

Варвара Дубниченко

*Русский
православный
архетип и русская
метафизика*

В ПОИСКАХ ОСНОВ РАЦИОНАЛЬНОСТИ



Варвара Дубниченко

**Русский православный архетип
и русская метафизика. В
поисках основ рациональности**

«Издательские решения»

Дубниченко В. Ю.

Русский православный архетип и русская метафизика. В поисках основ рациональности / В. Ю. Дубниченко — «Издательские решения»,

ISBN 978-5-44-907856-8

В исследовании автором предпринята попытка проанализировать основные идеи и концепты в русской духовной культуре, несущие православно-архетипическую смысловую нагрузку, и определить социальные формы универсальных архетипов в русском социокультурном процессе. Исследование предназначено как для специалистов в области философии, социальной психологии, культурологии, теологии, так и для всех, кому интересны философские аспекты архетипов коллективного бессознательного.

ISBN 978-5-44-907856-8

© Дубниченко В. Ю.
© Издательские решения

Содержание

ВВЕДЕНИЕ	6
Глава 1. РУССКИЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ АРХЕТИП И ЕГО ДУХОВНЫЙ СМЫСЛ	8
Теория архетипов Г. К. Юнга и метафизика	8
Конец ознакомительного фрагмента.	15

Русский православный архетип и русская метафизика В поисках основ рациональности

Варвара Юрьевна Дубниченко

© Варвара Юрьевна Дубниченко, 2018

ISBN 978-5-4490-7856-8

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

В данном исследовании предпринята попытка эксплицировать русский национальный архетип, проанализировать основные идеи и концепты в русской духовной культуре, несущие православно-архетипическую смысловую нагрузку, и определить социальные формы универсальных архетипов в русском социокультурном процессе. Исходя из положения, что метафизические устои культуры детерминированы более глубокими пластами бессознательного и что онтологическая аксиоматика культуры есть отображение коллективного бессознательного, (а именно общечеловеческих, этнических и исторических архетипов), процесс формирования коллективной идентичности и её реструктуризации возможно исследовать, если осуществить интерпретацию социокультурных процессов в терминах психоанализа. И хотя использование психоаналитической методики в социокультурных исследованиях не вполне методологически корректно с научной точки зрения (в рамках научной рациональности), тем не менее она обладает определённым эвристическим потенциалом для понимания механизмов констелляции в ментальном пространстве социума.

Экспликация российской метафизики как отражения национального православного архетипа на основании структурного, трансцендентального и феноменологического методов позволяет предложить модель системной целостности феномена русской метафизики.

Теоретическими источниками данного исследования являются работы русских философов второй половины XIX в. – первой половины XX в., а также работы К. Г. Юнга по аналитической психологии. Также, использовались исследовательские работы целого ряда как отечественных, так и зарубежных мыслителей, посвященные проблемам метафизического знания.

ВВЕДЕНИЕ

Субстантивация отношения человека к миру – важнейшая и неотъемлемая черта человеческого познания, приписывающего своим аналитическим конструкциям онтологическую силу и статус существования. Она заложена в структуре личности и проявляется в форме метафизической рефлексии. Рефлексия – попытка развернуть мысль в форме понятия, то есть освоить и выразить категориально. Творческая жизнь духа осуществляется во многих формах, но для всех них характерно стремление к выявлению смысловой тайны бытия, мира, жизни. Постигание этой тайны возможно только при условии выхода в сферу трансцендентального, еще не ставшего рациональным смыслом, то есть в сферу метафизики, в духовно-онтологических формах которой разворачивается духовное творчество. Есть четыре формы метафизического вопрошания, выражающие бытийное стремление к трансцендентному: мифология, мистика, религия, философия. Только в философии интуиции духа преобразуются в рациональные формы, посредством которых обнаруживается и постигается абсолютное, что позволяет человеку, как носителю духовности, участвовать в миротворении. Находя свое бытие и не довольствуясь им, человек устремляется духом к сверхбытию, к Абсолюту, к вечности, тем самым устанавливая вертикальное измерение бытия. Но смысл бытия постигается в его феноменах: в бытии духа, в бытии истории, в бытии природного мира, в бытии человека. Смысл не создается, он именно *постигается*: предмет знания, становясь содержанием сознания субъекта, в то же время остается трансцендентным субъекту. Мышление тождественно бытию, но бытие не тождественно мышлению, если в понятийных формах нет соответствия с бытийственными нормами. То есть знание *не* истинно, если в понятии не выражается *идея*, через которую бытие соединено с Абсолютным.

«Каждое образованное сознание обладает своей метафизикой, тем инстинктивным мышлением, той абсолютной силой в нас, которой мы можем овладеть лишь в том случае, если мы сделаем саму её предметом нашего познания» [62, с.21]. Абсолютная сила, о которой говорит Гегель, устремляет человека за его собственные пределы и за горизонт бытия, логико-рефлексивное мышление позволяет проникнуть на теоретический уровень бытия, что создает условия для формирования особой вербально-понятийной системы трансляции культуры – философии. Но философия, понятая как метафизика, есть также особая идеальная реальность, соединяющая в себе духовную активность и ценностное отношение.

В основе философствования лежит своеобразное мироощущение, характерное для данного социокультурного образования – народа (народ понимается в данном контексте не как этническое образование, но как способ действия в истории, как стиль жизни). Выявляя систему ценностей конкретного народа и влияя на его нравственные, эстетические, религиозные, социальные идеалы, философия тесно связана с общенациональной традицией, которая представляет собой некую *систему* традиций – коммуникативных, бытовых, религиозных, моральных, правовых и т. д. Что задаёт целостность культурной традиции народа, выступает нациообразующим фактором? Те некоторые базовые «культурные самоочевидности», которые сложились в результате исторического развития социума в данной природной среде. Из них участники межпоколенной коммуникации в своих интерпретативных усилиях заимствуют устраивающий всех образец истолкования.

Метафизический синтез, осуществляемый в русском философском дискурсе, являлся неосознаваемым стремлением преодоления социокультурного ценностного раскола в русском социальном генотипе, а сама русская метафизика есть исторически обусловленная форма рационального обоснования онто-гносеологического статуса веры в рамках внутрикультурной рефлексии и в контексте соотношения трансцендентного и имманентного как способа осмысления целостности бытия и может быть понята как *особая православно-теургическая практика*

(способ трансценденции) в рамках русской социокультурной системы. Ответ, который дала русская философия, фактически вернул её в рамки православной антропологии и этики: подлинная нравственность невозможна вне системы абсолютных ценностей, создаваемых в соборном творчестве.

Русская метафизика, являясь частью мирового философского процесса, представляет собой рациональное осмысление основных интенций православного архетипа, кроме того, в метафизическом дискурсе выражает себя архетипическая основа социокультурной парадигмы русского видения истории и ее перспектив. А поскольку русская метафизика является специфической формой саморефлексии русской культуры, то она может стать тем интеллектуальным пространством, которое обеспечит более ясное понимание сущности и направленности аксиологической переориентации, происходящей в обществе.

Глава 1. РУССКИЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ АРХЕТИП И ЕГО ДУХОВНЫЙ СМЫСЛ

Теория архетипов Г. К. Юнга и метафизика

Центральным положением для всех концепций психоанализа является тезис о неотделимости сознания от глубинных уровней психической активности, не изучив которую невозможно понять природу человека. Для «психоаналитической» социологии этот тезис может выглядеть так: нельзя понять, как возникает культурная традиция, какова та парадигма, которая наполняет её смыслом, как смысл интерпретируется в дискурсе, – если не выяснить, каковы те рациональные и иррациональные структуры и механизмы, которые создают особую стержневую инстанцию в духовной структуре личности. Эта инстанция позволяет объединить сознательное и бессознательное в единую целостность, ту самую «вертикаль», без которой никакое трансцендирование невозможно в принципе.

Для решения этой проблемы целесообразно оставить в стороне теорию «невротической» личности З. Фрейда (она более эффективна для исследования национальной идентичности кризисного типа) и обратиться к концепции коллективного бессознательного, разработанной К. Г. Юнгом в рамках созданной им «аналитической психологии».

Методологической установкой для осуществлённого К. Г. Юнгом анализа психических функций стали идеи А. Бергсона, В. Дильтея, Э. Гуссерля.

Так, А. Бергсон развивал психологическое понимание исторического процесса, считая, что история есть переживание людьми уникально-неповторимых фактов их жизни, не поддающихся обобщению. Развитие человечества нужно понимать как развитие рода, и в основе эволюции лежит «жизненный порыв», источник которого – сознание или сверхсознание. Человеческое сознание способно преодолевать свои границы, обозначенные разумом (по Бергсону, интеллект сориентирован исключительно на практическую деятельность), и расширяться до интуитивного постижения самой сущности жизни. Человек в концепции А. Бергсона – часть единого целого: «жизненного потока», который и есть Вселенная, космос. Связь человека и мира неразрывна, а поскольку только в человеке сознание сохранило импульс «жизненного порыва», то человек наделён креативной функцией и может и должен развивать и продолжать в бесконечность движение жизненного порыва. Однако не всякое человеческое сообщество способно выполнять эту задачу, а только «открытое», «динамическое», в котором охранительные тенденции отступают под напором «избранных личностей», творящих моральные ценности. Возможность творческой самореализации человека А. Бергсон связывает со сферой морали, общезначимые принципы которой проявились в христианском мистицизме и получили обоснование в христианском учении как этические идеалы.

Учение А. Бергсона сближается с «описательной психологией» В. Дильтея в трактовке человеческого сознания и с учением Э. Гуссерля в трактовке чистого опыта исходя из трансцендентализма.

Один из наиболее значимых представителей «философии жизни» В. Дильтей считал, что социальная история есть способ самоосуществления человека. Он ввёл понятие «дух культуры», подчеркнув, что история – это не сколько ряд каузально связанных событий, столько совокупность жизненных состояний, находясь в которых люди события переживают. Жизнь должна быть истолкована из неё самой, – таков основной тезис В. Дильтея. Поэтому вместо традиционной метафизики как науки о трансцендентном духе В. Дильтей предлагает описательную психологию, изучающую «саму жизнь».

Если для рационалистического мышления, основанного на картезианской методологии, был характерен дуализм души и тела, и шире – субъекта и объекта, то В. Дильтей предлагает преодолеть субъект-объектную парадигму в социальном познании, исходя из посылки, что человек – единственный объект, который способен к субъективному восприятию мира и познанию смысловой основы мира. Главный вопрос, на который должна ответить философия: каким образом структура духовного мира субъекта делает возможным познание идеально-духовной реальности. Сам Дильтей считал, что на этот вопрос должна ответить «описательная и расчленяющая» психология.

Помещая в центр человеческой истории переживание, В. Дильтей определял его как внутреннюю связь, выражающуюся в надындивидуальном сознании и делающую возможным понимание. Понимание, как его толкует В. Дильтей, фактически является диалогом личностей, которые в общении сопереживают друг другу. Высшие формы понимания выражают ту внутреннюю связь, которая лежит в основе всех многообразных явлений, и основаны на способности людей к сознательности. В общительности устанавливается своего рода психическое соответствие, выступающее как тотальность, которое и есть дух культуры. Воспринимая его как Иное, человек через взаимодействие с ним себя самоопределяет.

Феноменологическая интерпретация опыта сознания восходит к трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля, который, введя понятие «интенциональность» (направленность сознания на определенный объект), понимал опыт как единство интенциональной предметности и духовных усилий её освоения. Однако, принимая тезис Э. Гуссерля о том, что человеческий опыт является опытом в жизненном мире и по поводу жизненного мира, необходимо учитывать, что человек в своём опыте двойствен: он субъект своего «внутреннего» опыта и участник актов социальных коммуникаций, т.е. повседневного опыта. Соответственно, личность в своём жизненном опыте стремится осуществлять рефлекссию над содержанием внутреннего или внешнего опыта в зависимости от своей направленности на внутренний или внешний опыт, а также в зависимости от преобладания тех или иных психических свойств, или функций. Причём каждый из процессов в сфере сознания имеет своего двойника в «зазеркалье», то есть в бессознательном.

По мнению К. Юнга, утеря личностью своей целостности, превращение человека в субъект, которому противостоит объект, – это опасная тенденция рационалистически ориентированной западноевропейской цивилизации. «Отход от инстинктивной природы неизбежно ведёт цивилизованного человека к конфликту между сознанием и бессознательным, духом и природой, знанием и верой, т.е. к расколу его сущности» [303,151]. Западная культура экстравертивна по своему характеру, психическая энергия индивидов направлена вовне, и главной целью западной социокультурной традиции стало господство над внешним миром, осуществляемое с помощью специального инструментария – логического мышления. Однако обособление какого-либо элемента психики нарушает в ней энергетический обмен, причём в том случае, если выделяется рациональное начало, происходит трагический разрыв между сознанием и бессознательным. К. Юнг считал, что человек должен находиться в гармонии как с внешним, так и с внутренним миром, не допуская дифференциации внешнего и внутреннего в себе самом, то есть не противопоставляя себя в качестве субъекта миру-объекту.

По К. Юнгу, в человеческой психике заложены два механизма детерминации интересов индивида и, в конечном счёте, его жизненной судьбы: экстраверсия и интроверсия – как основные параметры психики. Они должны взаимодействовать, задавая жизненный ритм, однако, поскольку индивид обладает определённым набором жизненных функций (мышление, эмоции, интуиция, ощущения), то в зависимости от того, какие из этих функций предпочтительнее для индивида, определяется ориентация на внешнее или внутреннее. Мышление и эмоции представляют рациональное начало в психике и ориентируют на внешний мир, интуиция и ощущения – иррациональное начало. Таким образом, все люди принадлежат к одной из двух

психологических групп – экстравертивной и интровертивной, и различаются на четыре психологических типа – мыслительный, эмоциональный, сенсорный, интуитивный. «Дифференцирование» (термин К. Юнга) той или иной функции или её частей заставляет индивида искать коммуникаций с индивидами подобного себе типа. Если таких людей в социальной системе окажется большинство или они сумеют занять доминирующие позиции, то социокультурная система будет иметь соответствующий характер: в ней будет выражено интровертивное («дионисийское») начало или экстравертивное («аполлоновское») начало. Соответственно, в мироотношении будет преобладать иррациональное, интуитивное или рациональное, логическое. По мысли К. Юнга, оба начала должны взаимодействовать таким образом, чтобы обеспечить гармоничное мироотношение, поэтому особый интерес вызывает учение К. Юнга об архетипах коллективного бессознательного. В рамках этого учения можно ответить на вопрос: как возможен социокультурный генез и почему та или иная социокультурная традиция использует для рефлексии одни архетипические образы и отвергает другие.

Поскольку, как уже говорилось выше, психические процессы бинарны, т.е. протекают как в рациональной, так и в иррациональной сферах, то своеобразным местом их «встречи» является сфера воли и инстинктов. Взаимодействие противоположностей генерирует энергию, необходимую для деятельности, разворачивающейся как непрерывный жизненный опыт, который в совокупности своей есть жизненная судьба. В опыте реализуется врождённая жизненная программа, получаемая из коллективного бессознательного.

Введя понятие коллективного бессознательного, К. Юнг отличает его от понятия индивидуального бессознательного, подчеркнув, что его содержание не является приобретением индивида, оно унаследовано от всех предыдущих поколений и имеет безличную универсальную природу. Это матрица, включающая в себя праформы поведения и мышления, т.е. когнитивные образы и поведенческие модели. «Эти типичные образы и взаимосвязи получили название архетипических представлений. ... Их истоком является архетип, который сам по себе недоступен созерцанию» [303, с.92]. Понятие «архетип» не принадлежит собственно К. Юнгу, оно встречается уже в античности и ранней патристике (Филон Александрийский, Ириней, Дионисий Ареопагит, Августин) и первоначально обозначало «образ Божий» в душе человека. Это понятие соответствует Платоновскому «эйдосу» -первообразу. Однако К. Юнг различает архетип и архетипический образ: архетипический образ имеет наглядно-чувственный характер, это форма присутствия архетипа в сознании, которое трансформирует его в символ, то есть соединяет образ и рационально неэксплицируемый смысл. Символ многозначен и является порождающей моделью множества значений. Архетипические образы предшествуют любым формам логического мышления и являются условиями любого человеческого опыта: интуитивное постижение архетипа направляет работу инстинкта (архетип его коррелирует), а сознание направляет волевые акты.

Следовательно, внешний и внутренний опыт организуется согласно архетипическим формам. Они могут подвергаться сознательной обработке, становясь символами, или оставаться на уровне предсознания, воспринимаясь как образы, приходящие извне (на самом деле из тёмных глубин бессознательного). Чем ближе символ к архетипу, тем он нуминознее (numen – (лат.) – «дух»; термин введён Р. Отто для обозначения священного). Как подчёркивает один из последователей К. Юнга, М. Элиаде, представление о священном неизбежно присутствует у каждого человека на уровне структур коллективного бессознательного и составляет ядро духовной жизни человека. Отношения между индивидом и обществом строятся именно на этом фундаменте, духовная традиция складывается на основе переживания священного, она хранит, транслирует, воспроизводит представления о священном. К. Юнг считал, что архетипические структуры коллективного бессознательного являются сознанию в мистическом и религиозном опыте, приходя из сферы индивидуального бессознательного, в котором эти «первообразы» хранятся. А поскольку любой опыт требует определённых систем значений,

в которых он интерпретируется, то в психике человека выстраивается «вертикаль», представляющая собой движение от бессознательного к сознательному. Коллективное бессознательное и становится тем самым Иным, трансцендентным, Абсолютным, к которому восходит человек, осуществляя сначала самотрансценденцию (вхождение в сознательное), а затем трансценденцию (вхождение в Абсолютное).

Пусковым механизмом в этом процессе является сфера воли и инстинктов, которая для человека выступает как особая моральная инстанция – совесть. К. Юнг подчёркивает, что она может называться по-разному: «глас Божий», «лучшее Я», «сердце» и т. п. Совесть амбивалентна, может носить имя дьявола, злого духа и т. д. К. Юнг уточняет: сам архетип морально индифферентен, моральная реакция возможна тогда, когда бессознательное входит в сознательное.

Почему всё-таки в социальном целом преобладают рациональные или иррациональные начала, ориентации на внешнее или на внутреннее? Ведь архетипы всегда и везде у всех людей одни и те же?

К. Юнг полагает, что при взаимодействии индивидов понимание возникает в том случае, если «конstellлированные», т.е. активированные, архетипические формы встречаются с такими же или похожими «конstellлированными» формами: «иначе говоря, переживаются одинаковые или сходные архетипы» [303, с.94]. Этот эффект Юнг назвал «синхроничность». Очевидно, сначала возникает бессознательное тождество, симпатия, затем оценочные действия производит совесть и только потом совершается рефлексивная работа сознания. Так возникает этос, и вокруг него, как возле ядра, формируется этнос или социальная система. К. Юнг утверждает также, что если человек полностью захвачен нуминозным, то ему не до метафизических и гносеологических интерпретаций (то есть чем ярче выражен религиозно-мистический характер духовно-культурной традиции, тем меньше шансов у философии).

По всей видимости, механизм «конstellляции» детерминирован глубиной переживаний нуминозного, чем и определяется характер личностной трансценденции и характер трансцендирования, осуществляемого культурой. И личность, и культура могут находиться в различных состояниях на разных этапах своего существования и могут сочетать элементы этих состояний.

Синхроничность имеет место и при взаимодействии индивидов с природным миром, когда событию во внутреннем психическом мире соответствует событие во внешнем, природном или социальном, мире. Эти события должны иметь сходные смысловые содержания, связь между ними акаузальна. Объясняется это тем, что архетипы «психоидны», то есть имеют как психическую, так и физическую природу. Перефразируя Гегеля, можно сказать: каждый народ имеет такую культуру и такую историю (и философию), какую он «заслуживает». Соответственно, рефлексия осуществляется теми способами и средствами, которые являются наиболее подходящими для этой культуры. Когнитивные системы формируются в рамках культурных систем и первоначально представляют собой инверсию рационализированных и архаических слоёв сознания. Эти особые состояния сознания трансформируются в культуре в основном через антропоморфные формы жизнедеятельности на уровне традиций, повседневных и теургических практик, в формах духовной жизни. История, таким образом, представляет собой творческий процесс, в основе которого лежит механизм конstellляции архетипов: «Тот, кто разговаривает первообразами, говорит тысячью голосами; он постигает, преодолевает и вместе с тем возводит обозначаемое им из единичного и преходящего до сферы вечно сущего, он возвышает личную судьбу до судьбы человечества» [305, с.59]. Направление духовного процесса К. Юнг определяет как установку; системы установок и есть архетипы [305, с.136]. Бессознательное выступает как фактор исторической обусловленности человека, народа, расы, оно хтоническая (почвенная) первооснова сущности социального субъекта, «психическая наследственность». В бессознательном хранится опыт бесчисленных поколений предков, который попадает в бессознательное индивида в виде образов и осмысливается сознанием в виде симво-

лов. В результате возникает картина мира, в которой индивид, как в зеркале, видит своё точное отображение. Образы имеют мифологический характер, поскольку в них выражается гармоническая связь между сознанием и объектом, на которое оно направлено. Наиболее важен для индивида архетипический образ *целостности* его собственного «я», или Эго (Я-комплекс), который К. Юнг называет *самость*. В отличие от Эго, которое включает в себя всё содержание сознания, самость представляет собой единство сознательного и бессознательного. Её символом является образ андрогинного и амбивалентного онтологически и морально божества. В данном символе проявляются три важнейших для человека архетипа – *тень* (тёмный двойник Эго), *анима* (женская тень в бессознательном мужчины), *анимус* (мужская тень в бессознательном женщины). Первый из названных архетипов имеет негативную природу, два других находятся в отношении дополнительности [302, с.32]. Целостность-самость, следовательно, представляет собой четверицу, или *кватернион* («реальный организующий принцип бессознательного»), наделённый нуминозностью и символически представленный в христианском сознании образом Христа [302, с.77]. Реализация самости предполагает осознание заключённых в ней противоположностей, т.е. совершается переход к *архетипу смысла*, что означает движение от сознания к глубинам бессознательного. К. Юнг называет этот переход процессом индивидуации (самостановления), в нём мысль обнаруживается как объект внутреннего восприятия, *открывается* в виде знания свыше.

В человеческой истории осознание самости, так же, как и в истории индивидуальной, носит характер познания, требующего разрешающего всё в атиномических суждения разума. Познание как наделение смыслами использует специальные формы – категории, возникающие исторически ещё в «седой древности». Категории – языковые матрицы, происходящие от архетипических образов. Стало быть, все люди имеют один и тот же состоящий из противоположностей архетип самости, в котором заключена сущность человечества; все люди стремятся его осмыслить в одних и тех же символах и выразить в одних и тех же понятиях, значение которых дано интуитивно; все люди понимают смысл этих понятий и потому способны понимать друг друга.

Общечеловеческий архетип самости, проецируясь на окружающий мир, в силу своей оппозиитарности предполагает восприятие мира как онтологически и метафизически двойственного: он соединяет в себе светлое и тёмное, духовное и материальное, доброе и злое. ... Символически общечеловеческая самость как целостность высшего порядка представлена в древних мистических учениях фигурой Антропоса, Богочеловека. Выделение сознания в структуре психики привело к разделению Антропоса на божественное и человеческое, природу и дух, добро и зло. Кватернион Антропос получил своё зеркальное отражение – кватернион *тени*. «...кватернионом Антропос представлен мир духа или метафизики, тогда как... кватернион тени репрезентирует природу подлунного мира, в частности, инстинктивные склонности человека, „плоть“, (как она именуется в гностико-христианских терминах), корни которой залегают в животном царстве...» [302, с.261]. Два полюса психики – два начала в человеке, два начала мира, два способа понимания мира и своего положения в мире. Речь идёт о христианской интерпретации мира, для которой характерна абсолютизация божественного, признание только одного начала мира – абсолютно благого и доброго Бога; и о гностически-дуалистической интерпретации, для которой оба начала равнозначны. «...метафизическая дилемма: либо дуализм с ограничением божественного всемогущества, либо монотеистический образ Бога...» [303, с.91]. К. Юнг считает, что в европейской культуре на протяжении всей её истории присутствуют в той или иной степени обе интерпретации, и только протестантский рационализм, попытавшись отделить сознание от бессознательного, смог дистанцироваться от обеих интерпретаций (что, впрочем, обернулось утерей смысла существования). Причиной двойственного отношения к миру К. Юнг считает доминирование в европейской культуре бинарного (двоичного) архетипа, в отличие от восточной культуры, в которой доми-

нирует тернарный (троичный) архетип. Бинарный архетип – своеобразный семиотический код новоевропейской культуры, это архетип тотального, разорванного сознания. Проводя аналогию между архетипом и кристаллической формой, К. Юнг сравнивал бинарный архетип с системой осей кристалла, которая преформирует кристалл в растворе, оставаясь при этом невещественным полем, разрушающим частицы вещества. На основе бинарного архетипа осуществляется структурирование внешнего мира по методу оппозиций и определяется антиномический характер дискурсивных практик. Таким образом, именно бинарные отношения «субъект – объект» находятся в основе философской рефлексии, в отличие от религиозного постижения мира, основанного на троичной диспозиции «Бог (Абсолют) – человек – мир». А поскольку у коллективного сознания есть два измерения – вертикальное (движение из бессознательного в сознание, которое представляет собой в этом случае духовный мир и мир культуры вообще) и горизонтальное (движение от сознания к физическому миру), то есть смысл говорить о бинарных и тернарных социокультурных системах. В первых бессознательное «объясняет» внешний мир, используя такие принципы сознания, как отражение и рефлексия, во вторых оно рефлектирует себя на основе принципа автономности.

И хотя К. Юнг неоднократно подчёркивает свою отстранённость от «метафизических утверждений», но когда определить психологически «архетип смысла» становится невозможно, он обращается и к символике религий, и к различным учениям мировоззренческого характера. Можно утверждать, что К. Юнг ищет философское обоснование для своей концепции архетипов, или, наоборот, пытается создать новое направление в философии с помощью учения о коллективном бессознательном, в котором был бы преодолен онтологический разрыв между субъектом и объектом. Предостерегая от опасности поддаться «чарующему» влиянию архетипов, К. Юнг подчёркивает: жизнь ничего не означает, пока она не осмыслена. Но жизнь, мир феноменальны, поэтому за всеми жизненными явлениями и мировоззренческими схемами надо искать общее архетипическое основание.

Из концепции архетипов культуры несколько позже вырастает теория менталитета. Понятие «менталитет» обозначает совокупность умонастроений, переживаний, впечатлений, склад ума, психологические особенности, способность к осмыслению действительности и способность действовать целесообразно, – словом, всё то, что объединяет людей, принадлежащих к одной культуре, позволяя идентифицировать себя как конкретно-историческое общество. Менталитет предполагает не только наличие определённых традиций и норм культуры, он включает и коллективное бессознательное. Ментальный универсум культуры проецируется в ментальность отдельной личности, но создаётся он конкретными людьми на основе сложной системы отношений к миру, самому себе, своему телу, к другому и другим, к тому, что человек кодирует как «Мы» и как «Они». Следовательно, внутренний мир личности, её духовность является «ключом» к той проблеме, которая обозначена как «метафизическая устремлённость духа».

В связи с этим необходимо выяснить, как взаимодействуют мир культуры и личностно-субъектный мир в том случае, когда субъект выступает как творчески активный агент деятельности.

В контексте данного исследования культура – это та всеобъемлющая сфера, которая представляет собой сложную динамическую систему жизненных человеческих ориентаций и включает в себя реальное содержание сознания каждого члена общества. Невозможно понять социальное развитие, игнорируя структуру личности, присущую конкретной социальной системе, как невозможно понять специфику социальной системы, не исследовав подлинную человеческую природу. Субъективная сторона исторического процесса, способ мышления и чувствования, присущий людям данной социальной и культурной общности, включается в объективный процесс их истории. Важность исследования социально-исторической стороны

истории означает необходимость принимать в расчёт ментальность, или самосознание личности.

Субъектный мир личности обычно определяется человеком как душевно – духовный, выстроенный вертикально, причём основанием вертикали является психосоматический уровень бытия индивида, а своего рода «надстройкой» выступает разум. Верхней частью вертикали, то есть разумом, человек открыт бытию. Но взаимодействовать с бытием человек может, если его внутренняя вертикаль является организующим принципом для пространства ценностных смыслов, которое и есть субъективное бытие. Личностное пространство-время (хронотоп) вмещает в себя особые ментальные состояния, воспринимаемые как переживания, тяготеющие к оценочным регулятивам, и осознаваемые как вера, надежда и т. п. Хронотоп культуры вмещает в себя безусловные ценностные смыслы – Истину, Благо, Красоту... Культура входит в субъектный мир личности, наделяя регулятивы смыслом и превращая их в критерии, на основе которых личность осуществляет самоопределение. Достигшая в своём развитии уровня рефлексии, на котором мышление способно работать с идеальными объектами и организовывать деятельность субъектов, оптимально соотнося цели и средства, культура становится формой бытия, организующей смысловое пространство бытия как динамическую целостность. Рефлексия осуществляется на когнитивных уровнях сознания и представляет собой процесс трансценденции, выводящий за пределы чувственной достоверности и позволяющий достичь логического содержания, обладающего статусом всеобщности и необходимости. Познающий субъект устремляется к истине, когда пытается развернуть любую мысль в форме понятия, однако переход к категориальной форме мышления вряд ли возможен, если человек не включит в предметную область своего мышления внешний мир – как природный, так и социальный, но в форме идеальных объектов, имеющих форму онтологических и гносеологических конструкций. Рефлексия над собственным восприятием мира предполагает определённые свойства сознания, благодаря которым такое восприятие – и понимание мира – возможно. Одним из важнейших свойств, безусловно, является непрерывность сознания, и это свойство нельзя объяснить воздействием окружающей реальности. Условием непрерывности должно быть то единство сознания, которое И. Кант назвал трансцендентальной апперцепцией [121].

Для сознания существуют такие «данности», в существовании которых нельзя сомневаться, но всё-таки их необходимо исследовать в алетической модальности возможности. И. Кант, называя эти данности трансцендентными, т.е. предшествующими опыту, обосновывает необходимость рефлексии над содержанием сознания, не совпадающего с анализом психических явлений самосознания отдельного индивида. Единство сознания для Канта – это единство в мышлении, а посредством одного только мышления объект не даётся; тем самым субъект познания – «вещь-в-себе», он не может быть познан. Важно подчеркнуть: речь идёт о субъекте научного, логически доказательного познания. Кант делает вывод: у сознания, которое понимается как разум, есть два модуса – теоретический и практический. Соответственно, человеческий дух реализует себя в двух формах – знании и вере. Трансцендентальные идеи, которые не могут быть доказаны логически из-за своей недоступности человеческому познанию, становятся основой создания того умопостигаемого мира, законом которого является *свобода*

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.