуществу негативный характер. Уже первое знакомство с творчеством мыслителя не вызвало у него положительной реакции: «Гегель напугал меня своим языком, вымученным и претенциозным. Я не испытывал к нему никакого доверия. Он казался мне человеком, который заключен в тюрьму из собственных слов и с важным видом прохаживается по камере» (Гегель 2006, с. 91). Впоследствии неприятие гегелевской философии у Юнга только усилилось и систематизировалось. Наиболее значимое свидетельство на этот счет мы находим в работе «О природе психе»: «Когда Гегель восторжествовал над Кантом, это нанесло весомый удар разуму [то есть здравому смыслу] и всему дальнейшему развитию немецкой и, к сожалению, европейской мысли, – удар тем более губительный, поскольку Гегель был, хотя и неявно, психологом, проецирующим великие истины из области субъективного на космос, который он сам же создал. Мы знаем, насколько далеко сегодня простирается влияние Гегеля. Силы,

²⁰ Статья впервые опубликована в журнале «Семиотические исследования»: Фаритов В.Т. Семиотика духа: философский и психологический дискурс // Семиотические исследования. 2022. Т.2. №3. С. 18-25.

компенсирующие такое пагубное положение дел, персонифицировались отчасти в позднем Шеллинге, отчасти в Шопенгауэре и Карусе, и в то же время тот необузданный «дионисийский (вакхический) Бог», присутствие которого уже Гегель почуял в природе, ошеломительным образом предстал наконец перед нами у Ницше» (Юнг 2002, с. 18-19). В учении Гегеля швейцарский психолог обнаруживает «инфляцию – и практическое отождествление философского разума с Духом, раздвигающее границы разума, фактически приравнивая его к Духу, что делает возможным умозрительное жонглирование объектом, достигающее потрясающей изощренности в его философии государства. Гегель предложил решение проблемы, поднятой эпистемологическим критицизмом, дав возможность идеям доказать свою неведомую автономную силу. Это они пробудили ту самую *hybris* разума, которая вела к появлению ницшевского сверхчеловека и, далее, к катастрофе, имя которой Германия» (Юнг 2002, с. 19). И, наконец, диагноз: «Философия, подобная гегелевской, является самооткровением психических предпосылок, а в философском смысле – предположением. Психологически это равнозначно вторжению бессознательного. Своеобразный высокопарный язык Гегеля лишь подтверждает такое мнение: он напоминает выдающий манию величия язык шизофреников, которые прибегают к завораживающе чудовищным словам, чтобы свести трансцендентное к субъективной форме, придать банальному пленительность новизны, представить общие места как глубины мудрости. Такая терминология – симптом, свидетельствующий о бессилии, скудости ума и пустоте» (Юнг 2002, с. 19-20).

Это, пожалуй, одна из наиболее уничижительных характеристик Гегеля, сопоставимая разве что с язвительными замечаниями А. Шопенгауэра. На первый взгляд, мотивы такого сверхнеприятного отношения к немецкому мыслителю кажутся очевидными. В эпистемологическом, гносеологическом и онтологическом плане Юнг разделяет воззрения И. Канта, о чем он неоднократно свидетельствует, в том числе и в цитируемой выше работе: «Мы должны прежде всего уяснить, что всякое знание – результат наложения некоего порядка на реакции психической системы, проникающие в наше сознание, – порядка, отражающего характер *метафизической* реальности – реальности в себе» (Юнг 2002, с. 20). Для любого последователя Канта отрицающий трансцендентную метафизическую реальность «вещей-в-себе» гегелевский абсолютный идеализм будет совершенно неприемлемым шарлатанством в философии. Так это было с Шопенгауэром и так же с Юнгом, в студенческие годы зачитывавшимся Шопенгауэром и Кантом. Обвинения, предъявляемые Юнгом Гегелю, носят достаточно стандартный характер и широко представлены в исследовательской литературе: это переоценка разума, отождествление его с Духом, Богом и бытием – со всеми вытекающими отсюда последствиями (Ильин 1994). Однако если читать сочинения Гегеля вместе с работами Юнга, то можно обнаружить, что ситуация не так проста и однозначна. Психологические разработки Юнга выявляют множество параллелей с гегелевскими идеями – как в частных моментах, так и в отношении системы в целом. Этот факт тем более вызывает вопросы и требует объяснения, если учесть приведенную выше крайне негативную оценку Гегеля. Находился ли Юнг под влиянием гегелевской системы неосознанно? Или же следует говорить о параллелизме, о совпадении отдельных концептуальных ходов без прямого воздействия? До какой степени гегелевские воззрения имплицитно пронизывают юнговскую психологическую теорию, и где находится граница, полагающая предел этому проникновению? Для ответа на эти вопросы мы предлагаем подробно рассмотреть гегелевские мотивы в учении Юнга.

Как исследователей и Гегеля, и Юнга отличает чрезвычайная широта интересов и кругозора. Гегель, как известно, помимо собственно онтологии охватил в своей философии проблемы антропологии, натурфилософии, истории, эстетики, религии, теории государства и права, истории философии. Все эти области были детально разработаны мыслителем в рамках собственной системы. Юнг помимо специфически психологических сфер затрагивал области этнографии, мифологии, религии, мистики и алхимии,

астрологии, фольклора, литературы и искусства, философии и политики. Ко всем этим областям он подходил с позиции психолога-эмпирика, многие его разработки оказали значимое влияние на развитие соответствующих научных дисциплин. Во всем этом многообразии исследовательских интенций точкой пересечения интересов Гегеля и Юнга является область человеческого духа. Гегель выстраивает *философский дискурс о духе*, представленный, прежде всего, в «Феноменологии духа» и в третьем томе «Энциклопедии» – «Философии духа». Юнг, в свою очередь, разрабатывает *психологический дискурс о духе*, который представлен во многих его основополагающих теоретических работах по психологии коллективного бессознательного. Мы будем ссылаться преимущественно на «Отношения между Я и бессознательным», поскольку в этой работе теория Юнга представлена в наиболее систематизированном виде и не перегружена обилием примеров. У Гегеля мы отдаем предпочтение «Философии духа» в связи с тем, что его система получает здесь более законченное оформление по сравнению с «Феноменологией духа». Именно в этой сфере обнаруживаются многочисленные параллели между концептуальными разработками обоих мыслителей.

Прежде всего, обращает на себя внимание склонность Юнга к диалектике. Учение о совпадении противоположностей – центральный пункт его теории. Базовые противоположности в юнговском психологическом дискурсе – это внутреннее и внешнее, коллективное бессознательное и социальная действительность. Средним термином в этой паре является Я: «Поначалу, конечно, ощущаются лишь несовместимые требования снаружи и изнутри, а Я стоит между ними как между молотом и наковальней. <...> Наверное, лучше постараться представить себе, что эта трагическая игра противоположностей между внутренним и внешним (изображенная в Иове и Фаусте как спор с Богом), в сущности, есть энергетизм процесса жизнедеятельности, то напряжение между противоположностями, которое необходимо для саморегуляции. Как бы ни были различны в исполнении и намерении эти противоположные силы, они, в сущности, означают жизнь индивидуума и на нее нацелены; они колеблются вокруг этой жизни как вокруг оси весов» (Юнг 2001, с. 196-197).

Не следует специально указывать, что взаимопереход внутреннего и внешнего – основной пункт гегелевского учения о сознании и духе. Юнг, однако, ссылается не на Гегеля, а на алхимические трактаты (Юнг 1997) и на восточную религиозно-философскую мысль: «К сожалению наш западный дух вследствие недостатка культуры в этом отношении еще не нашел понятия для выражения *единения противоположностей на срединном пути* – этой наиважнейшей определяющей части внутреннего опыта, не говоря уже об имени, которое можно было бы сделать пристойным соратником китайского Дао» (Юнг 2001, с. 206). Гегель, исключивший восточную мысль из своей истории философии, видит истоки своей диалектики в античности, в учениях Гераклита и Платона (Гегель 1993). Источники гегелевской и юнговской диалектики, таким образом, различны. Более того: гегелевская диалектика в конечном итоге направлена на обоснование того самого западного духовного склада, который Юнг критикует за его односторонность. Это, конечно, один из наиболее значимых пунктов, отличающих учение Юнга от системы Гегеля. Однако не стоит забывать, что Юнг работал в совершенно иную эпоху, в других социально-культурных условиях, нежели Гегель. Новейшие открытия в области естествознания, возрастающее влияние философии Ф. Ницше, мировые войны – эти и другие события XX столетия вызвали необходимость критического пересмотра многих положений гегелевской системы, и Юнг был далеко не единственным представителем этого течения. Окажись сам Гегель в этих условиях, возможно, многое он бы мыслил иначе. Философское значение немецкого классика отнюдь не исчерпывается абсолютизацией разума и прославлением существующего в современной ему Германии государственного устройства. Ниже мы постараемся показать, что основные концептуальные положения юнговского учения были предвосхищены Гегелем, и что Юнг во многом следует путями, проложенными именно гегелевской диалектикой. Это

означает, что философия Гегеля содержит в себе достаточно мощный неклассический потенциал. Явно или неявно этот потенциал был востребован неклассической философской мыслью, в то время как обусловленные эпохой (бюргерская Германия, немецкий идеализм) элементы его учения были подвергнуты жесткой критике и фактически отброшены (Левит 2002). Логике диалектического снятия оказалась подвержена и сама гегелевская система.

Начнем с рассмотрения центрального концепта юнговской психологии – с коллективного бессознательного. Мы бы допустили серьезную ошибку, если бы стали утверждать, что коллективное бессознательное представляет собой феномен, аналогичный кантовской «вещи-в-себе». Коллективное бессознательное и содержащиеся в нем архетипы имеют опытное происхождение и, следовательно, относятся к феноменальной, а не трансцендентной реальности. Правда, речь идет об опыте, значительно удаленном во времени от ныне живущих индивидов. Это даже не сам опыт, а «осадки всего опыта ряда поколений предков» (Юнг 2001, с. 191). Поскольку такие коллективные осадки предшествуют индивидуальному опыту, превосходят и обуславливают его, их можно назвать трансцендентальными, но не трансцендентными. Точнее их следует определять как надындивидуальные, что, собственно, и выражает термин «коллективное». Коллективное бессознательное надындивидуально так же, как и гегелевский дух: и в том, и в другом случае речь идет о чем-то, что не принадлежит непосредственно никому из индивидов, что превосходит их по времени и по объему, и вместе с тем осуществляется в индивидах, через индивидов, пронизывая все их индивидуальное существование. Вот как говорит об этом Юнг: «Мы, пожалуй, окажемся ближе всего к истине, если представим себе, что наша личная психика покоится на широком фундаменте унаследованной и всеобщей духовной диспозиции, которая как таковая бессознательна, и что наша личная психика относится к коллективной психике так, как индивидуум к обществу» (Юнг 2001, с. 149).

Всеобщая духовная диспозиция по существу и есть дух в гегелевском смысле: всеобщая субстанциальность, всеобщим образом для себя сущая всеобщность. Выступая в качестве ученого-эмпирика, Юнг дает материалистическое обоснование феномена коллективного бессознательного или духа: «Из универсального сходства мозга следует универсальная возможность для однотипной духовной функции. Эта функция и есть коллективная психика» (Юнг 2001, с. 149). Гегель мыслит дух идеалистически, будучи философом-идеалистом. Но это различие по существу носит парадигмальный характер и потому не должно служить препятствием для выявления общности содержания рассматриваемых понятий. Для философа экспликация мирового духа может проистекать из посылок умозрительного характера, для ученого введение таких концептов – весьма скользкий путь, требующий эмпирического обоснования, например, ссылкой на универсальное строение мозга. При этом у Юнга коллективное бессознательное не сводится лишь к отправлению мозговой субстанции, речь идет о психической, как говорит он сам, духовной функции – следовательно, о специфически духовной реальности. У Гегеля, в свою очередь, дух не является самотождественной гипостазированной субстанцией в спинозовском смысле. Дух в его учении рождается, развивается, переходя от одной стадии к другой: «Дух существует лишь в рождении себя, в свидетельствовании о себе и в обнаружении себя» (Гегель 2006, с. 126). Дух у Гегеля не есть трансцендентная реальность (каковую он вообще не признает), существующая до начала мира и независимо от человечества. «В-себе» у него означает скорее бессознательное, а не кантовскую трансцендентность «вещей-в-себе». Таким образом, несмотря на формальные различия между психологическим и философским дискурсом, концепты коллективного бессознательного и духа обнаруживают значительную степень сходства в своем содержании.

Далее Юнг отмечает: «Поскольку существуют различия, соответствующие расе, роду или даже семье, то есть также ограниченная расой, родом или семьей коллективная

психика, выходящая за уровень «универсальной» коллективной психики» (Юнг 2001, с. 149). Это членение вполне соответствует гегелевскому выделению духа отдельных народов, каждый из которых является ступенью в движении мирового духа (Гегель 2006, с. 102-105). Юнг, правда, не делает подобных спекулятивных утверждений о всеобщей целенаправленности мирового исторического процесса. Но мысль об определенности исторических событий факторами коллективной психики отдельных народов можно найти и у него (Юнг 1997).

Следующей ступенью рассмотрения является индивидуальная психика в ее отношении к коллективному бессознательному. Это основной предмет исследования для психологии, поэтому в работах Юнга данная тема разработана наиболее подробно. И здесь мы можем обнаружить наиболее значительную степень родства юнговской концепции с гегелевской философией духа. Согласно Юнгу: «Сознательная личность есть более или менее произвольно выбранный фрагмент коллективной психики»; «личностное вырастает из коллективной психики и глубочайшим образом с ней связано» (Юнг 2001, с. 158). У Гегеля мы читаем: «Поскольку душа, первоначально еще совершенно всеобщая, обособляется указанным нами способом и в конце концов определяет себя к единичности, к индивидуальности, постольку она вступает в противоположность по отношению к своей внутренней всеобщности, к своей субстанции. Это противоречие между непосредственной единичностью и наличной в ней, в себе субстанциальной всеобщностью составляет основание жизненного процесса индивидуальной души, – процесса, посредством которого непосредственная единичность этой души приводится в соответствие с всеобщим, а это последнее осуществляется в этой непосредственной единичности, и таким образом первое, простое единство души с собой поднимается до единства, опосредованного противоположностью, и первоначально абстрактная всеобщность души развивается до конкретной всеобщности. Этот процесс и есть образование» (Гегель 1977, с. 79). На место слова «образование» вполне можно поставить юнговский термин «индивидуация» – настолько точно здесь описан и предвосхищен этот важнейший для психологии Юнга феномен.

Итак, личность, персона, единичная душа является результатом обособления коллективной, всеобщей души – положение, в котором Гегель и Юнг абсолютно сходятся друг с другом. Процесс индивидуации (по Гегелю – образования) и заключается в достижении определенного равновесия между этой субстанциальной всеобщностью коллективной психики (духа) и единичностью обособленной индивидуальности (персоны, Я), то есть, по сути, в диалектике всеобщего и единичного. Если в этом процессе перевес берет та или иная сторона, индивидуации не происходит. Единичная персона слишком абстрактна, произвольна и потому эфемерна, чтобы занимать центральное положение. Доминирование коллективного, в свою очередь, приводит к гибели индивидуального Я. Необходимо именно то, о чем говорит Гегель: единичность должна быть приведена в соответствие с всеобщим, а всеобщее должно осуществиться в единичном. Или, как говорит об этом Юнг: «Но поскольку эти сами по себе универсальные факторы всегда наличны лишь в индивидуальной форме, то их полное осознание не порождает *индивидуальное же действие*, не превзойденное ничем иным, и менее всего индивидуализмом. Цель индивидуации, таким образом, – не что иное, как освобождение самости от ложных покровов персоны, с одной стороны, и от суггестивной власти бессознательных образов – с другой» (Юнг 2001, с. 175).

Более детальная характеристика процесса индивидуации соответствует описанному Гегелем переходу от субъективного духа к объективному: «Но чем больше путем самопознания и соответствующего ему поведения мы сознаем сами себя, тем интенсивнее исчезает слой личного бессознательного, залегающий поверх коллективного. Благодаря этому возникает сознание, не втиснутое больше в мелочный и личностно чувствительный мир Я, а сопричастное более широкому миру, объекту. Это более широкое сознание – уже не тот чувствительный, эгоистический клубок личностных желаний, опасений, надежд и

амбиций, ... а та функция отношений, связанная с объектом, миром, которая перемещает индивидуума в безусловное, обязывающее и нерушимое сообщество с миром» (Юнг 2001, с.178-179). Мы предлагаем читателю самостоятельно сравнить приведенный фрагмент с известным местом из «Философии духа» о возрастных стадиях индивида (Гегель, 1977, с. 79). Разбирательство с личным бессознательным сопоставимо со стадией субъективного духа, переход на следующий уровень – со ступенью объективного духа.

Итогом процесса индивидуации становится достижение некоего *Mittelpunkt* – средоточия личности: «Если сопоставить сознание и *Я* как его центр с бессознательным и если, кроме того, иметь в виду процесс ассимиляции бессознательного, то эту ассимиляцию можно мыслить как своего рода сближение сознания и бессознательного, причем центр целостности личности теперь уже не совпадает с *Я*, а выступает как точка посередине между сознанием и бессознательностью» (Юнг 2001, с. 175). Эту же идею, но выраженную в другой форме, средствами философского дискурса, мы находим у Гегеля: «Если, поэтому, *душа* была истинной лишь в смысле *непосредственной, бессознательной тотальности*, в то время как, напротив, в *сознании* эта тотальность была разделена на «я» и *внешний* для него *объект*, т.е., знание не имело, следовательно, еще никакой истины, – то *свободный дух должен быть познан как сама себя знающая истина*. Знание истины само не имеет, однако, с самого начала формы истины; ибо это знание, на достигнутой теперь ступени развития, есть еще нечто абстрактное – формальное тождество субъективного и объективного. Только когда это тождество разовьется до *действительного* различия и сделается тождеством самого себя и своего различия, когда дух выступит тем самым как *определенным образом* различенная в себе тотальность, – только тогда упомянутая выше достоверность его достигнет своего *внутреннего оправдания*» (Гегель с. 252-253). Непосредственная, бессознательная тотальность почти буквально соответствует по своему смыслу коллективному бессознательному. Разделение этой тотальности на *Я* и внешний объект, опять же почти буквально, соответствует позиции персоны. Определенным образом различенная в себе тотальность есть, по сути, самость, как единство бессознательного и сознательного, целостность, которая вместе с тем содержит в себе различие (тождество самого себя и своего различия).

Как видно из приведенных выше фрагментов, процесс индивидуации, становления самости, носит целиком диалектический характер. Мы не беремся утверждать, что Юнг напрямую заимствовал все эти идеи из гегелевской философии. Как было показано выше, источники юнговской диалектики совершенно иные и, говоря о единении противоположностей, Юнг не ссылается на Гегеля (по крайней мере, в известных автору текстах). Тем не менее, факт параллелизма между положениями гегелевской диалектики и юнговской психологией является очевидным и, надеемся, что нам удалось достаточно убедительно это продемонстрировать. Сошлемся еще на один весьма показательный пример. Анализ одной сказки Юнг завершает таким выводом: «Наша сказка на редкость отчетливо показывает... запутанную сыгранность антиномий по достижению одной большой цели – наивысшего осознания. Юный свинопас, который из животночувственной бездны взбирается на гигантское мировое древо и уже совсем наверху, в светлом сверхмире обнаруживает свою деву-Аниму, знатную принцессу, – символизирует восхождение сознания из чуть ли не животных областей к многообещающей вершине, откуда сознанию раскрывается самый широкий горизонт» (Юнг 1998, с. 265). Достижение наивысшего осознания – это и есть с точки зрения гегелевской философии основная цель движения духа, духа, который из своего инобытия в природе возвышается до знания самого себя, который и есть само это знание и его порождение. И в этом плане Юнг оказывается близок Гегелю, а вместе с ним и тому западному духовному складу, критику которого он стремился осуществить путем обращения к восточной мысли и к мистическому опыту алхимии.

Читая «Философию духа», можно обнаружить множество предвосхищений более частных идей юнговской психологии. Объем статьи не позволяет подробно

останавливаться на всех этих моментах, поэтому кратко укажем лишь на некоторые из них. Так, у Гегеля представлено немало замечаний о природе сна и сновидений, как возвращающих человека «назад из обособляющего расщепления направленной на внешний мир деятельности к субстанциальной тотальности и гармонии жизни» (Гегель 1977, с. 173). Гегель предлагает трактовку душевной болезни, вполне соответствующую юнговскому пониманию данного феномена: «в *душевной жизни* болезнь наступает тогда, когда чисто *душевное* в организме, освобождаясь от власти *духовного* сознания, присваивает себе функцию последнего, и дух, теряя власть над подчиненной ему душевной стороной, перестает владеть самим собой и низводится сам до формы чего-то душевного... То обстоятельство, что душевная сторона приобретает самостоятельность по отношению к духу и даже захватывает его функцию, возможно потому, что душевная сторона в такой же мере *отлична* от духа, как и *тождественна* ему» (Гегель 1977, с. 149-150). Мы можем сопоставить этот фрагмент с описанной Юнгом ситуацией существования архетипа Анимы в качестве автономного комплекса, который в силу своей неосознанности и автономности нарушает целостность психики, приводит к многочисленным конфликтам между сознательной и бессознательной установкой. В этом случае как раз и происходит то, о чем говорит Гегель: душевная сторона (Анима) приобретает самостоятельность по отношению к духу и захватывает его функцию – вместо того, чтобы служить функцией духа, функцией отношения Я к бессознательному.

Согласно Юнгу, неосознанная Анима, как и любой архетип в этом состоянии, может проецироваться вовне, на внешний объект. Проекция порождает болезненную зависимость индивида от этого внешнего объекта и одновременно способствует сохранению неосознанности собственных бессознательных содержаний. Один из важнейших моментов индивидуации заключается в снятии проекции и в осознании содержания архетипа как части своего внутреннего психического мира. В этом случае архетип утрачивает свою автономность и превращается в функцию, обеспечивающую целостность психики. В философском аспекте этот процесс был детально проанализирован Гегелем в его диалектике *Entäußerung* («овнешнение») и *Erinnerung* («овнутрение»). Разумеется, в пространстве философского дискурса дается более обобщенная, распространяющаяся на бытие всего сущего характеристика данного феномена: «Сознанию предмет является не как *положенный* посредством «я», но как *непосредственный, сущий, данный*; ибо оно не знает еще, что предмет *в себе* тождественен духу и лишь через саморазделение духа приобретает видимость полной независимости» (Гегель 1977, с. 121). У Юнга мы, конечно, не найдем таких глобальных обобщений (по крайней мере, представленных эксплицитно), но описание сущности процесса, на наш взгляд, обнаруживает достаточную степень сходства.

Из всего сказанного не следует, однако, что можно ставить знак равенства между гегелевской философией и юнговской психологией. Отмеченные параллели не отменяют не менее существенных различий, в том числе и онтологического характера. Здесь мы имеем в виду уже отмеченную выше приверженность Юнга к кантовским воззрениям на метафизическую природу мира – воззрениям, несовместимым с гегелевской системой: «О сущности и об абсолютно сущем мы не знаем ничего. Но мы переживаем различные воздействия – через чувства «снаружи», через фантазии – «изнутри». Как мы ни за что не возьмемся утверждать, что зеленый цвет существует сам по себе, так же нам не должно бы прийти в голову, что переживание фантазии следует понимать как нечто сущее само по себе... Это выражение, видимость чего-то, скажем, неизвестного, но действительного» (Юнг 2011, с. 219).

Наличия подобных убеждений достаточно, чтобы воспринимать гегелевское учение как абсолютно неприемлемое и подвергать его самой жесткой критике. Но чем же в таком случае объяснить столь значительное количество параллелей между гегелевской философией духа и юнговской психологией? Как должно было стать ясно из приведенных примеров, речь не идет о случайных и несущественных совпадениях. Вся конструкция

юнговской теории (коллективное бессознательное, персона и самость) обнаруживает корреляцию с основными пунктами гегелевской диалектики духа – несмотря на разногласия метафизического порядка.

На наш взгляд, истоки всей этой коллизии следует искать в том решении, которое Юнг принял в молодости – в то время, когда возникший интерес к теологическим и философским проблемам побудил его обратиться к изучению философской литературы. Юнг вполне мог бы пойти по пути специфически философского решения этих проблем и стать философом. Подобно тому, как К. Ясперс, как и Юнг, получивший медицинское образование, стал одним из самых значительных мыслителей XX столетия. Но одно соображение удержало Юнга от такого шага: «Я стал понимать, что новые идеи, или даже старые, но в каком-то необычном ракурсе, можно было сообщать лишь посредством фактов. Факты долговечны, от них не уйдешь, рано или поздно кто-нибудь обратит на них внимание и вынужден будет их признать. Я понял, что за неимением чего-то лучшего я лишь рассуждал, вместо того, чтобы приводить факты, и я понял, что именно этого мне и недостает. У меня не было ничего, что можно было бы «взять в руки», более чем когда-либо я нуждался в чистой эмпирии. Я стал считать это недостатком философов – их многословие, превышающее опыт, их умолчание там, где опыт необходим» (Юнг 1998, с. 135).

Юнг уловил распространенное в то время умонастроение позитивизма, свидетельствующее о кризисе спекулятивной философской мысли. Это побудило его обратиться от переставшей внушать доверие философской спекуляции к поиску фактов, которые значительно сложнее подвергнуть сомнению. Так Юнг встал на путь ученого-эмпирика и на протяжении всей своей творческой деятельности оставался верен критериям эмпирического исследования. Философскому дискурсу он предпочел научный психологический дискурс. Но проблематика юнговских изысканий сохранила тот изначальный импульс, который выходит далеко за пределы научного дискурса. Помимо специфически научных проблем Юнг затрагивает вопросы, исконно проходящие по ведомству философии. Решение данных философских вопросов он осуществляет средствами научного дискурса, сознательно сужая сферу обобщений и ограничивая возможные выводы узким горизонтом того, что может иметь фактическое подтверждение. Об этом свидетельствует и то обстоятельство, что значительная часть юнговской терминологии имеет специфически философское происхождение: бессознательное, архетип, самость, энантиодромия, трансцендентальная функция. Юнг – скрытый философ, стыдящийся того, что в век господства научной рациональности и веры в факты он еще должен быть философом.

Чем же в такой ситуации должна представляться для Юнга система Гегеля? Гегель, один из самых спекулятивных философов, возвысивших философскую спекуляцию до уровня абсолютного духа, с презрением смотрящий на пиетет его современников перед фактами, – это полный антипод ученого-эмпирика. Используя юнговскую терминологию, можно сказать, что Гегель представляет собой один из аспектов тени Юнга. Его персона – это образ исследователя, строго следующего канонам научного дискурса. Изначально присущая склонность к философскому мышлению при такой установке сознания неизбежно должна быть подвергнута вытеснению, образуя в бессознательном своеобразный комплекс *alter ego*, проецируемый впоследствии на Гегеля. Этим можно было бы, по крайней мере отчасти, объяснить столь резкие нападки на данного философа, – учитывая при этом, что в теории самого Юнга так много параллелей с Гегелем. Дело здесь вовсе не в метафизических разногласиях.

С другой стороны, мы не станем утверждать, что Юнг был абсолютно бессознательным в отношении своих спекулятивных интенций. Следующий фрагмент показывает, что он вполне отдавал себе отчет в том обстоятельстве, что в своих изысканиях подходит к границам эмпирического исследования: «С ощущением самости как чего-то иррационального, неопределимо сущего, чему *Я* не противостоит и не

подчиняется, но чему оно привержено и вокруг чего оно в некотором смысле вращается, как Земля вокруг Солнца, цель индивидуации достигнута. Я употребил слово «ощущение», чтобы подчеркнуть перцептивный характер отношений между Я и самостью. В этом отношении нет ничего познаваемого, ибо мы не в состоянии высказаться о содержаниях самости. Единственным содержанием самости, о котором нам известно, является Я. Это индивидуированное Я ощущает себя объектом неизвестного и вышестоящего субъекта. Мне кажется, что психологическая констатация подходит здесь как будто к своему пределу, так как идея самости сама по себе – уже трансцендентный постулат, который хотя и может быть психологически оправдан, но не может быть научно доказан» (Юнг 2001, с. 239).

За пределами психологической констатации научного дискурса начинается область философской спекуляции, пространство философского дискурса, царство Гегеля. Юнг сознательно отказался от этой сферы, но в своих исследованиях он постоянно подходит к самым границам научного дискурса. А как отмечает Гегель: «Уже тот факт, что мы нечто знаем о пределе, есть доказательство того, что мы находимся вне его, не ограничены им» (Гегель 1977, с. 36). Поэтому аналитическая психология Юнга представляет собой нечто большее, чем просто научную теорию. Перед нами сравнительно редкий пример функционирования научного дискурса в состоянии незавершенного перехода, в трансгрессивном режиме, приводящем его к границам трансформации в философский дискурс.

Библиографический список

- Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. В трех книгах. СПб.: Наука, 2006.
- Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: 1993.
- Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1977.
- Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994.
- Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. Маркс и Кьеркегор. СПб.: Владимир Даль, 2002.
- Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. М.: АСТ-ЛТД, Львов: Инициатива, 1998.
- Юнг К.Г. Психология и алхимия. М.: Рефл-бук, Ваклер, 1997.
- Юнг К.Г. О природе психе. Сборник. М.: Рефл-бук, Киев: Ваклер, 2002.
- Юнг К.Г. Психология бессознательного. М.: АСТ; Канон+, 2001.
- Юнг К.Г. Божественный ребенок. Аналитическая психология и воспитание. М: Олимп, АСТ-ЛТД, 1997.
- Юнг К.Г. Бог и бессознательное. М.: Олимп, АСТ-ЛТД, 1998.