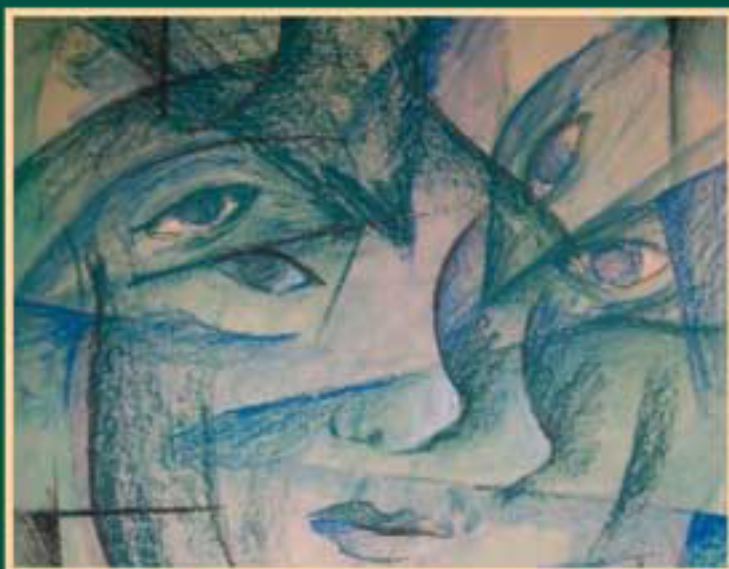




Университетское
Образование

С.А. Капустин

Критерии нормальной и аномальной личности в психотерапии и психологическом консультировании



COGITO
CENTRE

Университетское психологическое образование

Сергей Капустин

**Критерии нормальной и
аномальной личности в
психотерапии и психологическом
консультировании**

«Когито-Центр»

2014

Капустин С. А.

Критерии нормальной и аномальной личности в психотерапии и психологическом консультировании / С. А. Капустин — «Когито-Центр», 2014 — (Университетское психологическое образование)

На основе анализа работ Э. Фромма в книге предложено описание экзистенциального критерия нормальной и аномальной личности. Показано, что этот критерий имеет достаточно высокую степень теоретической обоснованности, поскольку в более частных вариантах в неявном виде он содержится в классических теориях личности З. Фрейда, А. Адлера, К. Юнга, К. Роджерса и В. Франкла. Использование экзистенциального критерия в исследовании клиентов психологической консультации с детско-родительскими, супружескими и личными проблемами, а также семей, никогда не обращавшихся в психологическую консультацию, позволило получить результаты, которые можно рассматривать как эмпирическое подкрепление классической точки зрения о том, что важнейшим психологическим фактором, влияющим на возникновение у человека многих жизненных проблем, является аномальность его личности, заключающаяся в несоответствии ее позиции природе человеческой жизни. Книга адресована психологам-исследователям, интересующимся проблемой нормальной и аномальной личности, психологам-практикам, работающим в сфере психологического консультирования и психотерапии, и студентам психологических факультетов вузов.

Содержание

Часть I. Экзистенциальный критерий нормальной и аномальной личности в классических направлениях психологии и психотерапии	6
Введение	6
Глава 1. Описание экзистенциального критерия нормальной и аномальной личности на основе анализа работ Э. Фромма	8
Глава 2. Экзистенциальный критерий в теории личности З. Фрейда	18
Глава 3. Экзистенциальный критерий в теории личности А. Адлера	23
Глава 4. Экзистенциальный критерий в теории личности К. Юнга	29
Глава 5. Экзистенциальный критерий в теории личности К. Роджерса	38
Конец ознакомительного фрагмента.	39

С. А. Капустин
Критерии нормальной и аномальной
личности в психотерапии и
психологическом консультировании

Рецензенты:

Братусь Б. С. член-корреспондент РАО, доктор психологических наук, заслуженный профессор МГУ, заведующий кафедрой общей психологии факультета психологии МГУ имени М. В. Ломоносова

Василюк Ф. Е. доктор психологических наук, профессор, заведующий кафедрой индивидуальной и групповой психотерапии факультета консультативной и клинической психологии МГППУ

Тхостов А. Ш. доктор психологических наук, профессор, заведующий кафедрой нейро- и патопсихологии факультета психологии МГУ имени М. В. Ломоносова

© Когито-Центр, 2014

Часть I. Экзистенциальный критерий нормальной и аномальной личности в классических направлениях психологии и психотерапии

Введение

Проблема нормальности и аномальности личности – это одна из важнейших фундаментальных научных проблем психологии, от решения которой зависит успешность разработки целого ряда задач, стоящих как перед прикладной психологической наукой, так и перед психологической практикой. Самой важной из них, имеющей отношение к жизни каждого человека, является задача разработки научно обоснованных ценностных ориентиров и практических рекомендаций для воспитания нормальной личности. Не менее важной задачей является использование критериев нормальности и аномальности личности для диагностики ее развития у детей разных возрастов; при отборе и оценке персонала для работы с людьми; в клинической практике. Знания о нормальности и аномальности личности крайне необходимы для квалифицированного оказания психологической помощи человеку, особенно в практике психологического консультирования и психотерапии.

Несмотря на актуальность, проблема нормальности и аномальности личности пока не имеет удовлетворительного решения. В обзорных публикациях по этой проблеме уже стало традицией указывать на наиболее известные критерии нормальности и аномальности, основной перечень которых представлен в таблице 1, и подвергать их обоснованной критике (Братусь, 1988; Клиническая психология и психотерапия, 2012; Mahoney, 1980; Sarason, Sarason, 1989; Davison, Neale, 1994; Baron, 1995; Coon, 1995; Carlson, Buskist, 1997; Halgin, Whitbourne, 2010).

В предлагаемой читателю книге мы отступим от указанной традиции: не будем повторять эту критику, поскольку она хорошо известна и убедительна. Вместо этого мы обратимся к анализу классических трудов авторов всемирно известных теорий личности, разработанных в рамках различных направлений психологии и психотерапии – трудов Э. Фромма, З. Фрейда, А. Адлера, К. Юнга, К. Роджерса и В. Франкла – и на основе этого анализа предложим новый критерий нормальности и аномальности личности, который в них содержится в неявном виде.

Таблица 1

Перечень обсуждаемых в психологии основных критериев нормальности и аномальности

Критерий	Нормальность	Аномальность
Статистический	Совпадение со средним арифметическим	Отклонение от среднего арифметического
Культурологический	Соответствие общепринятым нормам и правилам	Несоответствие общепринятым нормам и правилам
Адаптивный	Адаптация к жизни в обществе	Социальная дезадаптация
Клинический	Отсутствие психического заболевания	Наличие психического заболевания
Уровень функционирования	Оптимальный	Низкий
Субъективный	Чувство благополучия	Чувство дискомфорта (дистресс)

Все указанные теории кардинально отличаются друг от друга, что признается как самими авторами, так и многочисленными исследователями их творчества. Однако, с нашей точки зрения, несмотря на существующие между ними различия, у них, тем не менее, есть определенное сходство по критерию различения нормальной и аномальной личности.

В первой части этой книги нами предпринята попытка решения двух основных задач:

1. На основе анализа работ Э. Фромма предложить новый критерий нормальной и аномальной личности, который содержится в его работах в неявном виде.

2. Показать, что в теориях личности З. Фрейда, А. Адлера, К. Юнга, К. Роджерса и В. Франкла этот критерий также в неявном виде присутствует, но в более частных его вариантах.

Глава 1. Описание экзистенциального критерия нормальной и аномальной личности на основе анализа работ Э. Фромма

Специфика подхода Э. Фромма к проблеме нормальной и аномальной личности состоит в том, что изначально она была им поставлена и решалась в более широком контексте философских этических проблем, таких как проблема добра и зла, проблема добродетельных и недобродетельных поступков, проблема абсолютных ценностей жизни. По поводу тесной связи философских этических проблем с проблемой нормальной и аномальной личности Э. Фромм высказывается достаточно определенно, указывая, что «наше поведение во многом определяется ценностными суждениями, и на их обоснованности зиждется наше психическое здоровье и благополучие... Во многих случаях неврозы представляют собой специфическое выражение морального конфликта, и успех терапии зависит от осознания личностью своей моральной проблемы и ее разрешения» (Фромм, 1993, с. 19).

Включив проблему нормальной и аномальной личности в более общий контекст философских этических проблем, Э. Фромм начал ее разработку с анализа этических теорий. С его точки зрения, в этике можно выделить одно крупное направление – он называет его направлением гуманистической этики, – которое имеет самое непосредственное отношение к обсуждаемой проблеме. Специфика этого направления раскрывается Э. Фроммом в его противопоставлении авторитарной этике.

Гуманистическая этика отличается от авторитарной по двум основным критериям, обозначенным Э. Фроммом как формальный и содержательный.

Формальное отличие этих направлений – в диаметрально противоположном решении вопроса о том, кто и как должен устанавливать для человека систему ценностей, которой ему следует руководствоваться в своей жизни. С точки зрения авторитарной этики, сам человек не способен к познанию добра и зла, поэтому система ценностей, во-первых, должна исходить из некоего внешнего источника, а во-вторых, навязываться человеку помимо его собственной воли и разума на основе его иррациональной веры в могущество, мудрость или совершенство этого внешнего источника, благодаря чему последний приобретает власть над человеком и возможность управления его поведением. В гуманистической этике, напротив, признается способность человека к познанию добра и зла и, следовательно, его право самому определять ценности собственной жизни, руководствуясь при этом не иррациональными чувствами, а своим опытом и разумом.

Содержательное отличие этих направлений – в разном понимании назначения систем ценностей в жизни человека. В авторитарной этике их назначение состоит в управлении человеческим поведением в интересах внешних по отношению к человеку лиц или институтов, которые навязывают ему те или иные ценности. Назначение систем ценностей в гуманистической этике – организовывать и направлять жизнь человека в его собственных интересах.

В гуманистической этике Э. Фромм, в свою очередь, выделяет два крупных направления, которые по-разному трактуют собственные интересы человека: субъективистское и объективистское.

Сторонники субъективистского направления полагают, что собственные интересы человека являются субъективными и индивидуальными и заключаются в удовлетворении его желаний. Это означает, что каждый человек сам определяет, какие желания следует ему удовлетворять, и их удовлетворение является высшей целью и ценностью человеческой жизни. С точки зрения объективистского направления, напротив, существуют объективные и универсальные,

т. е. одинаковые для всех без исключения людей, жизненные интересы, реализация которых должна быть высшей целью и ценностью жизни каждого человека.

На вопрос о том, в чем состоят эти объективные и универсальные жизненные интересы, Э. Фромм отвечает буквально одной фразой, но этот ответ имеет глубокий философский смысл и поэтому требует специальных разъяснений. Высший жизненный, объективный и универсальный интерес человека состоит в том, чтобы жить или быть живым. Эти слова, конечно же, не следует интерпретировать и толковать в соответствии с нашими обыденными представлениями о жизни и смерти, согласно которым жизнь представляется как некий ограниченный временной период существования человека от момента его рождения до смерти. С точки зрения философии объективистской гуманистической этики, жить или быть живым означает проживание человеком своей жизни в соответствии с природой человека.

Различение понятий жизни и смерти в философском и обыденном смыслах, которое делает Э. Фромм, является очень важным, без него невозможно правильное и адекватное понимание его работ в целом. Поэтому его следует разъяснить более подробно. Для этой цели можно воспользоваться примером, взятым из текста Библии. То, что для разъяснения различий между обыденным и философским смыслами этих понятий мы обращаемся к Библии, не является случайным, так как, во-первых, тема жизни и смерти является в ней одной из ведущих; а во-вторых, Э. Фромм рассматривал христианскую этику как безусловно относящуюся к объективистской гуманистической этике, в которой, следовательно, с необходимостью должны быть представлены понятия жизни и смерти человека в том философском смысле, который он имеет в виду. Этот пример представляет собой описание самого первого греховного поступка человека с момента его сотворения, повлекшего за собой его смерть. Он был совершен человеком вопреки первой Божьей заповеди – не есть плодов с дерева познания добра и зла: «И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть; а от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Бытие, 2: 16–17). Как известно из текста Библии, после происшедшего грехопадения человек, с обыденной точки зрения, остался живым, несмотря на предостережение Бога, и от него произошел весь человеческий род. Однако с философской точки зрения человек, конечно же, умер и, более того, как сказано в Библии, его смерть стала преумножаться в последующих поколениях людей: «Как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Послание к Римлянам от Павла, 5: 12). Смерть человека в философском смысле означает, что человек после совершения первого греховного поступка перестал быть таким, каким он должен быть по Божьему замыслу, так как он утратил образ и подобие Божие, по которому был создан. Человек перестал соответствовать своей сущности, он переродился в какое-то иное существо, нежели человек, а следовательно, как человек он умер. Понятие жизни, будучи противоположным понятию смерти, напротив, означает возрождение человека, воскресение его из мертвых, связанное с обретением им вновь своей сущности, образа и подобия Божьего, которое возможно только через веру в Бога: «Ибо как смерть чрез человека, так чрез человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (Первое послание к Коринфянам от Павла, 15: 21–22). «Верующий в Сына имеет жизнь вечную; а не верующий в Сына не увидит жизни» (От Иоанна, 3: 36).

Очевидно, что если в рамках объективистской гуманистической этики высшей объективной и универсальной ценностью для человека является проживание им собственной жизни в соответствии с природой человека, то из этого логически следуют соответствующие представления о добре и зле: добром является то, что способствует реализации в жизни человека его природы, а злом – все то, что этому препятствует. Как пишет Э. Фромм, «добро в гуманистической этике – это утверждение жизни, раскрытие человеческих сил. Добродетель – это ответственность по отношению к собственному существованию. Злом является помеха развитию человеческих способностей; порок – это безответственность по отношению к себе... Цель

человеческой жизни следует понимать как раскрытие его сил и возможностей в соответствии с законами его природы» (Фромм, 1993, с. 33).

Эти философские идеи, разработанные в рамках объективистской гуманистической этики, были положены Э. Фроммом в основу его теоретических представлений о продуктивной и непродуктивной личности. Если попытаться дать самое общее определение продуктивной личности, то оно будет состоять в следующем: продуктивная личность – это такой тип индивидуальности, который способствует проживанию жизни человека в соответствии с его сущностью¹. Напротив, непродуктивная личность представляет собой тип индивидуальности, препятствующий реализации в жизни человека его сущности. Результатом непродуктивного развития личности является перерождение человека в какое-то иное существо, уже не являющееся человеком, и, как следствие этого, у непродуктивно развивающейся личности могут возникать различного рода жизненные проблемы, а также расстройства психики и поведения.

Учитывая то, что с точки зрения объективистской гуманистической этики способ жизни продуктивной личности является нормой человеческой жизни, продуктивную личность можно квалифицировать как нормальную, а непродуктивную – как отклоняющуюся от этой нормы, т. е. аномальную личность.

Свои представления о продуктивной (нормальной) и непродуктивной (аномальной) личности как о важнейшей психологической предпосылке психического здоровья человека Э. Фромм противопоставляет традиционным представлениям, наиболее общепринятым в психиатрии, согласно которым нормальный или психически здоровый человек – это человек, который адаптирован, приспособлен к жизни в обществе, «более конкретно это означает, что человек способен выполнять какую-то необходимую данному обществу работу, а кроме того, что он способен принимать участие в воспроизводстве общества, т. е. способен создать семью» (Фромм, 1990а, с. 121–122).

С точки зрения Э. Фромма, адаптация к жизни в обществе не является надежным критерием нормы и аномалии личности, так как она зачастую может предполагать принятие человеком такой навязанной ему обществом системы ценностей, которая противоречит его сущности. Как пишет Э. Фромм, «различая две концепции здоровья и невроза, мы приходим к выводу, что человек нормальный в смысле хорошей приспособленности, часто менее здоров в смысле человеческих ценностей, чем невротик. Хорошая приспособленность часто достигается за счет отказа от своей личности» (Фромм, 1990а, с. 122).

Эти общие теоретические представления о продуктивной и непродуктивной личности, ядром которых является понятие сущности человека, раскрываются Э. Фроммом более детально по двум наиболее ключевым вопросам: что собой представляют сущностные характе-

¹ Как указывают философы П. С. Гуревич и И. Т. Фролов, понятие сущности человека следует отличать от понятия природы человека. С их точки зрения, природу человека характеризуют «стойкие, неизменные черты, общие задатки и свойства, выражающие его особенности как живого существа, которые присущи *Homo sapiens* во все времена независимо от биологической эволюции и исторического процесса. Раскрыть эти признаки – значит выразить человеческую природу» (Гуревич, Фролов, 1991, с. 3). Вместе с тем среди этих признаков существует «верховное, державное качество человека. Выявить эту главенствующую черту означает постичь сущность человека» (Гуревич, Фролов, 1991, с. 4). Очевидно, что в такой трактовке понятие сущности человека с логической точки зрения по объему уже, чем понятие природы человека. В соответствии со сделанным этими авторами различием понятие сущности человека можно определить как совокупность самых существенных характеристик человека, которые утверждают его в этом качестве, т. е. благодаря которым он является именно человеком, а не каким-либо иным существом. Из этого определения следует, что если мы мысленно представим себе некое существо, у которого наличествуют пусть даже все без исключения характеристики, свойственные природе человека, но нет сущностных, то это существо может квалифицироваться не более чем как всего лишь человекоподобное, т. е. похожее на человека существо, но не как человек в точном смысле этого слова. Однако, несмотря на различия между понятиями природы и сущности человека, на которые указывают нам П. С. Гуревич и И. Т. Фролов, мы вынуждены согласиться с ними в том, что в литературе эти понятия нередко используются как тождественные, т. е. полностью совпадающие по объему. В частности в работах Э. Фромма мы столкнулись с тем, что термин «природа» человека по большей части употребляется им в значении «сущности». Поэтому мы сделали соответствующие коррективы авторской терминологии с тем, чтобы эти два разных термина здесь и далее использовались согласно их точным значениям.

ристики человека и что собой представляют типы индивидуальностей продуктивной и непродуктивной личности.

С точки зрения Э. Фромма, – и это его принципиальная позиция – сущностные характеристики человека следует рассматривать как характеристики объективных условий, необходимых для его существования в качестве человека. «Если, – как пишет Э. Фромм, – мы хотим знать, что значит быть человеком, нам надо быть готовыми к тому, чтобы искать ответ не в области многообразных человеческих возможностей, а в сфере самих условий человеческого существования, из которых проистекают все эти возможности в качестве альтернатив» (Фромм, 1993, с. 263–264). В его работах можно найти описание двух очень тесно связанных между собой сущностных характеристик человека.

Первой сущностной характеристикой является так называемая дисгармоничность человеческой жизни. Разъяснение этой характеристики Э. Фромм начинает с анализа эволюционного процесса. По его мнению, направление биологической эволюции, которое завершилось появлением человека, характеризовалось двумя существенными особенностями: ослаблением роли инстинктов в регуляции поведения животных и возрастанием роли «разумного» поведения, основанного на развитии у животных способности к научению. Человек, как вершина этого направления эволюционного процесса, является в биологическом отношении самым беспомощным существом, не обладающим никакими инстинктивными механизмами, которые могли бы обеспечить его приспособление к окружающему миру, и вместе с тем только у человека возникают разум и разумное поведение в точном смысле этого слова.

По мнению Э. Фромма, именно утрата человеком инстинктивных механизмов и возникновение разума явились основополагающими причинами дисгармоничности его жизни. Утрата инстинктивных механизмов привела к тому, что человек, будучи частью природы, оказался биологически неприспособленным к жизни в ней, т. е. утратил с ней гармоничную связь. С другой стороны, разум человека также оказался источником дисгармоничности его жизни. Благодаря разуму, человек обнаруживает проблемность условий своей жизни, сталкиваясь с множеством так называемых дихотомий. Термин *«дихотомии»* используется Э. Фроммом для обозначения *объективно существующих в жизни человека двухальтернативных противоречий между разными ее сторонами, которые предстают перед ним как проблемы, требующие разрешения*. По его мнению, следует различать два вида дихотомий: экзистенциальные и исторические.

Экзистенциальные дихотомии свойственны самой природе человеческой жизни, что как раз и подчеркивается термином «экзистенциальные», следовательно, они являются объективно неустранимыми. Поскольку, с точки зрения Э. Фромма, они характеризуют не просто природу человека, а его сущность, можно сказать, что человек в своей сущности обречен жить с экзистенциальными дихотомиями. Одним из наиболее часто приводимых Э. Фроммом примеров экзистенциальной дихотомии является дихотомия жизни и смерти, которая возникает в результате осознания человеком факта конечности своего существования. Она заключается в объективно существующем противоречии между естественным желанием человека жить и пониманием бессмысленности жизни в связи с предстоящей смертью. Эта дихотомия ставит перед человеком проблему смысла его жизни, которая не имеет какого-либо объективного, т. е. независимого от него, решения. «Человек должен принять на себя ответственность за самого себя и признать, что только собственными усилиями он может придать смысл своей жизни. Однако этот смысл не подразумевает какой-то определенности, уверенности и завершенности: в самом деле, поиск такой определенности делает невозможным поиск смысла» (Фромм, 1993, с. 50).

Исторические дихотомии, в отличие от экзистенциальных, хотя и присутствуют в жизни человека, не являются свойствами ее природы. Их содержание специфично для каждого конкретного исторического периода развития общества, они создаются самими людьми, поэтому

ими же могут быть и устранены. Примером исторической дихотомии, присущей рабовладельческому строю, может служить противоречие между стремлением раба к свободе и его подчинением воле господина. Очевидно, что данная дихотомия, в отличие от любой экзистенциальной, устраняется вместе с изменением этого общественного строя.

Таким образом, основное содержание понятия дисгармоничности человеческого существования как сущностной характеристики человека указывает на то, что человеческая жизнь полностью не определена, не задана, не запрограммирована заранее. Если и можно говорить о заданности человеческой жизни, то только лишь в том смысле, что она задана как проблема, как ряд экзистенциальных дихотомий – объективно существующих в жизни человека неустрашимых двухальтернативных противоречий между разными ее сторонами, требующих разрешения. Как подчеркивает Э. Фромм, «человек – единственное существо... для которого собственное существование является проблемой, от которой он не в силах уйти» (Фромм, 1993, с. 46–47).

Вторая сущностная характеристика человека состоит в том, что он является существом свободным. Это означает, что в жизни человека с необходимостью должно присутствовать его самоопределение в той проблемной и поэтому неопределенной жизненной ситуации, в которой он оказывается.

Очевидно, что эти две сущностные характеристики человека очень тесно связаны друг с другом и не существуют одна без другой, поскольку человек может быть свободен и проявлять свою свободу только тогда, когда его жизнь никем и ничем полностью не задана и не определена. Таким образом, с точки зрения Э. Фромма, быть человеком по своей сущности – это значит жить, полагаясь на самого себя, самостоятельно определяясь в разрешении экзистенциальных дихотомий, опираясь при этом на собственный опыт и разум и не допуская вмешательства в свою жизнь каких-либо, по его терминологии, гетерономных влияний, т. е. влияний, управляющих его сознанием и поведением извне.

Раскрытие представлений Э. Фромма о типах индивидуальности продуктивной и непродуктивной личности следует начать с указания на его точку зрения об основной движущей силе развития личности. Такой движущей силой является потребность человека в гармонизации своей жизни, потребность в непротиворечивом, безальтернативном существовании. Она неизбежно возникает у человека как реакция на объективную дисгармоничность и неопределенность самой сущности его жизни. Эта потребность побуждает человека к выработке общих представлений о мире и о себе, которые содержали бы готовые однозначные решения тех многочисленных экзистенциальных и исторических дихотомий, с которыми он сталкивается в своей жизни, а значит, подсказывали бы ему, как надо и как не надо жить. Если эти представления способны указывать человеку пути разрешения жизненных противоречий, предписывать, как ему поступать в той или иной проблемной ситуации, то они естественно выполняют функцию гармонизации его жизни. Характерная особенность этих общих представлений состоит в том, что они являются не только познавательными, но также и представлениями, в истинность которых человек безусловно верит.

Эти общие представления человека о мире и о своем месте в нем Э. Фромм назвал схемами ориентации и поклонения, поскольку они, с одной стороны, ориентируют человека в решении жизненных противоречий в познавательном отношении, а с другой – являются объектами его веры и по этой причине имеют власть над его поведением. Примерами такого рода схем ориентации и поклонения могут служить всевозможные религиозные, философские, идеологические и научные учения, системы моральных ценностей, правил и норм поведения различных классов, социальных слоев и групп. Благодаря вере человека в истинность этих представлений, они используются им в качестве руководства к конкретным действиям, направляя и регулируя его поведение подобно тому, как инстинктивные механизмы направляют и

регулируют поведение животных. В результате жизнь человека приобретает для него самого определенность и направленность, а его поведение – черты постоянства и устойчивости.

В реальной жизни можно встретить довольно много схем ориентации и поклонения, различающихся по содержанию, и едва ли возможно составить полный их перечень. Важно подчеркнуть, что, оставаясь в той или иной степени свободным в выборе для себя содержания этих схем, человек не может не иметь их вообще, так как потребность в них проистекает из его сущности: «человек не свободен в выборе, иметь или не иметь ему „идеалы“, но он свободен в выборе между разными идеалами» (Фромм, 1993, с. 53).

По мнению Э. Фромма, схемы ориентации и поклонения составляют основу характера человека, который, главным образом, характеризует тип индивидуальности продуктивной и непродуктивной личности. Продуктивным личностям свойственны характеры с продуктивными схемами ориентации и поклонения, непродуктивным – с непродуктивными. Эти типы характеров определяют разные способы жизни человека, которые обозначаются как ориентированные на бытие или на обладание. Ориентация на бытие наблюдается у продуктивных личностей, а ориентация на обладание – у непродуктивных. Указанные два типа характеров и, соответственно, способов жизни человека следует рассматривать как идеальные типы, которые в реальности в чистом виде не встречаются. Оба они присущи каждому человеку, но в разных пропорциях, так что у одних людей доминирует продуктивный тип характера, а у других – непродуктивный.

Специфику продуктивных и непродуктивных схем ориентации и поклонения, являющихся, как уже отмечалось, основой характера человека, можно описать с помощью двух основных характеристик, касающихся их содержания и особенностей формирования.

Содержательная характеристика непродуктивных схем состоит в том, что они субъективно отрицают противоречивую заданность человеческой жизни в виде объективно существующих и неустранимых экзистенциальных дихотомий, тем самым ориентируя человека на непротиворечивый, безальтернативный и, следовательно, односторонний способ жизни.

Отличительная особенность формирования непродуктивных схем заключается в том, что они навязываются человеку другими людьми на основе желаний и чувств, которые он испытывает по отношению к ним, т. е. на иррациональной основе. Следовательно, непродуктивные схемы не являются результатом самоопределения человека.

Очевидно, что непродуктивные схемы ориентации и поклонения по рассмотренным характеристикам не соответствуют сущности человека и тем самым препятствуют его жизни в соответствии с его сущностью. Основная характеристика способа жизни человека с непродуктивной ориентацией характера заключается, по мнению Э. Фромма, в осуществлении им так называемой непродуктивной, или отчужденной, активности во всех сферах его жизни. Давая характеристику этой активности, Э. Фромм отмечает, что «при отчужденной активности я, в сущности, не действую, *действие совершается надо мной* внешними или внутренними силами. Я отделился от результата своей деятельности» (Фромм, 1990б, с. 96).

Понятие непродуктивной активности характеризует очень тонкие нюансы человеческой жизни, трудные для понимания, и поэтому требует специальных дополнительных разъяснений. Для этой цели можно воспользоваться примером самого Э. Фромма, в котором непродуктивная активность иллюстрируется на материале фактов так называемого постгипнотического поведения человека. «Вот субъект *А*; гипнотизер *В* погружает его в гипнотический сон и внушает ему, что, проснувшись, он захочет прочесть рукопись, не найдет ее, решит, что другой человек, *В*, эту рукопись украл, и очень рассердится на этого *В*. В завершении ему говорится, что он должен забыть об этом внушении. Добавим, что наш *А* никогда не испытывал ни малейшей антипатии к *В*, и напомним, что никакой рукописи у него не было.

Что же происходит? *А* просыпается и после непродолжительной беседы на какую-нибудь тему вдруг заявляет: „Да, кстати! Я написал недавно что-то в этом роде. У меня рукопись с

собой, давайте я вам прочту“. Он начинает искать свою рукопись, не находит ее, поворачивается к *В* и спрашивает, не взял ли тот его рукопись. *В* отвечает, что не брал, что никакой рукописи вообще не видел. Внезапно *А* взрывается яростью и прямо обвиняет *В* в краже рукописи. Затем он приводит доводы, из которых следует, что *В* — вор» (Фромм, 1990а, с. 160).

В этом примере следует обратить особое внимание на важную характеристику непродуктивной активности, состоящую в том, что она не осознается человеком как имеющая внешнее происхождение. В данном примере субъект *А* полностью убежден, что все мысли, чувства, образы, желания и поступки, внушенные ему *В*, принадлежат именно ему самому. Более того, если какой-нибудь внешний наблюдатель не знает о предшествовавшем гипнотическом внушении, то он так же, как и сам субъект *А*, убежден в том, что все эти мысли, чувства, образы и поступки субъекта *А* принадлежат, безусловно, ему самому.

Для Э. Фромма этот пример является демонстративным еще и в том плане, что он очень хорошо моделирует реальную жизнь человека. Э. Фромм убежден, что не только в ситуации гипнотического внушения, но также и в условиях обычной повседневной жизни многие мысли, чувства, желания и поступки человека, которые он воспринимает как свои собственные и которые воспринимаются таковыми другими людьми, в действительности ему не принадлежат, а навязаны каким-то внешним источником, имеющим над ним власть. Такими внешними источниками, выполняющими подобную функцию гипнотизера в повседневной жизни человека, являются, прежде всего, его родители и другие близкие люди: родственники, друзья, любимые. Такими источниками могут быть учителя, книги, фильмы, средства массовой информации и др. Более того, не только мысли, чувства, образы, желания и поступки, но и сама личность человека может иметь внешнее происхождение. Такую личность Э. Фромм называет псевдо-*Я* или псевдоличностью. Псевдоличность образуют навязанные человеку другими людьми непродуктивные схемы ориентации и поклонения. Если человек отождествляется с этими схемами, воспринимает их как свои собственные, то в результате происходит его отчуждение от самого себя², и человек начинает, как говорит Э. Фромм, превращаться в робота.

Феномен отчуждения человека от самого себя, или феномен его роботизации, не является таким уж редким. По мнению Э. Фромма, в странах с высокоразвитой рыночной экономикой, например в США, роботизация человека является обычным явлением. Это связано с тем, что в рыночной экономике, как считает Э. Фромм, человеческая личность также превращается в товар, который можно выгодно купить или продать. Подобно рынку товаров, существует также и рынок личностей, где ценятся те или иные качества человека в зависимости от спроса и предложения на них, который навязывает людям эти качества. Феномен роботизации также характерен для стран с тоталитарными режимами. В качестве примера Э. Фромм указывает на Германию времен правления Гитлера и на Советский Союз в период нахождения у власти Сталина.

Продуктивные схемы ориентации и поклонения принципиально отличаются от непродуктивных как по содержанию, так и по их формированию.

Содержательное отличие продуктивных схем состоит в том, что они ориентируют человека на противоречивую заданность его жизни в виде экзистенциальных дихотомий, т. е. на способ жизни, соответствующий ее сущности. Это означает, что человек с такого рода схемами осознает дисгармоничность своего существования, т. е. он осознает, что его жизнь не определена, не задана заранее, и только он сам должен искать и находить компромиссные решения многочисленных экзистенциальных дихотомий, не отрицая, а, напротив, учитывая их противоречивые требования, при этом опираясь на собственные способности и возможности, тем самым осуществляя во всех сферах своей жизни так называемую продуктивную, или неотчуж-

² Понятие отчуждения Э. Фромм заимствует у К. Маркса, труды которого он очень высоко ценит, считая себя убежденным марксистом.

денную, активность. По Э. Фромму, понятие продуктивной активности означает, что любые формы человеческой активности порождаются самим человеком, а не гетерономными, т. е. внешними по отношению к нему источниками, управляющими его сознанием и поведением. Поэтому эта активность не отчуждена от человека, напротив, он полностью сопричастен ей. В процессе осуществления продуктивной активности у человека возникают не просто мысли, образы, чувства, желания или поступки, а *его* мысли, *его* образы, *его* чувства, *его* желания, *его* поступки. Как пишет Э. Фромм, «неотчужденная активность – это процесс рождения, создания чего-либо и сохранения связи с тем, что я создаю. При этом подразумевается, что моя активность есть проявление моих потенций, что я и моя деятельность едины. Такую неотчужденную активность я называю *продуктивной активностью*» (Фромм, 1990б, с. 97).

Характеризуя особенность формирования продуктивных схем, Э. Фромм специально подчеркивает, что они формируются при активном участии самого человека на рациональной основе, т. е. на основе знаний, источником которых являются его собственный опыт и разум. В результате вера человека в истинность продуктивных схем основывается на его собственном убеждении. Такого рода веру Э. Фромм называет рациональной, отличая ее от веры иррациональной. По его словам, «иррациональная вера – это фанатическая убежденность в чем-то или в ком-то, суть которой в подчиненности личному или внеличному иррациональному авторитету. Рациональная вера, напротив, есть твердое убеждение, основанное на продуктивной интеллектуальной и эмоциональной активности» (Фромм, 1993, с. 158).

Непродуктивная личность, приводящая к перерождению человека в иное существо, нежели человек, рассматривается Э. Фроммом как одна из важнейших психологических предпосылок возникновения у него различного рода жизненных проблем и психических расстройств, прежде всего неврозов. По его мнению, «все данные свидетельствуют о том, что в *гетерономном вмешательстве в процесс развития ребенка, а позднее и взрослого человека, скрыты наиболее глубокие корни психической патологии и особенно деструктивности*» (Фромм, 1990б, с. 86).

Эти общие положения Э. Фромма о причинах психических расстройств можно проиллюстрировать на материале описанных и проанализированных им трех конкретных случаев из его психотерапевтической практики. По содержанию все они очень разные, но их объединяет то, что проблемы клиентов являются следствием их способа жизни, в котором преобладает непродуктивная активность. Эти проблемы можно рассматривать как расплату клиентов за то, что они проживают не свою собственную, а отчужденную от самого себя жизнь, позволяя себе быть марионеткой в руках других людей.

Случай 1. «Молодой 24-летний человек, придя на прием к психоаналитику, сообщил, что с тех пор, как два года назад он окончил колледж, он чувствует себя несчастным. Работает он в фирме отца, но работа не доставляет ему никакого удовольствия. У него постоянно плохое настроение, он часто ссорится с отцом, ему очень трудно принимать даже самые незначительные решения. По его словам, все это началось за несколько месяцев до окончания колледжа. Он очень увлекался физикой, причем его преподаватель считал, что у него замечательные способности к теоретической физике, и юноша хотел поступить в аспирантуру и стать ученым. Его отец, преуспевающий бизнесмен, владелец крупной фабрики, настаивал на том, чтобы сын занялся бизнесом, снял бремя с его плеч и, в конце концов, стал его преемником. Отец аргументировал это тем, что у него нет других детей, что он создал фирму своими собственными руками, что врач рекомендует ему меньше работать и что сын был бы неблагодарным, если бы при таких обстоятельствах отказался выполнить волю отца. Результатом отцовских просьб, увещаний и напоминаний о чувстве долга было согласие сына. Он начал работать в фирме. После этого начались описанные выше осложнения» (Фромм, 1990б, с. 269–270).

Случай 2. «Одаренный писатель обращается к аналитику с жалобами на головную боль и приступы головокружения, которые не имеют, согласно заключению врача, никаких органи-

ческих причин. Он рассказывает аналитику историю своей жизни. Два года назад он взялся за одну работу, которая была чрезвычайно привлекательна и престижна, сулила большие деньги и уверенность в будущем. Само предложение такой работы было равносильно огромному успеху. Однако это вынуждало его писать то, во что он не верил, что противоречило его убеждениям. Литератор затратил много сил, стараясь примирить свои действия со своей совестью, создавая ряд сложнейших конструкций, чтобы доказать, что его действия не противоречат интеллектуальной и нравственной честности. Вскоре начались головные боли и приступы головокружения. Нетрудно понять, что эти симптомы являются выражением неразрешенного конфликта между его стремлением к деньгам и престижу, с одной стороны, и угрызениями совести – с другой» (Фромм, 1990б, с. 271–272).

Случай 3. «Бизнесмен – умный, энергичный, преуспевающий человек – начал много пить. Он обратился за помощью к психоаналитику. Жизнь пациента была всецело посвящена „деланию денег“ и борьбе с конкурентами. Ничто другое его не интересовало, личная жизнь была подчинена тем же целям. Он добился успехов в искусстве приобретать друзей и оказывать влияние, но в глубине души ненавидел всех, с кем общался: своих конкурентов, клиентов и служащих своей фирмы. Он ненавидел даже вещи, которыми торговал. Они интересовали его лишь как средство, с помощью которого можно „делать деньги“. Эту ненависть он не осознавал, однако постепенно, через толкование сновидений и свободных ассоциаций, он начал понимать, что чувствовал себя рабом бизнеса, товаров и всего, что с ними связано. Он не уважал себя и притуплял боль от чувства неполноценности и сознания своего ничтожества с помощью алкоголя» (Фромм, 1990б, с. 273).

Из такого понимания Э. Фроммом психологических предпосылок возникновения у человека многих жизненных проблем и расстройств психики и поведения с необходимостью следует основная цель психологической помощи, которая заключается в возрождении специфически человеческого в человеке или, как пишет сам Э. Фромм, в целительстве его души. На практике эта цель состоит в том, чтобы помочь человеку осознать основную причину возникновения его жизненных проблем или заболеваний, которая коренится в самом способе его жизни, связанном с непродуктивной ориентацией его характера, тем самым указав ему путь к разрешению этих проблем или излечению, который предполагает коренное изменение его характера и переход к новому, продуктивному способу жизни, т. е. к жизни в большем согласии с сущностью человека.

* * *

Завершая изложение теории нормальной (продуктивной) и аномальной (непродуктивной) личности Э. Фромма, укажем на те ее положения, которые можно считать универсальными также и для других классических теорий личности. С нашей точки зрения, таких положений два. Первое из них характеризует *объективное свойство человеческой жизни, присущее самой ее природе* (в теории Э. Фромма это свойство относится к разряду сущностных характеристик человека), второе – *критерий различения нормальной и аномальной личности*.

1. Для Э. Фромма таким объективным свойством жизни человека являются *экзистенциальные дихотомии – объективно существующие в жизни человека неустранимые двухальтернативные противоречия между разными ее сторонами, которые предстают перед ним как проблемы, требующие разрешения*.

2. Нормальность и аномальность личности определяются в работах Э. Фромма в неявном виде, во-первых, особенностями *содержания позиции человека*, занимаемой им по отношению к экзистенциальным дихотомиям, которая обозначается Э. Фроммом как *схема ориентации и поклонения*, и, во-вторых, *особенностями формирования этой позиции*.

Содержательная особенность позиции нормальной личности состоит в том, что она ориентирует человека на противоречивую заданность его жизни в виде экзистенциальных дихотомий и необходимость поиска компромисса в их разрешении. Особенность формирования этой позиции характеризуется тем, что она вырабатывается при активном участии самого человека на рациональной основе, т. е. на основе знаний, источником которых являются его собственный опыт и разум.

Позиция аномальной личности по содержанию такова, что субъективно отрицает противоречивую заданность человеческой жизни в виде экзистенциальных дихотомий, ориентируя человека на непротиворечивый, безальтернативный и, следовательно, односторонний способ жизни, который не предполагает его самоопределения. Данная позиция навязывается человеку другими людьми на иррациональной основе – на основе желаний и чувств, которые он испытывает по отношению к ним.

Учитывая то, что в качестве критерия различения нормальной и аномальной личности в работах Э. Фромма используются особенности позиции человека, занимаемой им по отношению к экзистенциальным дихотомиям, этот критерий мы по праву можем обозначить как экзистенциальный.

Глава 2. Экзистенциальный критерий в теории личности З. Фрейда

Рассмотрение теории личности З. Фрейда следует начать с изложения его общих представлений о структуре личности. Как считает З. Фрейд, личность человека состоит из трех основных структурных областей, или инстанций, которые он обозначил терминами *Сверх-Я*, *Оно* и *Я*.

Инстанция *Сверх-Я* представляет собой систему моральных и эстетических ценностей, которыми человек руководствуется в своей жизни. Как пишет З. Фрейд, «*Сверх-Я* является для нас представителем всех моральных ограничений, поборником стремления к совершенствованию, короче, тем, что нам стало психологически доступно из так называемого более возвышенного в человеческой жизни» (Фрейд, 1989а, с. 341). З. Фрейд более детально раскрывает содержательные характеристики этой инстанции через описание трех ее основных функций: идеала, самонаблюдения и совести. *Сверх-Я* выполняет функцию идеала в том смысле, что имеющаяся у человека система моральных и эстетических ценностей предписывает ему определенные идеальные образцы, с которыми он должен соотносить свои чувства, мысли и поступки и которым он должен стремиться соответствовать. Функция самонаблюдения состоит в том, что инстанция *Сверх-Я* не только предписывает человеку морально-эстетические идеалы, но и постоянно наблюдает за тем, насколько поведение человека соответствует этим идеалам. И наконец, функция совести заключается в том, что *Сверх-Я* оценивает чувства, мысли и поступки человека с точки зрения их соответствия идеалам и реагирует на степень этого соответствия специфическими эмоциональными переживаниями, известными как совесть. Если чувства, мысли и поступки человека соответствуют идеалам *Сверх-Я*, то его совесть остается спокойной и он может даже испытывать моральное удовлетворение от своего поведения. Если наблюдается несоответствие, то человек начинает испытывать угрызения и муки совести, проявляющиеся в переживаниях стыда, вины и моральной несостоятельности.

Инстанция *Сверх-Я* не является врожденной структурой личности человека. Она образуется у ребенка в раннем детстве при самом непосредственном участии в ее формировании родителей или других близких ребенку людей. Первоначально, до возникновения в личности ребенка инстанции *Сверх-Я*, ее место замещают, как правило, *Сверх-Я* его родителей и, соответственно, все основные функции *Сверх-Я* осуществляются его родителями. В дальнейшем, с точки зрения З. Фрейда, у ребенка происходит идентификация со *Сверх-Я* родителей, в результате которой *Сверх-Я* родителей становится внутренней инстанцией личности самого ребенка.

Инстанцией *Оно* З. Фрейд обозначает инстинктивные влечения, связанные с биологической природой человека. Эти влечения побуждают человека к поведению, направленному на их удовлетворение и достижение сопутствующей субъективной цели – чувства удовольствия. Поэтому З. Фрейд характеризует основной принцип, которым руководствуются влечения *Оно*, как принцип достижения удовольствия. Среди множества инстинктивных влечений З. Фрейд особо выделил сексуальное влечение как имеющее самое непосредственное отношение к проблеме нормальной и аномальной личности.

Инстанция *Я* представляет собой часть личности, которая обращена к внешнему миру и находится с ним в непосредственном контакте. В этой инстанции представлено, прежде всего, рациональное, разумное начало в человеке. Ведущими психическими способностями *Я* являются восприятие и сознание. *Я* выполняет в жизни человека, по крайней мере, две основные функции: познавательную и регулирующую. Познавательная функция *Я* состоит в том, что человек, благодаря способностям к восприятию и сознанию, может формировать у себя представление об окружающем мире, адекватное его объективным свойствам, регулирующая – в приспособлении требований влечений *Оно* и морально-эстетических требований *Сверх-Я* к

реальным условиям жизни в окружающем мире. Образно характеризуя регулирующую функцию *Я*, З. Фрейд пишет: «Поговорка предостерегает от служения двум господам. Бедному *Я* еще тяжелее, оно служит трем строгим властелинам, стараясь привести их притязания и требования в согласие между собой. Эти притязания все время расходятся, часто кажутся несовместимыми: неудивительно, что *Я* часто не справляется со своей задачей. Тремя тиранами являются: внешний мир, *Сверх-Я* и *Оно*... Так *Я*, движимое *Оно*, стесненное *Сверх-Я*, отталкиваемое реальностью, прилагает все усилия для выполнения своей экономической задачи установления гармонии между силами и влияниями, которые действуют в нем и на него, и мы понимаем, почему так часто не можем подавить восклицание: жизнь не легка!» (Фрейд, 1989а, с. 348). З. Фрейд обозначает основной принцип, которым руководствуется *Я* в регуляции своего поведения, как принцип реальности.

Важнейшей характеристикой личности человека является наличие мотивационного конфликта между *Сверх-Я* и *Оно*. Этот конфликт обозначается З. Фрейдом в самом общем виде как конфликт между природным и культурным началами в человеке, а в более узком смысле – как конфликт между его инстинктивными сексуальными влечениями и морально-эстетическими ограничениями на объекты этих влечений и способы их удовлетворения, которые накладывает на них общество. Данный конфликт является объективно неизбежным и неустраняемым, поскольку, с одной стороны, человек является биологическим организмом, наделенным от рождения инстинктивными влечениями, а с другой – членом общества, и его поведение регулируется общественными нормами и правилами. З. Фрейд придает важное значение этому конфликту, поскольку считает, что человеческое общество и человек как его представитель могут существовать только в том случае, если люди смогут в какой-то степени ограничить и обуздать свои биологические влечения. Как он пишет: «К числу своих самых важных задач воспитания общество должно отнести укрощение, ограничение, подчинение сексуального влечения, когда оно внезапно появляется в виде стремления к продолжению рода, индивидуальной воле, идентичной социальному требованию. Общество заинтересовано также в том, чтобы отодвинуть его полное развитие до тех пор, пока ребенок не достигнет определенной ступени интеллектуальной зрелости, потому что с полным прорывом сексуального влечения практически приходит конец влиянию воспитания. В противном случае влечение прорвало бы все преграды и смело бы возведенное с таким трудом здание культуры. А его укрощение никогда не будет легким, оно удастся то слишком плохо, то слишком хорошо. Мотив человеческого общества оказывается, в конечном счете, экономическим; так как у него нет достаточно жизненных средств, чтобы содержать своих членов без их труда, то оно должно ограничивать число своих членов, а их энергию отвлекать от сексуальной деятельности и направлять на труд. Вечная, исконная, существующая до настоящего времени жизненная необходимость» (Фрейд, 1989а, с. 198).

Экзистенциальный критерий различения нормальной и аномальной личности содержится в неявном виде в теоретических представлениях З. Фрейда о личности, соответственно не предрасположенной и предрасположенной к возникновению неврозов, которые характеризуются дополнительными особенностями трех рассмотренных инстанций и взаимоотношений между ними.

Специфика нормальной и аномальной (не предрасположенной и предрасположенной к возникновению неврозов) личности определяется, по меньшей мере, тремя главными их особенностями: степенью напряженности конфликта между *Сверх-Я* и *Оно*, позицией инстанции *Я*, занимаемой ею по отношению к этому конфликту, и особенностями формирования этой позиции.

Для аномальной (предрасположенной к возникновению неврозов) личности характерна высокая степень напряженности конфликта между *Сверх-Я* и *Оно*, которая определяется, с одной стороны, силой сексуальных влечений, зависящих от природных особенностей человека,

а с другой – степенью морально-эстетических ограничений, которые накладывает *Сверх-Я* на возможности удовлетворения этих влечений.

Позиция *Я* аномальной личности состоит в том, что *Я* сознательно признает справедливыми только требования *Сверх-Я*, поэтому объективный конфликт между *Сверх-Я* и *Оно* субъективно разрешается для *Я* односторонне – в пользу *Сверх-Я*. Такой способ разрешения конфликта между *Сверх-Я* и *Оно* З. Фрейд назвал вытеснением, в результате которого конфликт перестает существовать лишь в сознании человека. Но, будучи объективным, он продолжает существовать независимо от сознательной позиции *Я* в другой, по мнению З. Фрейда, структурной области психики – в области бессознательного.

Эта односторонняя позиция *Я* аномальной личности формируется у человека в раннем детстве при активном участии других людей, прежде всего – его родителей, которые, как члены общества, могут быть заинтересованы в формировании у своего ребенка именно такой позиции. Поскольку в период раннего детства ребенок находится в очень сильной физической и психологической зависимости от родителей, а его *Я* еще недостаточно развито для принятия самостоятельных и разумных решений, родители, пользуясь своей властью и беспомощностью ребенка, навязывают ему свои морально-эстетические идеалы, опираясь на поощрение или наказание, в результате чего эта позиция *Я* присваивается ребенком в большей степени иррационально под влиянием авторитета родителей.

Указанные особенности аномальной личности рассматриваются З. Фрейдом в качестве важнейших внутренних предпосылок для возникновения неврозов. Невроз возникает в тех случаях, когда человек с аномальной личностью оказывается в таких жизненных условиях, которые препятствуют реальному удовлетворению его сексуальных влечений. В этих условиях к внутренним препятствиям на пути реализации сексуальных влечений, какими являются особенности аномальной личности, добавляются также внешние препятствия, в результате чего энергия сексуальных влечений оказывается зажатой и стесненной со всех сторон так, что у человека нет никаких возможностей для ее разрядки. Эта накопленная и нерасходуемая энергия либидо и является, по мнению З. Фрейда, основным источником формирования невротических симптомов.

Теоретические представления З. Фрейда о нормальной (не предрасположенной к возникновению неврозов) личности содержатся, прежде всего, в его описаниях цели и процесса психоаналитической терапии, которая в целом направлена на изменение аномальной личности пациентов в сторону нормы. В этих описаниях нормальная личность по своим характеристикам представляет собой полную противоположность аномальной.

Главная характеристика нормальной личности, на которой базируются все остальные, заключается в том, что инстанция *Я* сознает конфликт между *Сверх-Я* и *Оно* и признает требования этих инстанций в качестве жизненно необходимых, поэтому они должны быть реализованы в жизни человека оба, а не одно за счет другого. Осознание данного конфликта является именно тем основным изменением в личности пациента, благодаря которому только и возможно устранение его симптомов: «Мы, должно быть, приносим пользу тем, что заменяем бессознательное сознательным, переводя бессознательное в сознательное. Действительно, так оно и есть. Приближая бессознательное к сознательному, мы уничтожаем вытеснение, устраняем условия для образования симптомов, превращаем патогенный конфликт в нормальный, который каким-то образом должен найти разрешение. Мы вызываем у больного не что иное, как одно это психическое изменение: насколько оно достигнуто, настолько оказана помощь» (Фрейд, 1989а, с. 278).

Осознавая конфликт между *Сверх-Я* и *Оно* и признавая правомерность требований обеих этих инстанций, *Я* нормальной личности занимает тем самым компромиссную позицию по отношению к этим требованиям. З. Фрейду приходится специально разъяснять эту важную характеристику нормальной личности, так как у многих оппонентов психоанализа сложилось

неверное представление о том, что психоанализ выступает против моральных ограничений сексуальных влечений человека и призывает к безудержному их удовлетворению во имя достижения психического здоровья: «Но, уважаемые дамы и господа, кто вас так неправильно информировал? Не может быть и речи о том, чтобы совет дать волю своей сексуальности мог сыграть какую-то роль в аналитической терапии. Уже потому это не так, что мы сами объявили, что у больного имеется упорный конфликт между либидозным побуждением и сексуальным вытеснением, между чувственной и аскетической направленностями. Этот конфликт не устраняется с помощью того, что одной из направленностей помогают одержать победу над противоположной. Мы видим, что у нервнобольного аскетизм одержал верх. Следствием этого является как раз то, что подавленное сексуальное стремление находит себе выход в симптомах. Если бы мы теперь, наоборот, добились победы чувственности, то отодвинутое в сторону сексуальное вытеснение должно было бы найти себе замещение в симптомах. Ни одно из обоих решений не может уничтожить внутренний конфликт, всякий раз какая-либо одна сторона оставалась бы неудовлетворенной» (Фрейд, 1989а, с. 276). В другом месте, рассуждая о задачах воспитания нормальной личности, З. Фрейд пишет, что «воспитание должно искать свой путь между Сциллой предоставления полной свободы действий и Харибдой запрета... Речь идет о том, чтобы решить, сколько можно запрещать, в какое время и какими средствами» (Фрейд, 1989а, с. 394).

Естественным следствием сознательной компромиссной позиции *Я* нормальной личности по отношению к конфликту между *Сверх-Я* и *Оно* является также то, что она ослабляет степень напряженности конфликта благодаря разумному смягчению взаимных требований этих инстанций друг другу.

Наконец, важнейшей характеристикой нормальной личности является то, что эта сознательная компромиссная позиция *Я* есть позиция самого человека, т. е. является продуктом его собственного опыта и разума и результатом его самоопределения. Эта характеристика также наиболее явно обнаруживается в тех текстах З. Фрейда, где он указывает на основную цель психоаналитического лечения неврозов. Эта цель состоит в том, чтобы помочь пациенту только осознать связь невротических симптомов с особенностями его аномальной личности, которые явились причиной вытеснения конфликта между *Сверх-Я* и *Оно*, но не разрешить этот конфликт. Окончательное его разрешение должен осуществить сам пациент, выбрав тот вариант, который он считает для себя наиболее приемлемым. З. Фрейд специально разъясняет это важное положение психоаналитической терапии: «Вы неверно осведомлены, если предполагаете, что советы и руководство в житейских делах являются составной частью аналитического воздействия. Напротив, мы по возможности избегаем такой менторской роли и больше всего желаем, чтобы больной самостоятельно принимал свои решения... если они, став самостоятельными после завершения лечения, решаются по собственному разумению занять какую-то среднюю позицию между полным наслаждением жизнью и обязательным аскетизмом, мы не чувствуем угрызений совести ни за один из этих выходов» (Фрейд, 1989а, с. 277).

* * *

На основе сравнения теорий личности З. Фрейда и Э. Фромма можно сделать вывод о том, что они сходны по двум положениям.

1. Важнейшим положением теории З. Фрейда является указание на наличие в жизни человека объективно существующего противоречия между его природным (*Оно*) и культурным (*Сверх-Я*) началами. В общем виде это противоречие можно охарактеризовать следующим образом: с одной стороны, человек, будучи природным существом, должен жить в соответствии со своей биологической природой, подчиняясь естественным требованиям сексуальных влечений, а с другой стороны, как член общества, он должен жить в соответствии со своей социаль-

ной природой, подчиняясь морально-эстетическим требованиям, предъявляемым обществом к объектом этих влечений и способам их удовлетворения. Это противоречие свойственно самой природе его жизни, поскольку, как считает З. Фрейд, человек может существовать в качестве человека только в том случае, если сможет в какой-то степени социально ограничить свои биологические влечения. Указанные особенности данного противоречия позволяют нам квалифицировать его в терминах Э. Фромма как экзистенциальную дихотомию и обозначить *дихотомией природы и культуры*.

2. Экзистенциальный критерий различения нормальной и аномальной личности содержится в неявном виде в теоретических представлениях З. Фрейда о личности, соответственно, не предрасположенной и предрасположенной к возникновению неврозов, и характеризуется теми же самыми, что и в теории личности Э. Фромма, особенностями содержания и формирования позиции человека, но по отношению к этой более частной экзистенциальной дихотомии природы и культуры, в его терминологии – позиции *Я* человека, занимаемой по отношению к противоречивым требованиям *Сверх-Я* и *Оно*.

Позиция *Я* нормальной (не предрасположенной к возникновению неврозов) личности по своему содержанию ориентирует человека на противоречивую заданность его жизни в виде дихотомии природы и культуры. *Я* осознает наличие объективного противоречия между *Оно* и *Сверх-Я* и признает необходимость реализации в своей жизни требований обеих этих инстанций. В результате позиция *Я* нормальной личности в отношении разрешения данного противоречия является позицией разумного компромисса. Эта позиция вырабатывается при активном участии самого человека на рациональной основе – в процессе познания себя, в первую очередь, своего бессознательного.

Позиция *Я* аномальной (предрасположенной к возникновению неврозов) личности ориентирует человека односторонне на соблюдение культурных запретов, налагаемых *Сверх-Я* на определенные объекты сексуальных влечений *Оно* и способы их удовлетворения, одновременно вытесняя запретные требования этих влечений. Эта односторонняя позиция *Я* навязывается человеку в раннем детстве другими людьми, главным образом его родителями, на иррациональной основе, используя его физическую и психологическую зависимость от них.

Глава 3. Экзистенциальный критерий в теории личности А. Адлера

Знакомство с теорией личности А. Адлера следует начать с одного из базовых ее положений, которое характеризует жизнь человека в целом как явление телеологическое. Это означает, что самой природе человеческой жизни присуща целевая направленность. «Индивидуальная психология как наука развивалась из настойчивого стремления постичь таинственную творческую силу жизни... Эта сила *телеологическая*, она проявляется в устремленности к цели, в которой все телесные и душевные движения производятся во взаимодействии... Наш интерес к психологии развился из медицинской практики, которая обеспечила телеологический (ориентированный на цель) подход, необходимый для понимания психологических фактов» (Адлер, 1997а, с. 26–27).

С точки зрения А. Адлера, каждому человеку свойственны два ведущих мотива, которые определяют общую целевую направленность его жизни, независимо от того, осознает он это или нет.

Одним из этих мотивов является достижение превосходства над другими людьми. Его конкретное содержание может быть очень разным, например: превосходство в богатстве, власти, силе, красоте, известности, славе, образованности и др. Данный мотив возникает в первые годы жизни человека как компенсаторная реакция на неизбежное чувство неполноценности, которое он испытывает в этот период. Неизбежность этого чувства обусловлена, по мнению А. Адлера, тем, что ребенок объективно является менее совершенным существом, по сравнению с окружающими его взрослыми людьми: он беспомощен, физически слаб, обладает малым запасом знаний, умений и навыков и поэтому, невольно сравнивая себя с взрослыми, не может не испытывать чувства неполноценности.

Часто в своих работах А. Адлер характеризует стремление человека к достижению превосходства над другими людьми как стремление к фиктивной цели. Это означает, что данная цель не имеет никакого отношения к реальной, подлинной жизни человека, поскольку она является всего лишь компенсаторной реакцией на чувство неполноценности, возникшее у него в раннем детстве. А если эта цель фиктивная, то посвящать свою жизнь ее достижению не имеет для человека никакого смысла. Но, тем не менее, как считает А. Адлер, все люди осознанно или неосознанно все-таки стремятся к достижению этой фиктивной цели.

Второй ведущий мотив А. Адлер обозначает как чувство общности. Этот мотив побуждает человека к единению с другими людьми, что проявляется в его стремлении к совместной с ними жизни, осуществлению коллективной трудовой деятельности, подчинению общепринятым нормам и правилам, взаимопомощи и сотрудничеству, поиску согласия, созданию семьи, обретению друзей и т. п. В отличие от стремления к достижению превосходства над другими людьми, стремление человека к единению с ними не является фиктивным, поскольку оно соответствует природе человека. А. Адлер считает, что человек по своей природе – существо социальное, он может нормально жить и развиваться только в обществе, будучи включенным в общественные отношения и сотрудничая с другими людьми. В этой связи чувство общности является, с точки зрения А. Адлера, важнейшей психологической предпосылкой и условием общественной жизни людей, без которого она не представляется возможной. Поэтому он считает чувство общности врожденным.

А. Адлер обращает наше внимание на то, что эти два мотива находятся в отношении противоречия друг к другу. Преобладание у человека направленности на достижение превосходства препятствует проявлению в его жизни чувства общности, так как эта направленность способствует развитию у него таких качеств личности, которые усиливают конфронтацию и борьбу с другими людьми. Как пишет А. Адлер: «Если человек носит в себе идеал превосходства, что

особенно наблюдается у невротиков, то тогда столь же часто должны обнаруживаться действия, направленные на подчинение, принижение и дискредитацию других. Такие черты характера, как нетерпимость, несговорчивость, зависть, злорадство, самомнение, хвастливость, подозрительность, жадность, – короче, все диспозиции, соответствующие состоянию борьбы, должны проявиться в значительно более высокой степени, чем это требует, например, инстинкт самосохранения и повелевает чувство общности» (Адлер, 1993, с. 14). Напротив, преобладание чувства общности способствует развитию у человека противоположных личностных качеств, направленных на его единение с другими людьми, что ослабляет действенность мотива достижения превосходства.

Оба этих мотива реализуются в жизни людей разными способами. Эти способы являются для каждого человека достаточно устойчивыми и вместе с тем индивидуально-своеобразными, поскольку они формируются под влиянием конкретных особенностей условий его жизни: социального окружения, воспитания, быта, проблем, с которыми он сталкивается, и др. А. Адлер обозначает этот устойчивый, индивидуально-своеобразный способ реализации человеком в его жизни ведущих мотивов термином «индивидуальный жизненный стиль». Как показывают его исследования, индивидуальный жизненный стиль складывается у человека в раннем детстве, примерно к пяти годам, и в дальнейшем его изменить очень трудно.

С понятием индивидуального жизненного стиля у А. Адлера тесно связано понятие характера, которое можно определить как совокупность устойчивых качеств личности человека, в которых внешне проявляется и посредством которых осуществляется его индивидуальный жизненный стиль. В этом определении содержится указание на двоякого рода связь характера с индивидуальным жизненным стилем. Во-первых, в характере индивидуальный жизненный стиль внешне проявляется, а это значит, что по особенностям характера можно судить о специфике индивидуального жизненного стиля человека. Во-вторых, характер – это средство осуществления индивидуального жизненного стиля, и в этом состоит его основная функция.

Для разъяснения этой функциональной особенности характера можно воспользоваться одним из примеров, взятым из его работ. Так, если у человека наблюдаются плохая память, то, как показывает собственный опыт работы А. Адлера с пациентами – невротиками, эта особенность часто служит им для того, чтобы избегать выполнения различного рода требований со стороны других людей. В этом примере избегание человеком выполнения требований со стороны других людей является характеристикой его индивидуального жизненного стиля, а плохая память – чертой характера, которая служит ему средством осуществления данного индивидуального жизненного стиля.

Экзистенциальный критерий различения нормальной и аномальной личности содержится в неявном виде в теоретических представлениях К. Адлера о личности, соответственно не предрасположенной и предрасположенной не только к возникновению неврозов, как это имеет место в работах З. Фрейда, но также к возникновению различного рода жизненных проблем и других психических расстройств.

Нормальность и аномальность (непредрасположенность и предрасположенность к возникновению жизненных проблем и психических расстройств) личности определяются в теории А. Адлера направленностью жизни человека и особенностями формирования этой направленности.

У аномальной (предрасположенной к возникновению жизненных проблем и психических расстройств) личности доминирующей жизненной направленностью является стремление к достижению превосходства над другими людьми, которое настолько ярко выражено, что практически полностью препятствует проявлению чувства общности. Общая направленность такой личности состоит в том, чтобы добиться определенных преимуществ по сравнению с другими людьми. При этом другие люди рассматриваются как конкуренты или как средство дости-

жения этих преимуществ. Человек с такой жизненной направленностью находится в состоянии постоянной борьбы и конфронтации с обществом, он не может и не хочет сотрудничать с другими людьми, вступать с ними в близкие отношения, подчиняться требованиям общества, заниматься общественно полезной деятельностью, создавать семью, воспитывать детей.

Завышенное стремление к достижению превосходства возникает у тех людей, которые в детстве испытывали чувство неполноценности в гораздо большей степени, чем это обычно бывает в детском возрасте. «В психической картине этих детей скоро обнаруживается бросающееся в глаза усиление обычно нормальных черт детской несамостоятельности, потребности в опоре и в ласке, переходящих в боязливость, страх одиночества, нерешительность, робость, боязнь всего чужого и неизвестного, чрезмерную чувствительность к боли, чопорность и постоянный страх перед наказанием и последствиями любого поступка – черты характера, придающие в том числе и мальчикам как бы *женский уклон*» (Адлер, 1993, с. 22–23).

А. Адлер выделяет два основных фактора, которые, как правило, способствуют усилению чувства неполноценности. Первый фактор – это наличие органического дефекта, заключающегося в недоразвитии какого-либо телесного органа, физиологических функций, способностей и т. п. Второй фактор – условия воспитания. Наиболее часто чрезмерное чувство неполноценности возникает у детей, воспитывающихся в атмосфере изнеженности, избалованности либо, напротив, в атмосфере эмоционального отвержения и насилия.

Последствия аномального развития личности, по мнению А. Адлера, могут быть самыми разными. Сильное стремление к достижению превосходства может действительно способствовать каким-то реальным личным достижениям человека: совершению научных открытий, созданию произведений искусства, развитию профессионального мастерства, достижению власти и т. п. Однако гораздо более часто аномальное развитие личности является предпосылкой самоубийств, преступлений, неврозов и тяжелых психических заболеваний.

Наиболее обстоятельно А. Адлером была изучена и показана связь аномальной личности с возникновением неврозов. С его точки зрения, невротические симптомы у аномальной личности человека следует рассматривать как черты характера, которые сформировались у него под влиянием завышенного стремления к конкретной цели достижения превосходства в качестве целесообразных средств осуществления его индивидуального жизненного стиля. Тем самым невротические симптомы, как и любые другие черты характера человека, изначально по своей природе функциональны и, следовательно, имеют смысл в его жизни.

Эти смыслы достаточно разнообразны. В работах А. Адлера можно найти описание, по меньшей мере, четырех наиболее часто встречаемых смыслов симптомов в жизни невротика. Во-первых, невротические симптомы, будучи объективным свидетельством болезни человека, т. е. его определенной неполноценности, могут служить средством для его уклонения от выполнения различных обязанностей перед обществом, самим собой и близкими людьми. Во-вторых, они могут служить невротiku в качестве средства самооправдания при возможных неудачах в цели достижения превосходства, что, в свою очередь, способствует компенсации чувства неполноценности без каких-либо реальных достижений превосходства. В-третьих, они способствуют повышению субъективной значимости собственных достижений каких-либо целей, поскольку эти цели были достигнуты вопреки болезни. И наконец, в-четвертых, симптомы зачастую служат невротiku в качестве средств борьбы, прежде всего, с близкими людьми за достижение над ними определенного превосходства, выражающегося, например, в привлечении к себе большего внимания, получении больших привилегий, приобретении большей власти над окружающими и др.

Эти общие представления А. Адлера о механизмах возникновения невроза, его функциях и смыслах можно проиллюстрировать на материале описания одного из конкретных случаев, который он приводит в одной из своих работ. Внешняя картина событий в этом случае выглядит следующим образом: «Один весьма одаренный мужчина, добившийся благодаря

хорошим манерам и любезному обращению благосклонности достойной девушки, помышляет о помолвке. Вместе с тем, в соответствии со своим идеалом воспитания, он предъявляет к девушке большие претензии, требуя от нее поистине огромных жертв. Какое-то время она сносит его беспредельные требования, пока не прекращает дальнейшие испытания, разорвав отношения. И тут мужчина буквально разваливается в нервных приступах» (Адлер, 1993, с. 15). Анализируя этот случай, А. Адлер акцентирует внимание на двух основных вопросах: в чем причина размолвки между мужчиной и женщиной и почему после размолвки у мужчины возник невроз.

Ответ на первый вопрос А. Адлер начинает с описания условий жизни этого мужчины в детском возрасте. Он был единственным ребенком в семье и воспитывался рано овдовевшей матерью в довольно жесткой атмосфере подавления и принуждения. В результате у него сформировалось стойкое чувство неполноценности по сравнению с ней, которое было перенесено на отношение к женщинам вообще. Это чувство неполноценности послужило источником формирования у него довольно сильного стремления к достижению превосходства над женским полом. Такая двойственная жизненная позиция пациента по отношению к женщинам и определила, по мнению А. Адлера, его поведение по отношению к своей избраннице. С одной стороны, цель достижения превосходства над женщинами проявилась в его властных претензиях по отношению к ней. Но, с другой стороны, испытываемое им неосознаваемое чувство неполноценности по сравнению с женщинами порождало в глубине его души страх перед вступлением в брак, где он мог бы вновь потерпеть поражение от женщины. Как считает А. Адлер, человек с такими индивидуальными личностными особенностями объективно психологически не готов к браку, и, внешне стремясь к помолвке, он одновременно сделал все, чтобы ее избежать. Подлинная причина разрыва их отношений заключается вовсе не в том, что женщина устала терпеть претензии мужчины, а в особенностях его аномальной личности. По своему личностному складу мужчина не только не стремился установить близкие отношения с женщиной ввиду недостаточно развитого чувства общности, но и боялся их, так как испытывал сильное чувство неполноценности перед женщинами. Поэтому он сам неосознанно сделал все, чтобы его избранница отказалась от помолвки.

Отвечая на второй вопрос, А. Адлер показывает, что в жизни этого мужчины невроз достаточно целесообразен в качестве одного из возможных средств достижения его главной жизненной цели – превосходства над женщинами. Прежде всего, невроз объективно и субъективно удерживает этого человека от установления близких отношений с другими женщинами. Как пишет по этому поводу А. Адлер: «Сегодня этому мужчине 30 лет. Допустим, что лет 10–20 он будет носиться со своим горем и еще столько же будет оплакивать свой потерянный идеал, тем самым он, пожалуй, навсегда застраховал себя от каких бы то ни было любовных отношений и таким образом от какого-либо нового поражения» (Адлер, 1993, с. 17). Кроме того, невроз помогает этому мужчине субъективно утвердиться во мнении о своем превосходстве над женщинами, поскольку он считает, что именно женщина виновна в возникновении его невроза. «Теперь, – продолжает А. Адлер, – чаша с виной возлюбленной опускается, а сам он возвышается над ней по воспитанности и характеру, и вот: он достиг того, к чему стремился, он выше, он лучше, его же партнерша „плохая, как и все девушки“. Они не могут с ним, мужчиной, сравниться. Тем самым он исполнил долг, который ощущал еще ребенком, он показал, что стоит выше, чем женский пол, не подвергая испытанию свои силы. Мы понимаем, что его нервная реакция не может оказаться слишком острой. Он обязан жить на земле как живой *укор женщине*» (Адлер, 1993, с. 17).

По своим характеристикам нормальная (не предрасположенная к возникновению жизненных проблем и психических расстройств) личность кардинальным образом отличается от аномальной.

У нормальной личности чувство неполноценности и, соответственно, компенсаторное стремление к достижению превосходства над другими людьми не так сильно выражено, чтобы препятствовать реализации в жизни человека врожденного чувства общности.

Кроме того, нормальная личность формируется при активном сознательном и разумном участии самого человека. Для того чтобы установить данное соотношение направленностей, человек должен осознать свои ведущие мотивы и включиться в работу по их надлежащей коррекции. Важность активного участия самого человека в формировании своей собственной нормальной личности особенно подчеркивается А. Адлером при описании цели и процесса психотерапии больных неврозами. Характеризуя основную цель психотерапии, он указывает, что без активного и сознательного участия самого пациента его излечение невозможно. Такой целью является «усиление чувства реальности, ответственность и замена скрытой враждебности взаимной доброжелательностью, чего, однако, можно добиться лишь через сознательное развитие чувства общности и сознательное разрушение стремления к власти» (Адлер, 1993, с. 19). При этом он подчеркивает, что *«окончательные изменения в сущности пациента могут быть осуществлены только им самим»* (Адлер, 1993, с.48). В другом месте, описывая процесс психотерапии, он также отмечает, что «у психотерапевта, занимающегося индивидуальной психологией, пациент обучается самоопределению, кооперации и умению управлять своими слишком бурными влечениями. Впервые в своей жизни!» (Адлер, 1993, с. 140).

* * *

На основе сравнения теорий личности А. Адлера и Э. Фромма можно сделать вывод о том, что они сходны по двум положениям.

1. Одним из важнейших положений теории А. Адлера является положение о существовании у человека внутриличностного противоречия между двумя ведущими мотивами, определяющими направленность его жизни: мотивом достижения превосходства над другими людьми и чувством общности. Это противоречие заключается в следующем: в соответствии с одним мотивом человек должен жить в конфронтации с другими людьми, стремясь к достижению превосходства над ними и получению различного рода преимуществ для себя лично, а в соответствии с другим – он должен жить в единении с другими людьми, во их благо, подчиняя свои личные интересы интересам общества. Данное противоречие присуще самой природе жизни человека, поскольку чувство общности является врожденным, а стремление к достижению превосходства неизбежно возникает у него в раннем детстве как компенсаторная реакция на испытываемое им в этот период чувство неполноценности. На основе приведенного описания указанное противоречие можно рассматривать как экзистенциальную дихотомию в том смысле, в каком определяет ее Э. Фромм, и обозначить *дихотомией превосходства и общности*.

2. Экзистенциальный критерий различения нормальной и аномальной личности содержится в неявном виде в теоретических представлениях А. Адлера о личности, соответственно не предрасположенной и предрасположенной к возникновению жизненных проблем и психических расстройств, и характеризуется теми же самыми, что и в теории личности Э. Фромма, особенностями содержания и формирования позиции человека, но по отношению к этой более частной экзистенциальной дихотомии.

Позиция нормальной (не предрасположенной к возникновению жизненных проблем и психических расстройств) личности по содержанию ориентирует человека на противоречивую заданность его жизни в виде дихотомии превосходства и общности. Обладая такой позицией, человек осознает наличие у себя двух противоречивых мотивов и находит такой компромиссный способ их одновременной реализации, при котором его стремление к достижению превосходства над другими людьми не препятствует проявлению в его жизни чувства общности. Эта позиция вырабатывается при активном участии самого человека на рациональной основе

– в процессе познания себя, в первую очередь, своей ведущей мотивации и индивидуального жизненного стиля.

Позиция аномальной (предрасположенной к возникновению жизненных проблем и психических расстройств) личности по содержанию ориентирует человека односторонне на достижение превосходства над другими людьми и тем самым препятствует реализации в его жизни мотива чувства общности. Эта односторонняя позиция навязывается человеку в раннем детстве на иррациональной основе под влиянием завышенного чувства неполноценности.

Глава 4. Экзистенциальный критерий в теории личности К. Юнга

Представления К. Юнга о личности базируются на его более общих представлениях о структуре и развитии психики человека, которые, в свою очередь, рассматриваются им в контексте биологической эволюции и антропогенеза. По его мнению, психика в том виде, в каком она есть у современного цивилизованного человека и которую он называет сознанием или сознательным разумом, была не всегда ему присуща, она формировалась постепенно в процессе его длительной эволюции, продолжавшейся миллионы лет. Как пишет по этому поводу К. Юнг: «Разум вырос до своего теперешнего состояния сознания так же, как желудь вырастает в дуб, а ящеры развились в млекопитающих. И так же долго, как все это развивалось прежде, так же оно развивается и сейчас» (Юнг, 1991, с. 76).

Эволюционный подход к развитию психики предполагает существование определенных стадий ее развития. Очевидно, что о количестве этих стадий и их специфических особенностях судить трудно, поскольку сведения о предшественниках современного человека, существовавших в процессе его эволюции, очень ограничены. В связи с этим психологи нередко обращаются к исследованию людей, находящихся на ранних стадиях развития цивилизации, которые принадлежат к так называемым первобытным культурам, считая, что эти люди во многом похожи на предшественников современного цивилизованного человека.

Сравнительные исследования психики людей, живущих в обществах, находящихся на разных этапах развития цивилизации, отчасти свидетельствуют о правомерности эволюционного подхода К. Юнга. Эти исследования, в том числе и исследования самого К. Юнга, позволяют выделить, по крайней мере, две крупные стадии развития психики человека: стадию сознательного разума, характерную для современного цивилизованного человека, которая, как считает К. Юнг, начала формироваться примерно около 6000 лет назад, и стадию архаичного разума, которая свойственна его непосредственному предшественнику и может наблюдаться у так называемого архаичного человека – представителя культурно отсталых обществ.

Как показывают эти исследования, психика архаичного человека качественно отличается от психики современного цивилизованного человека. Наиболее фундаментальное различие, которое, по мнению К. Юнга, определяет эту качественную специфику современной и архаичной психики, состоит в том, что современный и архаичный человек по-разному понимают причины наблюдаемых ими явлений. Для современного человека таковыми причинами являются естественные, природные причины, для архаичного человека в качестве этих причин выступают некие невидимые произвольные силы, действующие по какому-то умыслу.

Следствием этого различия является то, что в представлении мира архаичного человека никакие явления не происходят случайно, в то время как в представлении мира современного человека случайные явления вполне допустимы, они могут возникать как результат определенного стечения объективных обстоятельств. Эти особенности представления мира современного и архаичного человека можно проиллюстрировать одним из примеров, приводимых К. Юнгом: «Если три женщины идут к реке, чтобы набрать воды, а крокодил хватается за ту, что посередине, то, с нашей точки зрения, все просто: „То, что крокодил вообще схватил женщину – это вполне естественно, потому что крокодилы иногда нападают на людей...“ Первобытный человек, наоборот, значительно требовательнее. Для него то, что мы называем случаем, является произволом. Поэтому совершенно ясно, что схватить среднюю из трех женщин было очевидным намерением крокодила. Если бы у него не было такого умысла, то он мог бы схватить любую другую» (Юнг, 1993, с. 165).

Поскольку в представлении мира архаичного человека ничего не происходит случайно, то именно редко встречающиеся, неожиданные или отклоняющиеся от привычного порядка

вещей жизненные события производят на него наибольшее впечатление. Эти события зачастую воспринимаются им как таящие угрозу для жизни, как предзнаменования возможных дальнейших неприятных событий, которые требуют специальных объяснений и совершения различного рода защитных действий. В этой связи уместно привести один конкретный случай, описанный К. Юнгом: «В области южнее Элгона, где мне пришлось провести длительное время, обитает довольно много муравьедов. Муравьед – это ночное, очень пугливое животное, которое поэтому попадает на глаза крайне редко. Но однажды муравьеда увидели днем. Это столь же неестественно и так же удивительно, как если бы мы обнаружили ручей, в котором вода время от времени текла бы вспять... Первобытный человек настолько зависим от происходящего, что любое нарушение установленного порядка мира может иметь для него непредвиденные последствия. Оно является предзнаменованием, знаком, подобным комете или затмению. Поскольку эта неестественность не вызвана, по его представлению, естественными причинами, то появление муравьеда днем объясняется действием невидимой силы произвола. Внушающее страх проявление произвола, способного нарушить мировой порядок, требует, разумеется, чрезвычайных защитных или смягчающих мер. Созываются жители соседних селений, а муравьеда с большим трудом раскапывают и убивают. Затем самый пожилой родственник по линии матери того человека, что увидел муравьеда, должен принести в жертву быка. Сам этот человек становится ногами в нору и получает первый кусок мяса животного. Вслед за ним начинают есть родственники и остальные участники церемонии. Таким образом искупляется таящий опасность акт произвола природы» (Юнг, 1993, с. 166–167).

Эти особенности восприятия архаичным человеком случайных событий как предзнаменований возможных других позволяют понять, по мнению К. Юнга, еще один характерный для архаичного разума феномен так называемой группировки случайных событий. Данный феномен состоит в том, что человек в своем представлении усматривает связь между отдельными случайными событиями, которые объективно никак не связаны друг с другом. Как пишет по этому поводу К. Юнг: «Это кажется нам абсурдным, но мы совершенно забываем, что испытывали в этой связи наши деды и прадеды: рождается теленок с двумя головами и пятью ногами; в соседней деревне петух снес яйцо; старухе приснился сон; в небе появляется комета; в соседнем городе случается большой пожар; год спустя начинается война. Именно так описывали историю в прошлом, начиная с туманной древности вплоть до XVIII столетия. Для нас такой способ группирования фактов, конечно, бессмыслен, однако для первобытного человека он полон смысла и убедителен» (Юнг, 1993, с. 167).

Благодаря тому что картина мира современного человека включает в себя представления о существовании естественной причинной обусловленности явлений, он, по мнению К. Юнга, способен отличать все то, что происходит в его субъективном внутреннем мире, в его сознании, от тех явлений и событий, которые происходят объективно в окружающем мире. У архаичного человека столь четкого различения этих двух миров нет, и поэтому между ними возможно смешение. Характеризуя эту особенность психики архаичного человека, К. Юнг отмечает, что «психика первобытного человека, напротив, сосредоточена снаружи, в объектах... Его земля не является ни географической, ни геологической, ни политической. Она содержит в себе его мифологию и религию, его мышление и чувство, поскольку первобытный человек всего этого не осознает... У первобытного человека нет психологии. Психическое является объективным и происходит вовне» (Юнг, 1993, с. 173).

Как полагает К. Юнг, вследствие этой особенности становится вполне понятным тот факт, что окружающий мир должен с необходимостью представляться архаичному человеку как одушевленный, в котором реально существуют души и духи, способные произвольно вмешиваться в явления природы и оказывать влияние на жизнь человека. Поэтому неудивительно, что в окружающем мире архаичного человека «в каждом лесу обитают духи усопших. Та пещера содержит демонов, которые набрасываются на каждого, кто туда входит. В той горе

живет огромная змея, в том холме находится гробница легендарного вождя, от того источника, от тех скал или дерева беременеют все женщины, у того брода стоят на страже демоны-змеи, то большое дерево имеет голос, который манит к себе некоторых людей» (Юнг, 1993, с. 173).

Характеризуя процесс эволюции человеческой психики, К. Юнг формулирует еще одно важное теоретическое положение, по аналогии с существующим в теории биологической эволюции, о том, что в психике человека в процессе ее филогенеза происходит не только возникновение качественно новых способов представления мира, характерных для разных стадий ее развития, но также и их сохранение, хотя бы в рудиментарном виде. Тем самым, с точки зрения К. Юнга, психика современного человека представляет собой многослойное образование, где сознание является всего лишь одним, поверхностным слоем, под которым расположены более древние слои, соответствующие качественно различным стадиям развития человеческой психики, которые постепенно нисходят до стадий развития психики животных – эволюционных предков человека. В одной из своих работ К. Юнг разъясняет это свое важное теоретическое положение, сравнивая структуру человеческой психики со старинной постройкой: «Позвольте мне следующее сравнение: нам нужно описать и объяснить здание, верхний этаж которого был сооружен в XIX столетии, первый этаж датируется XVI веком, а внимательное изучение каменной кладки вскрывает тот факт, что оно было перестроено из башни XI столетия. В подвале мы обнаруживаем римский фундамент; под подвалом находится засыпанная пещера, в верхних слоях почвы которой встречаются каменные изделия, а в глубоких – остатки фауны того времени. Этот образ дает представление о нашей душевной структуре: мы живем на верхнем этаже и лишь смутно сознаем, что нижний этаж является чем-то очень древним. То, что лежит под поверхностью, нами совершенно не осознается» (Юнг, 1993, с. 136–137).

Эти архаичные способы представления мира, характерные для разных стадий развития человеческой психики и предшествующих им стадий развития психики животных, сохраняются, по мнению К. Юнга, благодаря мозгу. Из этого следует, что каждый новорожденный ребенок уже изначально обладает врожденной архаичной психикой, а точнее, врожденными способностями к архаичным способам представления мира, на базе которых в процессе его онтогенеза формируется самый поверхностный слой сознательной психики, свойственный современному человеку.

Все эти архаичные слои человеческой психики, расположенные под верхним сознательным слоем, которым присущи более древние способы представления мира, К. Юнг обозначил термином «коллективное бессознательное». В этом термине слово «бессознательное» указывает на то, что человек не знает о наличии у него архаичной психики, а слово «коллективное» – на то, что имеющиеся у него архаичные способы представления мира свойственны ему как представителю вида, проходившего определенные стадии своего эволюционного развития.

Содержаниями коллективного бессознательного являются так называемые архетипы – сохранившиеся следы древних способов представления мира, которые были свойственны предшественникам современного цивилизованного человека. Одной из наиболее характерных особенностей архетипов древнего человека, которая может быть использована в качестве их опознавательных признаков, является присутствие в них мифологических мотивов. В качестве иллюстрации этой особенности можно использовать один из примеров К. Юнга, в котором он демонстрирует мифологичность представления архаичным человеком одного хорошо всем известного конкретного события – восхода и захода солнца, смены дня и ночи: «Каждое утро из моря рождается Герой-бог, он садится в солнечную колесницу. На закате его поджидает Великая мать, которая вечером его проглатывает. Он странствует в животе дракона по дну полуночного моря. После ужасной борьбы с ночным змеем он вновь рождается утром» (Юнг, 1993, с. 127).

В существовании архетипов в психике современного цивилизованного человека можно убедиться, по мнению К. Юнга, изучая и анализируя, прежде всего, образы его сновидений. Во

сне происходит нарушение нормального режима работы сознания, что способствует проникновению архетипических образов из коллективного бессознательного в слой сознания.

В качестве иллюстрации архетипических образов сновидений можно привести два конкретных примера.

В одном из них К. Юнг описывает сновидения его пациентки, в которых присутствовал он сам, но совершенно в ином облике – в облике седого старика великанского роста, являющегося гармоничной частью природы. Анализируя этот сон, К. Юнг указывает на сходство данного персонажа сновидений с образом языческого бога Вотана, описание которого можно найти в древних мифах.

В другом случае один из собеседников К. Юнга рассказал ему о сне, в котором он увидел человека, распятого на колесе. Как считает К. Юнг, распятие человека на колесе является очень известным древним мифологическим мотивом, где колесо символизирует солнце, а распятие означает жертвоприношение богу-солнцу с целью повышения плодородия земли. Комментируя этот сон, К. Юнг отмечает, что этот человек едва ли мог быть знаком со столь древними мифами, известными лишь достаточно узкому кругу специалистов.

Архаичные образы могут проникать в сознание человека не только во время сна, но и, например, в процессе творческой деятельности. Как считает К. Юнг, многие крупные творческие открытия произошли благодаря вторжению в сознание именно архетипических образов, которые были лишь переосмыслены в контексте содержания решаемой проблемы и современных представлений мира. В качестве примера он приводит описание открытия закона сохранения энергии, сделанного Р. Майером. С точки зрения К. Юнга, это открытие опирается на многие архаичные идеи, которые есть у каждого человека в его коллективном бессознательном. Одна из таких идей – это идея о бессмертии души и ее способности к переселению в различные тела.

Архетипические образы могут также наблюдаться при психических заболеваниях в виде галлюцинаций и бредовых идей.

Помимо этих двух крупных, возникающих в процессе эволюции слоев человеческой психики – сознания и коллективного бессознательного – К. Юнг указывает на существование третьего слоя, который структурно располагается между ними. Этот третий слой он называет индивидуальным бессознательным. Он представляет собой структурную область психики человека, где хранятся содержания, которые также не осознаются, но, в отличие от архетипов коллективного бессознательного, они возникли в процессе индивидуальной жизни человека. К примерам такого рода содержаний можно отнести весь личный прошлый опыт человека, хранящийся в его памяти, неосознаваемые восприятия, возникающие вследствие воздействия на органы чувств подпороговых стимулов, влечения, вытесненные из сознания ввиду их несовместимости с моральными или эстетическими идеалами человека. В целом, как считает сам К. Юнг, его понятие индивидуального бессознательного во многом соотносится с той же самой реальностью, что и понятия предсознательного и бессознательного З. Фрейда.

Важнейшим положением в теоретических представлениях К. Юнга является положение о взаимоотношении между сознанием и бессознательным, которое включает в себя одновременно и индивидуальное, и коллективное бессознательное. Как указывает К. Юнг, бессознательное выполняет по отношению к сознанию компенсаторную функцию. Это положение К. Юнга о компенсаторной функции бессознательного, в свою очередь, очень тесно связано с его более общими философскими представлениями о природе человеческой жизни, поэтому их следует рассмотреть более подробно.

Характеризуя природу человеческой жизни, К. Юнг указывает, что она объективно задана как единство противоположностей: «Жизнь человека состоит из комплекса неумолимых противоположностей – дня и ночи, рождения и смерти, счастья и страдания, добра и зла. Мы не уверены даже в том, что какое-то одно будет преобладать над другим, что добро победит

зло или радость – боль. Жизнь – это поле битвы. Оно всегда существовало и всегда будет существовать, будь это не так, жизнь подошла бы к концу» (Юнг, 1991, с. 79). В другом месте, характеризуя этот принцип устройства человеческой жизни, он пишет, что «*все человеческое относительно, потому что все основывается на внутренней противоположности, ибо все есть энергетический феномен*. Энергия же необходимым образом основывается на некоторой предшествующей противоположности, без которой не может быть никакой энергии. Всегда должны быть налицо высокое и низкое, горячее и холодное и т. д., чтобы мог состояться процесс выравнивания, который и представляет собой энергия» (Юнг, 1994б, с. 117–118). Поскольку этот принцип единства противоположностей является характеристикой природы человеческой жизни, К. Юнг полагает, что он должен составлять также и основу любой психологической теории, а следовательно, и его собственной: «Психологическая теория, которая должна быть чем-то большим, чем только техническое средство, должна базироваться на принципе противоположности; ибо без этого принципа она могла бы реконструировать лишь некоторую невротически несбалансированную психику. Без противоположности не существует ни равновесия, ни саморегулирующейся системы. Психика, однако, есть саморегулирующаяся система» (Юнг, 1994б, с. 100).

По мнению К. Юнга, жизнь большинства людей никак не соотносится с этой ее характеристикой. Вместо того чтобы жить в согласии со своей природой, т. е. с учетом необходимости присутствия в своей жизни обеих противоположностей одновременно, они занимают одностороннюю позицию или, в терминологии К. Юнга, одностороннюю сознательную установку. Она характеризуется тем, что человек признает для себя важным и значимым какой-то один аспект жизни, одновременно обесценивая и отрицая важность и значимость противоположного. Как пишет К. Юнг: «Само слово „установка“ уже выдает неизбежную односторонность, связанную с выбором определенной направленности. Где есть направленность, там есть и устранение отвергаемого» (Юнг, 1991, с. 284–285).

Компенсаторная функция бессознательного состоит в его способности воспринимать односторонность сознательных установок человека и определенным образом реагировать на нее. Одной из таких реакций бессознательного является порождение образов сновидений, которые следует рассматривать как символический язык, с помощью которого бессознательное указывает человеку на односторонность его сознательных установок и необходимость ее компенсации с целью установления соответствия этих установок с принципом устройства человеческой жизни – с принципом единства противоположностей.

Эти общие представления К. Юнга о компенсаторной функции бессознательного можно проиллюстрировать на двух конкретных примерах, взятых из его работ.

В первом примере односторонность сознательной установки одного из пациентов К. Юнга характеризовалась чрезмерно завышенной самооценкой, следствием которой явилась его низкая оценка других людей и, в частности, своего брата, с которым у него по этой причине установились враждебные отношения. В этом случае компенсаторная функция бессознательного проявилась в том, что в сновидениях этого пациента его брат являлся в образах великих людей: Бисмарка, Наполеона или Юлия Цезаря. Как считает К. Юнг, посредством этих образов бессознательное символически указывает пациенту на необходимость компенсации его чрезмерно завышенной самооценки, повышая оценку его брата в содержании сновидений.

Во втором примере К. Юнг описывает девушку-пациентку, у которой односторонность сознательной установки проявилась в ее чрезмерном преклонении перед авторитетом своей матери и основанной на этом преклонении чрезмерной привязанности к ней, что явилось препятствием для развития у нее таких важных качеств нормальной личности, как самостоятельность и независимость. В данном случае компенсаторная функция бессознательного проявилась в том, что в снах этой девушки мать представала в образе преследующей ее ведьмы. По

мнению К. Юнга, этот образ символически указывает на вредоносное влияние данной сознательной установки дочери на нормальное развитие ее личности.

Экзистенциальный критерий различения нормальной и аномальной личности содержится в неявном виде в работах К. Юнга, как и у А. Адлера, в его теоретических представлениях о личности, соответственно не предрасположенной и предрасположенной к возникновению различного рода жизненных проблем и психических расстройств.

С нашей точки зрения, нормальность и аномальность (непредрасположенность и предрасположенность к возникновению жизненных проблем и психических расстройств) личности в теории К. Юнга может быть охарактеризована с помощью трех ее основных особенностей: степени интегрированности сознательной и бессознательной психики; специфики сознательных установок человека, от которой зависит то, как он решает объективно существующую в его жизни проблему противоположностей; и степени свободы человека в управлении собственным поведением и в организации своей жизни в целом.

Аномальная (предрасположенная к возникновению жизненных проблем и психических расстройств) личность характеризуется высокой степенью разобщенности сознательной и бессознательной психики. Это означает, что человек с аномальной личностью руководствуется в своей жизни только сознанием, не понимая, что у него также есть и бессознательная психика, реакции которой ему следует учитывать при принятии тех или иных жизненно важных решений. По мнению К. Юнга, подобная разобщенность психики является достаточно характерной чертой современного человека: «Одно из проклятий современного человека заключается в том, что он страдает от расщепления собственной личности. И это ни в коем случае не патологический симптом, а нормальный факт (нормальное явление), который можно наблюдать везде и в любое время. Не только у невротиков правая рука не знает, что делает левая. Это неприятное положение является симптомом общей бессознательности, бесспорного общего наследия всего человечества» (Юнг, 1991, с. 27).

Другой отличительной особенностью аномальной личности является достаточно высокая степень односторонности ее сознательных установок.

Третья характеристика аномальной личности очень тесно связана с первыми двумя. Как уже отмечалось ранее, следствием односторонности сознательных установок является активизация бессознательного, которое стремится скомпенсировать эту односторонность. Но, поскольку аномальная личность ничего не знает о своем бессознательном и не понимает его реакций, то, естественно, никакой реальной сознательной компенсации произойти не может. И тогда пришедшее в состояние активности бессознательное начинает самопроизвольно вмешиваться в работу сознания и оказывать влияние на поведение человека. Как пишет К. Юнг: «Бессознательный образ обладает особой, независимой от сознания энергией, благодаря которой он может оказывать сильнейшие душевные воздействия, воздействия, которые не показываются полностью на поверхности мира, но оказывают на нас тем более мощное влияние изнутри» (Юнг, 1993, с. 240). В результате человек попадает в зависимость от своего же собственного бессознательного, не подозревая об этом. Эта зависимость заключается в том, что бессознательное начинает оказывать влияние на сознательные установки и поведение человека помимо его собственной воли и разума. Тем самым аномальная личность является личностью несвободной, зависимой от влияний иррациональных сил своего бессознательного.

Как считает К. Юнг, наличие у аномальной личности достаточно ярко выраженной и стойкой односторонности сознательных установок может приводить к возникновению различного рода расстройств психики и поведения. Вот как сам К. Юнг описывает механизм возникновения этих расстройств: «Отличительная же черта человека ненормального именно и состоит в том, что он не признает компенсирующего влияния, которое возникает в бессознательном; напротив того, он лишь усиливает еще свою односторонность... Психически неуравновешенный человек пытается бороться со своим бессознательным, т. е. со своими же

компенсирующими влияниями... В результате возникает состояние возбуждения, вызывающее усиленную дисгармонию между сознательной и бессознательной установкой. Таким образом противоположные пары оказываются разрозненными и возникающий между ними разлад или состязание приводит к катастрофе, ибо бессознательное начинает постоянно врывать в сознательные процессы. Возникают всякие странные, из ряда вон выходящие, мысли и настроения, и первоначальные формы галлюцинаций носят явный отпечаток внутренних конфликтов» (Юнг, 1938, с. 204).

В отличие от аномальной, нормальной (не предрасположенной к возникновению жизненных проблем и психических расстройств) личности, напротив, присуща высокая степень интегрированности сознания и бессознательного, что, прежде всего, означает равноправное участие обеих психических структур в организации жизни человека. Этот феномен целостной интегрированной психики К. Юнг обозначил термином «самость». По его определению, «самость обозначает целостный спектр психических явлений у человека. Она выражает единство личности как целого» (Юнг, 1996, с. 553). Наиболее характерными образами-символами самости являются образы, в которых представлена идея единства противоположностей: «Эмпирически самость представлена как игра света и тени, хотя и постигается как целостность и союз, единство, в котором противоположности соединены» (Юнг, 1996, с. 554). Ярким примером одного из таких образов-символов самости является для К. Юнга древнее изображение одного из центральных понятий древнекитайской философии – понятия Дао, представленное на рисунке 1.



Рис. 1. Образ-символ Дао (Юнг, 1994а)

С точки зрения К. Юнга, обретение самости следует считать общечеловеческим идеалом, к которому должен стремиться каждый человек, поскольку этот идеал соответствует его природе, а отказ от его достижения ведет к разладу человека с самим собой. Обретение самости возможно только посредством кардинального изменения позиции человека по отношению к своему бессознательному, в результате которого бессознательное признается существующим и начинает рассматриваться им как полноценный источник мудрости и опыта, которым следует руководствоваться в своей жизни с необходимостью. Благодаря изменившемуся отношению к своему бессознательному, человек начинает его исследовать, научается понимать его реакции и осуществлять своевременную компенсацию своих односторонних сознательных установок. Это изменение отношения человека к своему бессознательному как к союзнику, к советам которого необходимо прислушиваться, К. Юнг образно описывает как изменение центра местонахождения его личности: «Если сопоставлять 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 целостной личности теперь уже не совпадает с Я, а выступает как точка посередине между сознанием и бессознательностью. Это, видимо, точка нового равновесия, новая центровка целокупной личности, может быть, виртуальный центр, обеспечивающий личности –

в силу своего центрального положения между сознанием и бессознательным – новую, более прочную опору» (Юнг, 1994б, с. 293).

Вторая особенность нормальной личности характеризует специфику ее сознательных установок. Благодаря общей направленности нормальной личности на взаимодействие со своим бессознательным, ее сознательные установки уже не могут быть односторонними, как это имеет место у личности аномальной. Сознательные установки нормальной личности вмещают в себе обе противоположности, которые присутствуют наряду друг с другом, а не взаимоисключая друг друга, что в большей степени соответствует природе человеческой жизни, заданной как единство противоположностей.

Такое мировосприятие очень нехарактерно для современного цивилизованного человека, и по этой причине, как считает К. Юнг, «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, 1994б, с. 274).

Наконец, третья особенность нормальной личности заключается в том, что она является личностью индивидуированной. Раскрывая основное содержание понятия «индивидуация», К. Юнг отмечает, что оно означает, прежде всего, процесс самостановления или самоосуществления человека, особенностью которого является то, что человек живет сам, свободно и самостоятельно организуя свою жизнь и неся за нее ответственность.

По мнению К. Юнга, основное препятствие процессу индивидуации коренится в самом человеке, в его бессознательном. Личность с разобщенной психикой и односторонними сознательными установками, т. е. аномальная личность, неизбежно находится во власти иррациональных сил своего бессознательного. В результате у человека появляются мысли, образы, чувства и поступки, которые навязаны ему его бессознательным, что делает процесс индивидуации невозможным. Как указывает К. Юнг, эти влияния со стороны бессознательного «вынуждают быть и действовать так, что это не совпадает с собственным бытием. Поэтому невозможно ни находиться с этим в единстве, ни нести за это ответственность. Человек ощущает, что попал в унижительное, несвободное и неморальное состояние... Спасение же от этого состояния придет лишь тогда, когда ты способен быть и поступать так, что ощущаешь это собственным бытием... Если о своих состояниях и поступках можно сказать: „Это я, и я поступаю так“, то можно и двигаться в согласии с собой, даже если приходится тяжело, и можно брать на себя за это ответственность, даже если это неприятно. Конечно, надо согласиться с тем, что тяжелее всего выносить самого себя... Но и это труднейшее свершение становится возможным, только если человек способен отличить себя от бессознательных содержаний» (Юнг, 1994б, с. 298). Установка нормальной личности на взаимодействие и сотрудничество со своим бессознательным, которая в конечном итоге приводит к овладению его влияниями, рассматривается К. Юнгом в качестве необходимого условия возможности процесса индивидуации.

* * *

На основе сравнения теорий личности К. Юнга и Э. Фромма можно сделать вывод о том, что они сходны по двум положениям.

1. В основе теории К. Юнга лежит фундаментальное, характеризующее природу человеческой жизни философское положение, согласно которому она задана как единство противоположностей. В связи с этим человек постоянно сталкивается с различного рода противоречивыми требованиями, предъявляемыми к нему со стороны противоположных сторон действительности, которые должны быть с необходимостью реализованы в его жизни одновременно. Наиболее общим примером такого рода противоречия может служить противоре-

чие между сознательными установками человека и противоположными, компенсирующими эти установки требованиями со стороны его бессознательного. С учетом указанных характеристик данные противоречия можно рассматривать как экзистенциальные дихотомии в понимании Э. Фромма и обозначить *дихотомиями противоположностей*. Поскольку противоречия могут возникать не только между противоположными, но и любыми другими несовместимыми сторонами действительности, то из этого следует, что дихотомии противоположностей составляют более узкий класс экзистенциальных дихотомий.

2. Экзистенциальный критерий различения нормальной и аномальной личности содержится в неявном виде в теоретических представлениях К. Юнга о личности, соответственно не предрасположенной и предрасположенной к возникновению жизненных проблем и психических расстройств, и характеризуется теми же самыми, что и в теории личности Э. Фромма, особенностями содержания и формирования позиции человека, но по отношению к этому более частному классу экзистенциальных дихотомий. Эта позиция обозначается в его работах как сознательная установка.

Позиция нормальной (не предрасположенной к возникновению жизненных проблем и психических расстройств) личности по содержанию ориентирует человека на противоречивую заданность его жизни в виде дихотомий противоположностей. Человек с такой позицией осознает наличие в своей жизни такого рода дихотомий и признает необходимым одновременную реализацию содержащихся в них противоположных требований, прежде всего сознания и бессознательного. Поэтому позиция нормальной личности является позицией разумного компромисса, благодаря которой становится возможным осуществление человеком, как говорит К. Юнг, срединного жизненного пути, совмещающего в себе обе противоположности, и, в конечном итоге, обретение самости. Позиция нормальной личности вырабатывается при активном участии самого человека на рациональной основе – в процессе познания себя, в первую очередь своего индивидуального и коллективного бессознательного. Позиция аномальной (предрасположенной к возникновению жизненных проблем и психических расстройств) личности по содержанию является односторонней в том смысле, что человек считает для себя важным и значимым реализовывать в своей жизни лишь какие-то одни ее стороны, соответствующие его сознательным установкам, игнорируя противоположные, которые им не осознаются. В отличие от Э. Фромма, К. Юнг прямо не указывает на то, как формируется установка аномальной личности, но, тем не менее, он, так же как и Э. Фромм, приходит к выводу, что аномальная личность, занимая по отношению к объективным условиям жизни одностороннюю установку, неизбежно оказывается во власти иррациональных сил своего бессознательного, которые управляют поведением человека независимо от его воли и разума.

Глава 5. Экзистенциальный критерий в теории личности К. Роджерса

В теории личности К. Роджерса ключевое место занимает понятие самоактуализации. Термин «самоактуализация» состоит из сочетания двух слов: сам и актуализация. Слово «актуализация» означает, по К. Роджерсу, присущую всей живой природе тенденцию к росту и развитию в соответствии с уже изначально заложенными в ней потенциальными возможностями. В качестве примера, демонстрирующего процесс актуализации, можно указать на семя любого растения, которое изначально содержит в себе потенциал его последующего роста и развития, так что, попав в надлежащие условия, оно начнет расти и развиваться, реализуя этот свой потенциал. Слово «сам» указывает на конкретный объект, в отношении которого используется понятие актуализации, – личность человека. Тем самым понятие самоактуализации означает актуализацию врожденной человеку тенденции к росту и развитию его личности в соответствии с тем, какой она является по своей природе в возможности. Как и в случае с растением, тенденция к личностному росту и развитию присуща природе человека в виде потенциальной возможности, которая при определенных условиях может начать реализовываться актуально.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.