

СЕКЦІЯ 5. ІСТОРІЯ ПСИХОЛОГІЇ

УДК 167:159.964.26

**ДО ПИТАННЯ РОЗУМІННЯ КОНЦЕПТУ «СВІДОМІСТЬ»
У ПСИХОАНАЛІТИЧНИХ КОНОТАЦІЯХ К.Г. ЮНГА
ТА У СХІДНОФІЛОСОФСЬКИХ СИСТЕМАХ**

Вертель А.В., к. філос. н., заступник директора з наукової роботи
Навчально-науковий інститут педагогіки і психології
Сумського державного педагогічного університету
імені А.С. Макаренка

Мотрук Т.О., к. психол. н, доцент, доцент кафедри психології
Сумський державний педагогічний університет
імені А.С. Макаренка

Стаття присвячена філософсько-психологічному аналізу комплексу питань, пов'язаних з розумінням та інтерпретацією проблеми свідомості в аналітичній психології К.Г. Юнга. Особливе місце відводиться психологічним та історико-філософським паралелям філософії свідомості буддизму та йоги з психологією свідомості в інтерпретації К.Г. Юнга.

Ключові слова: свідомість, буддизм, йога.

Статья посвящена философско-психологическому анализу комплекса вопросов, связанных с пониманием и интерпретацией проблемы сознания в аналитической психологии К.Г. Юнга. Особое место отводится психологическим и историко-философским паралелям философии сознания буддизма и йоги с психологией сознания в интерпретации К.Г. Юнга.

Ключевые слова: буддизм, йога, сознание.

Vertel A.V., Motruk T.O. TO THE QUESTION OF UNDERSTANDING THE CONCEPT OF CONSCIOUSNESS IN THE PSYCHOANALYTIC CONNOTATIONS OF C.G. JUNG AND IN THE EASTERN PHILOSOPHICAL SYSTEMS

The article is devoted to the philosophical analysis of a complex of questions related to understanding and interpretation of the problem of consciousness in analytical psychology of K. G. Yung. The special emphasis is made on the historico-philosophical parallels between the philosophy of consciousness in Buddhism and yoga and Yung's interpretation of the same subject.

Key words: Buddhism, yoga, consciousness.

Постановка проблеми. Свідомість – дивне явище, яке існує і яке водночас не можна 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. Якщо наблизитись до неї, то вона, як тінь, вислизає від дослідника. Тому у 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, с. 3]. М.К. Мамардашвілі першим змусив метафізику говорити російською мовою. Саме з серйозністю цього завдання було пов'язане занурення

його філософії до стихії мови, що з психоаналітичного погляду означає регресію до оральної стадії. Філософія стала для М.К. Мамардашвілі безперервним проникненням у стан думки, що не є властивим європейській традиції [10, с. 260].

З. Фрейд вводить нову стилістику мислення. До З. Фрейда припускалося, що самосвідомість («Я») є центром духовного і фізичного життя. Існує всесвіт нашої свідомості, а в центрі цього всесвіту – самосвідомість «Я». Це нагадує геоцентричну систему, де Земля є центром, а оскільки Земля – це людський дім, то вона і є людина. Земля – центр світобудови, так само як і «Я», навколо якого навколо обертається весь Всесвіт. З цього випливає, що те, що називається «Я», має бути центром свідомого життя, через яке все реконструюється, і навколо цього «Я» 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 революції Коперника 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 як центр, але існує в особливому значенні, як ілюзія «Я» або як конструкція, на якій кристалізуються інші, суттєвіші властивості. На думку М.К. 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. За таких обставин ще народжується «Я», але «Я» як особливий предмет, який не має онтологічного існування, але має смислове або символічне існування [8, с. 305–306].

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

Постановка завдання. Метою статті є аналіз розуміння концепту «свідомість» у психоаналітичних конотаціях К.Г. Юнга та в східнофілософських системах.

Виклад основного матеріалу дослідження. Варто зазначити, що діяльність К.Г. Юнга безпосередньо пов'язана з дослідженнями спадщини Сходу, з коментарями різних філософських текстів. Особливий інтерес для К.Г. Юнга мали буддистські та йогічні практики роботи зі свідомістю, завдяки яким він підтверджував свою теорію 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. До цих праць належать такі: «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», коментарі до праць П. Радіна «Трикстер», «Дослідження міфів північноамериканських індіанців».

Для розуміння концепції свідомості К.Г. Юнга вважаємо за необхідне розглянути такі 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) вчений наділив несвідоме компенсаторною функцією відносно свідомості;

3) К.Г. Юнг визнав свідомість попередньою умовою як для існування людства, так 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 відповідає 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 допомагає у сприйнятті задіяних в ситуації можливостей;

5) процеси волі і потягів, які можуть бути спрямованими і не спрямованими [23, с. 516, 525, 533, 540].

До ектопсихічних функцій він відносить 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, а почуття інформує про цінність цієї речі. Але тільки цими знаннями інформація про речі не обмежується, 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 здебільшого грають роль, відведену ендопсихічним функціям, завдяки цим компонентам несвідомий зміст досягає поверхні свідомості [22, с. 320].

Для з'ясування концептуальних положень філософії свідомості К.Г. Юнга вважаємо за потрібне звернутися до далекосхідної філософської традиції, зокрема до класичного буддизму. Стосовно цього цікавою є концепція свідомості індійських йогачарів (одна зі шкіл буддійської традиції махаяни, по-іншому її називають віджняна-вада). Найповніше вона представлена у творах буддійського філософа Васубандху (IV – Vст.). Варто зазначити, що в пізній індійській, китайській та тибетській традиціях вчення Васубандху трактується як суб'єктивний ідеалізм і навіть як соліпсизм [1, с. 149]. Отже, його вчення є радикальною філософською позицією, 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, с. 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. Тобто сукупність п'яти скандх є «Я» індивідуума. Ці групи є класифікацією, в якій Будда підсумував усі фізичні і розумові явища існування, зокрема ті, що здаються неосвіченій людині його *Его* або особистістю. Тобто народження, старіння, смерть тощо також належать до цих п'яти груп, що охоплюють усю 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, зумовлені кармічними факторами, свідомість. У цій класифікації також зазначаються шість пізнавальних здібностей і шість відповідних до них пізнавальних об'єктів, які разом складають дванадцять баз пізнання. Шість здібностей, які сприймають органи чуття: зір, слух, нюх, смак, дотик, розумові здібності, а шість об'єктів – це ті, котрі можна побачити, почути, понюхати, скуштувати, до чого можна доторкнутись, а також об'єкти мислення. Свідомість ніколи не з'являється одна, тому що вона є чистим відчуттям без змісту. Задля появи свідомості необхідна підтримка двох елементів, а саме 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, с. 59–60].

Виділена К.Г. Юнгом ендопсихічна сфера, що є несвідомим аспектом змістів свідомості, через яку реалізується закладений у психіці потенціал людини, може бути зіставлена з четвертою скандхою буддизму, яка зумовлена 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 є паралельними зі структурою свідомості К.Г. Юнга. У його концепції сприйняття містить пізнавальні здібності й відповідні об'єкти (те, що можна побачити, почути тощо). У класифікації К.Г. Юнга відсутній елемент чистої свідомості (п'ята скандха), тому що він присутній у системі а priori, тобто якщо свідомість позбавить його змісту і функцій, то така свідомість буде порожньою. Буддизм і концепція свідомості К.Г. Юнга схожі у розумінні структури і функцій психіки, але вони мають відмінності у послідовності і способі



викладу класифікації. У такому разі можна говорити про схожість емпіричних форм свідомості, але не концептуальних основ. Ця схожість не свідчить 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, с. 160].

Психологія свідомості буддизму обґрунтовувала свою теорію як шлях, за допомогою якого можна досягти духовного визволення і нірвани. К.Г. Юнг ніколи не мав мети кінцевого злиття з несвідомим. Досліди занурення до несвідомого здійснювалися лише з терапевтичною та науковою метою. 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 є складниками 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. Водночас кармічний фактор, що визначає долю і характер, є моральним результатом минулого індивідуального досвіду, тобто наслідком того, що колись сприймалося і здійснювалося індивідом [24]. У концепції свідомості К.Г. Юнга та у філософії свідомості буддизму існують певні схожі та відмінні пункти. У системі К.Г. Юнга містяться окремі суперечності, адже він намагався обґрунтувати свою теорію на раціональних підставах. Визнання нескінченної континуальності свідомості не могло відповідати цій меті, а отже, вірним виявилось визнання генетичного детермінізму свідомості як колективної пам'яті людства [5, с. 157].

Важливою щодо 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 гіпотезах про реінкарнацію та позачасову сутність душі. Ані наша система знань, ані наш раціональний склад розуму не можуть відповідати таким уявленням» [20, с. 76].

Кінцева мета вчення К.Г. Юнга і тибетського буддизму полягає в духовному перетворенні. К.Г. Юнг визначає його як

самореалізацію, повноту, водночас для тибетських буддистів ідеться 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 вищої свідомості становить те, що існувало завжди. Для буддистів прагнення до стану Будди є квінтесенцією природи людини, водночас для К.Г. Юнга мова йде про повноту, тобто цілісність. В обох випадках ідеться 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. 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 отже, і звільнення може бути досягнуто лише у 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. Ідеться про інтуїтивний досвід нескінченного і про глобальну єдність всього буття [9, с. 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 у разі використання цих підходів. Він регулярно відвідує конференції, присвячені діалогу західноєвропейської і східної філософій [13, с. 370]. Варто зазначити, що для ознайомлення з дзен-буддизмом і подальшою його асиміляцією європейським мисленням у 1951 р. Японію відвідала К. Хорні, а у 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 прийнятним для розуміння Заходу, і за той спосіб, за

допомогою якого він досяг цієї мети. Східні релігійні концепції зазвичай настільки відмінні від західних, що під час спроби точного перекладу (не згадуючи значення певних ідей) стикаються з такими труднощами, що за деяких певних обставин їх зовсім краще не перекладати» [12, с. 5].

Розглядаючи взаємовідносини дзен-буддизму і психоаналізу, нелібно 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, 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., Т. М.), неможливі через *Ego*, коли воно, підкоряючись психотерапевтичній етиці психоаналізу, заспокоюється в почутті власної переваги і може погодитися з успадкованим від давнини біологічним несвідомим» [15, с. 283–284]. Ю. Евола підкреслює, що несвідоме (як самостійна сутність) дзен-буддизму не є відомим. 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 індійське ірраціональне начало з китайською конкретністю і реалізмом, а психоаналіз – західний гуманізм, раціоналізм та романтичний пошук непідвладних раціональному осмисленню таємничих сил (як плід грецької мудрості та іудейської етики). Вивчення

людської природи в теорії та перевтілення на практиці – це основна риса, що об'єднує дзен-буддизм і психоаналіз [14, с. 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 раціоналізацію пацієнта, поки у нього не залишається іншого виходу, окрім повернення в світ реальності зі світу фантазій внаслідок глибинного усвідомлення і переживання того, що ним не усвідомлювалося раніше. Спільними елементами обох систем є наполегливе утвердження незалежності від будь-якого авторитету та наявності наставника (ведучого), який сам пройшов через необхідний досвід, а тому може вести учня (пацієнта) до його мети. Важливим 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 розширеній свідомості [11, с. 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, с. 228].

На думку К.Г. Юнга, витoki психоаналізу – це науково відкрита знову стара істина. З. Фрейд і Й. Брейер свій новий метод психотерапії назвали античним терміном «катарсис». З давньогрецької *καθάρσις* – 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) культове очищення, спокутування провини, що досягається за допомогою певного ритуалу; 2) сунення 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, с. 54]. Первинний метод катарсису в психоаналізі полягає 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, тобто образів чи почуттів, які відокремлюються від невидимих змістів несвідомого, щоб хоч тінню постати у спрямованому всередину погляді. Таким чином, витіснене і втрачене знову повертається назад [4, с. 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 відіграє центральну роль у лікуванні.

Йога робить відносним соціальне за своїм характером розмежування між нормою і патологією, оскільки 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 псевдопам'ять не так просвітлюється і очищається від патогенних елементів, як розчиняється у своїй цілісності. Те, що приходить їй на зміну, можна позначити як остаточне забуття всіх земних речей [17, с. 251–252].

Розмірковуючи про можливість асиміляції йоги, К.Г. Юнг доходить висновку, що розкол західного розуму унеможливорює її адекватне використання. Для європейця вона стає або суто релігійною справою, або чимось на кшталт гімнастики, контролю над диханням. Отже, відсутня єдність природної цілісності, яка характерна для йоги. К.Г. Юнг пише: «Індієць ніколи не забуває ні про тіло, ні про розум, а європейець завжди забуває то одне, то інше» [19, с. 228]. На думку К.Г. Юнга, ду-

ховний 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 природи, європейець надає перевагу системам і методам, що придушують в людині природу, яка заважає сучасній західній людині. З огляду на це К.Г. Юнг вважає, що застосування східних практик представниками західної цивілізації може призвести до негативних наслідків, адже їх психічні схильності зовсім інші, ніж у людей Сходу. Вчений критично поставився і до теософії (вчення про богопізнання шляхом містичного сприйняття через безпосереднє спілкування з Богом), констатуючи: «Ми ще не цілком усвідомили, що теософія є любительською, воістину варварською імітацією Сходу» [18, с. 219].

Висновки з проведеного дослідження.

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, тобто те, що єднає людину з Богом, співвідноситься з Еросом, з началом, яке пов'язує світ, зі співпричетністю. Наука, відмовившись від співпричетності, віддала перевагу пізнанню. Отже, релігія орієнтується на самість, а наука на «Я» (*Его*). Можна допустити, що в основі релігії перебуває 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. Слепа віра в науку як панацею свідчить 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 у виноградниках Господа, а також нова відповідь на одвічне питання про сенс життя [16, с. 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 як менше коло всередині більшого. Тому «Я» цілком може бути перетворене в об'єкт, тобто існує можливість, що в ході розвитку людини в ній поступово сформується об'ємніша особистість, яка підкорить «Я» [21, с. 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 внесок у вивчення свідомості та несвідомого.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бейнорюс А. Понятие «сознание-хранилище» у Васубандху. История философии. 2005. С. 149–167.
2. Беляев М.М. «Катарсическая» предыстория психоанализа. Катарсис: метаморфозы трагического сознания. 2007. С. 51–65.
3. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый: анализ по классам элементов. Москва, 1990. 318 с.
4. Гуревич П.С. Расколотость человеческого бытия. Москва, 2009. 199 с.
5. Ефимова И.Я. Юнг и «Абхидхармакоша» Васубандху: некоторые параллели. История философии. 2004. № 11. С. 147–164.
6. Ефимова И.Я. Карл Густав Юнг и древнеиндийская философия сознания: Компаративистский анализ. Москва, 2008. 240 с.
7. Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема. Вопросы философии. 1990. № 10. С. 3–18.
8. Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. Москва, 2010. 584 с.
9. Моаканин Р. Психология Юнга и буддизм. Челябинск, 2010. 160 с.
10. Рыклин М.К. Сознание как пространство свободы. Мераб Мамардашвили. Сознание и цивилизация: тексты и беседы. Москва, 2004. С. 259–267.
11. Старовойтов В.В. Психоанализ и религия. История философии. 2005. № 12. С. 63–88.
12. Судзуки Д.Т. Основы Дзэн-Буддизма. Бишкек, 1993. С. 3–468.
13. Судзуки Д.Т. Основные принципы буддизма махаяны. СПб, 2002. 382 с.
14. Фромм Э. Дзен-буддизм и психоанализ. По ту сторону поработающих нас иллюзий: как я столкнулся с Марксом и Фрейдом. Москва, 2010. С. 97–146.
15. Эвола Ю. Дзэн и Запад. Антология дзэн. Санкт-Петербург, 2004. С. 275–285.
16. Эдингер Э. Творение сознания: миф Юнга для современного человека. Санкт-Петербург, 2001. 112 с.
17. Юлен М. Память и бессознательное в «Йога сутрах» и в психоанализе. История философии. 2000. № 7. С. 245–253.
18. Юнг К.Г. Проблема души современного человека. Архетип и символ. Москва, 1991. С. 203–222.
19. Юнг К.Г. Йога и Запад. Архетип и символ. Москва, 1991. С. 223–222.
20. Юнг К.Г. Психологический комментарий к «Бардо Тходол». О психологии восточных религий и философий. Москва, 1994. С. 64–90.
21. Юнг К.Г. Символ превращения в мессе. Ответ Иову. Москва, 1998. С. 5–88.
22. Юнг К.Г. Тавистокские лекции: аналитическая психология: теория и практика. Очерки по аналитической психологии. Минск, 2003. С. 275–461.
23. Юнг К. Г. Психологические типы. Москва, 2006. 761 с.
24. Waldron W. The Buddhist unconscious: the ālaya-vijñāna in the context of Indian Buddhist thought. New-York, 2004. 269 p.