УДК 167:159.964.26

© Антон Вертель
Сумской государственный педагогический университет им. А.С.Макаренко

АРХЕТИП САМОСТИ: ХОЛИЗМ В ФИЛОСОФИИ К. Г. ЮНГА И КВАНТОВОЙ ФИЗИКЕ

Осуществлен предварительный анализ комплекса вопросов, касающихся понятий «архетип», «самость», «коллективное бессознательное», связанных с интерпретацией проблемы холизма в философии К.Г.Юнга и в квантовой физике. *Ключевые слова: холизм, коллективное бессознательное, архетип, сознание, самость.*

В концепции К.Г.Юнга биполярность психики как необходимое условие для существования психической энергии является основополагающей. По мнению К.Г.Юнга, противоположности необходимы для любой психологической единицы или процесса, т. е. один полюс помогает определить другой. В его системе можно обозначить следующие пары противоположностей: сознание – бессознательное; личное – коллективное; рациональное – иррациональное; экстраверсия – интроверсия; *Эго (Я)* – Самость. Он считает, что психике присущ процесс балансировки противоположностей.

В системе К.Г.Юнга архетип Самости является целостностью, которая объемлет и сознание, и бессознательное. Поскольку бессознательное не обладает определимыми границами и в глубинных пластах имеет коллективный характер, то между ним и бессознательным другого индивида невозможно провести различие [см.: 14, с.59].

Термин Самость был выбран К.Г.Юнгом под влиянием философии Упанишад, акцентирующих внимание на целостности человека. Поскольку Самость включает в себя наряду с сознательными и бессознательные компоненты, она проявляется в образе человеческих фигур или как абстрактные символы.

Архетип Самости рассматривался К.Г.Юнгом через призму различных символов. Главный из них – мандала, то есть архетипичный образ, существование которого прослеживается на протяжении многих столетий и даже тысячелетий. Х.Аргуэлес пишет: «На протяжении всей человеческой истории Мандала проявлялась как универсальный и неизменный символ цельности, гармонии и преобразования. Она представляет характер почти всех первоначальных интуитивных представлений относительно природы реальности, тех представлений, которые, определяют нашу жизнь и присущи каждому из нас» [1, с.29]. Ее изображали в форме магического круга, олицетворяющего собой древнеиндийское представление о сосредоточении всего сущего. Пластическое образование подобного рода существует и в тибетском буддизме, где фигура мандалы имеет значение культового инструмента, поддерживающего медитацию. В алхимии мандала предстает в виде четырех расходящихся элементов. Чаще всего мандала характеризуется кругом или квадратурой круга. Если культовые мандалы обнаруживают ограниченное количество типичных мотивов в качестве своего содержания, то индивидуальные мандалы имеют неограниченное количество мотивов и символических намеков. С точки зрения К.Г.Юнга, в целом мандала означает целостность человека, его божественную сущность, божественное начало.

Центром сознания в концепции К.Г.Юнга выступает *Эго*. Он определил другое место для *Эго*, чем то, которое отводил ему З.Фрейд. К.Г.Юнг понимал *Эго* как центр личностного сознания, которое собирает разрозненные данные личностного опыта в единое целое, формируя из них целостное и осознанное восприятие собственной личности. При этом *Эго* стремится противостоять всему, что угрожает хрупкой связности нашего сознания, стараясь убедить нас в необходимости игнорировать бессознательную часть. Как пишет К.Г.Юнг, Самость – это не *Эго*, а начальствующая над ним целостность, которая объемлет и сознание, и бессознательное. А поскольку бессознательное не обладает определимыми границами и в глубинных пластах имеет коллективный характер, то между ним и бессознательным другого индивида невозможно провести различие. Как следствие, оно всегда формирует «participation mystique», т.е. единство множественности, отдельного человека во всех людях [см.: 16, с.79].

Взаимоотношения Самости и *Эго* можно обозначить как «двигатель и движимое». Вначале *Эго* находится в слиянии с Самостью, но впоследствии отделяется от нее. По отношению к *Эго* Самость занимает доминирующую позицию. Функция *Эго* – оспаривать или выполнять требования этой «структуры». Таким образом, Самость выступает как воплощение потенциала личности и осознание его как целостности. Это нечто, к чему надо стремиться, но что невозможно познать. К.Г.Юнг подчеркивает: «чем более многочисленны и значительны бессознательные содержания, ассимилированные в Эго, тем сильнее Эго приближается к самости, даже если это приближение будет составлять бесконечный процесс» [17, с.35]. В юнгианской традиции вся эволюция индивида рассматривается с позиции его продвижения к Самости, как к проявлению своей подлинной, глубинной, незамутненной сущности.

Понятие Самости соотносится с «Образом Бога». В работе «Введение в религиозно-психологическую проблематику алхимии» К.Г.Юнг употребляет словосочетание «архетип образа Бога». В частности он пишет о том, что интимность отношения между Богом и душой, заранее исключает какую бы то ни было недооценку души. Речь не идет об отношении родства, но, во всяком случае, душа должна иметь в себе возможность соответствия сущности Бога, иначе взаимосвязь никогда не могла бы быть установлена. Это соответствие и есть, психологически говоря, архетип образа Бога» [13, с.241]. В данной работе, в подстрочной ссылке он уточняет: «… с точки зрения психологии совершенно немыслимо, что Бог есть просто “совсем иное”; ибо “совсем иное” никогда не может быть кем-то сокровеннейше близким душе, кем Бог как раз и является. Психологически правильны только парадоксальные и антиномические высказывания об образе Бога» [13, с.241].

Христос в качестве Первочеловека представляет собой целостность, превосходящую и объемлющую эмпирического человека. Целостность эта соответствует тотальной личности, простирающейся за рамки сознания, то есть Самости [16, с.76].

Как было сказано, Христос как герой и богочеловек психологически обозначает Самость, представляя собою проекцию этого наиболее важного и центрального архетипа. Архетип самости функционально выступает управителем внутреннего мира – коллективного бессознательного. Самость, как символ целостности, является совпадением противоположностей и поэтому содержит свет и тьму одновременно. В фигуре Христа те противоположности, которые объединены в архетип, поляризованы в сыне Бога, с одной стороны, и в дьяволе с другой [см.: 18, с.584-586].

Миф о герое представляет собой бессознательную драму, подобную притче Платона о пещере. Сам герой появляется как существо более чем человеческого достоинства. Герой, отличаясь своими богоподобными характеристиками, является архетипом Самости, его божественность подтверждает то, что Самость по своей природе божественна или обладает определенной долей в божественном участии. Для психологии это представляет существенную разницу: рассматривается ли Самость той же самой природы, что и Отец Небесный, или же она представлена в схожей природе. Христос имеет ту же самую природу, что и Бог. Но Христос, с позиции философии К.Г.Юнга, является типичным проявлением Самости. Самость выступает как «Образ Божий» и не может отличаться от него эмпирически. Герой является протагонистом, т.е. поборником превращения Бога в человека [см.: 18, с.617-618].

Христос как религиозный символ отличается от Христа, рассматриваемого с психологической точки зрения. В то время, как психологически он представляет парадигму индивидуации, поскольку он прожил свою природу и судьбу до конца, он не воплощает совершенство, что подчеркивается в традиционной церкви. Эта формулировка привела К.Г.Юнга к полемике с теологами, видевшими во Христе лишь положительный аспект и рассматривавшими зло как отсутствие добра. Еще один аспект неполноты Христа для К.Г.Юнга состоял в отсутствии женского элемента в изображении Троицы, но воплощенного в Деве Марии.

Следует заметить, что попытка провести параллель между Самостью и идеей «Бога внутри нас» встретила критику со стороны представителей классического психоанализа. Так, З.Фрейд обвинял К.Г.Юнга в том, что он оскверняет психоанализ «черной грязью оккультизма» и подменяет психоанализ как науку метафизикой. Для З.Фрейда религия представлялась «общечеловеческим неврозом навязчивости». Важным доказательством для него являлись не только внешние, но и внутренние сходства между отправлениями религиозного культа и приобретающими защитный характер ритуалами при обссесивно-фобическом неврозе

(навязчивые страхи). Применяя метод аналогий, З.Фрейд утверждал, что в основе невроза и религиозного переживания лежит подавление природных инстинктов человека. В размышлениях З.Фрейда можно проследить положение о бинарной роли религии как явления, генерирующего невроз, и одновременно защиты от него. Э.Фромм, переведя марксистскую теорию религиозного отчуждения на психоаналитический язык, пришел к концепции гуманистической религии будущего как выражения универсальной человеческой сущности.

Критически отнеслись к идее Самости и мыслители, работающие в контексте диалога богословия и науки, обвиняя К.Г.Юнга в редукционизме и попытке сведения трансцендентности Бога к простому фактору психики. Например, А.Пикок, хотя и сомневается в достоверности идей представителей психоанализа, тем не менее, подчеркивает, что направление, представленное К.Г.Юнгом, может пролить свет на природу человека. Он уверен, что эти идеи должны учитываться современным богословием [см.: 9, с.276].

По мнению М.Бубера, К.Г.Юнг имеет право говорить об образе Бога в психике и мышлении человека, но он не вправе утверждать, что нет Бога за пределами самой психики и мышления. Когда К.Г.Юнг, таким образом переступает, согласно М.Буберу, границы допустимого (как для психолога, так и для философа), он этим выражает вектор, направленный против Бога, утверждая новую религию – религию Самости. Но К.Г.Юнг вовсе не имел в виду обожествление человека или разжалование Бога, у него идет речь о том неустранимом парадоксе, когда человек пытается охарактеризовать то, что превосходит возможности его разума.

Согласно К.Г.Юнгу, через Самость человек сталкивается с полярностью добра и зла, человеческого и божественного, профанного и сакрального. Трансцендентный Бог говорит с нами через наши образы Бога, и в то же время сокрушает их, поэтому ни один человеческий образ не способен вместить непостижимое Божественное. Проявляясь, эти образы могут вызывать у нас негативные чувства, которые могут привести к ощущению подавленности и фатальной безысходности. Самость может проявляться в форме «инстинкта смерти»: смерть может привлекать человека своей тотальностью и нерушимым единством – нуминозным чувством.

К.Г.Юнг заимствует термин «нуминозное» у Р.Отто, который вводит этот термин в работе «Священное» (1917). Нуминозное (от лат. numen – божественное волеизъявление, знак божественного могущества) обозначает данность религиозного опыта, связанного с интенсивным переживанием таинственного и устрашающего божественного присутствия. Р.Отто обращает внимание на то, что во многих языках существуют выражения, которые исключительно, а иногда преимущественно служат наименованиями страха, которые являются чем то большим, нежели страх. Ветхий Завет очень богат на эти параллели. Древнееврейское слово hiq’disch (страх) тождественно священному. Особенно примечательным здесь является «emat Jahvel», т.е. «страх Божий», который Яхве (Бог Отец) может послать в качестве «демонической сущности», которая сковывает человека. И этот «страх Божий» абсолютно тождественен «deima panikon» (панический ужас) у греков. Это испуг, наполненный внутренним ужасом, который, не может внушить никакое существо, даже самое опасное и могущественное [см.: 7, с.24].

С другой стороны, образы Самости могут быть связаны с позитивными чувствами исцеления или благословения. Самость изображается в снах и образах или безлично (как круг, мандала, кристалл или камень), или персонифицировано (как королевская чета, божественный ребенок или другие символы божественности). Помимо Христа, такие великие духовные учители, как Магомет и Будда, являются также символами Самости. Таким образом, Самость относится к той образной структуре, которая традиционно связывается со сферой Божественного, выступая неким религиозным центром коллективной психики. Самость функционирует в психике как создатель противоположностей и посредник между ними и создает в психике глубокие, внушающие трепет нуминозные символы.

Довольно критически отнесся к идее Самости и В.Менжулин, который указывает на то, что весь процесс индивидуации (продвижение к Самости) может быть понят как борьба с нарциссизмом (черта характера, заключающаяся в исключительной самовлюбленности). Это порождает инфляцию личности – состояние, в котором человек испытывает любое нереальное слишком высокое (мания величия), или слишком низкое (депрессия) чувство своей идентичности. Сознание в данном случае не способно осознавать ничего кроме собственного существования. Оно не способно учится у прошлого, неспособно понимать происходящее

сейчас и неспособно делать правильные заключения относительно будущего. Затем происходит диалектический процесс, в ходе которого инфляция якобы устраняется. Но архетип Самости, появляющийся на финальной стадии индивидуации, целиком соответствует запросам нарциссической грандиозности. В.Менжулин подчеркивает негативные последствия такой канонизации нарциссической установки. Он считает, что почитатели и последователи К.Г.Юнга которые всерьез воспринимают данную систему мышления, оказываются в эпицентре космогонического эпоса и начинают рассматривать традиции прошлого так и современную им культуру в качестве структур и процессов своего собственного сознания. Эта система побуждает их сосредоточиться на бесконечных раздумьях о самих себе, что, отрицательно сказывается на способности к установлению межличностных контактов и достижению объективности в понимании религий и культурных объектов прошлого. Такое превращение собственных субъективных переживаний в набор универсальных правил и канонов, которым добровольно соглашаются следовать другие люди, может привести к негативным последствиям. Детальное описание процесса индивидуации и стадий, которые проходит личность по мере продвижения к целостности, во многом является отражением личной борьбы К.Г.Юнга с одолевавшим его нарциссизмом [см.: 6, с.127-128].

Для К.Г.Юнга Самость – это психическая тотальность. Ее можно приравнять к древнеиндийскому понятию «атман», или древнекитайскому понятию «Дао». Самость не что иное, как понятие, выражающее сущность человека. Все первопроявления его душевной жизни начинаются в этой точке. Все высшие и последние цели сосредоточиваются в ней.

Как известно, центральной идеей китайской философии является «Дао». Это слово иезуиты перевели как Бог. К.Г.Юнг настаивает на том, что этот перевод правилен только с точки зрения западного мыслителя. Другие переводы, например, «провидение» и подобные ему, являются неточными. Р.Вильгельм перевел данное понятие как «смысл». К.Г.Юнг в работе «Синхронистичность: аказуальный объединяющий принцип» пишет: «В нашем образе мышления такое положение занимает причинность, но забираться на эти господствующие высоты она начала всего лишь двести лет тому назад и достигла их благодаря нивелирующему влиянию статистического метода с одной стороны, и уникального успеха естественных наук с другой, в результате чего метафизический взгляд на мир стал считаться чем-то неприличным» [15, с.268-269].

В конце своей жизни К.Г.Юнг приходит к доньютоновской идее унитарного мира, Единого Мира или Unus mundus. Это понятие, используется К.Г.Юнгом, чтобы обозначить наличие внутренней связи каждого слоя существования со всеми другими слоями и о существовании трансцендентного или сверхъестественного плана для координации отдельных частей. Тело и психика являются взаимосвязанными. Но также взаимосвязанными могут быть психика и материя. В использовании термина «Единый мир» можно провести аналогию между деятельностью бессознательного и тем, что известно о субатомных частицах в физике. В обоих случаях можно обнаружить взаимодействие и взаимообмен рассматриваемых объектов, и в обоих случаях обнаруживаются образцы действия и вероятностные характеристики. То, что теория относительности говорит о текучести и «символической» природе физического мира, можно сравнивать с похожими характеристиками внутрипсихической деятельности. Когда физик признает, что нечто может быть и частицей, и волной, то от него требуется принятие в той или иной степени психологической установки. Физики ищут силу, лежащую в природном начале, ту силу, которая объединяет электромагнетизм, ядерную энергию и гравитацию. Сходным образом неэйнштейновское понятие «действия на расстоянии», согласно которому две отдельные элементарные частицы действуют в согласии, как будто бы каждая знает, что делает другая, можно сравнивать с теорией архетипов или с действием трансперсональной Самости.

Единый мир – это взгляд на мир, который существенно отличается от привычного объяснения. Внимание здесь сосредотачивается главным образом на отношениях, существующих между «вещами», а не на самих «вещах», а в последующем – на отношениях между отношениями. При этом необходимо помнить, что Единый мир – не способ, а основание для попыток распознать смысл. Его распознавание требует привлечения *Эго* и личной компетенции. Видение унитарного мира (возможно, мира, проникнутого божественным разумом) в известной степени является трансцендентным. Сегодня говорят о «мистицизме физики» и о «внутреннем порядке», лежащем в основе фрагментации, постигаемой обычным сознанием [11, с.131-133].

Родоначальник английского материализма, пророк и энтузиаст технического прогресса Ф.Бэкон, отвергает философию как созерцание, представляя ее как науку о реальном мире, основанную на опытном познании. Если в античности и средневековье наука была способом созерцания природы, более глубокого постижения вещей, то Ф.Бэкон полает, что основная цель науки – приносить людям практическую пользу, что выражено в его классическом высказывании: «Знание – сила». Данный афоризм прочертил магистральную линию развития новоевропейской науки, вплоть до нашего времени.

В работе «Афоризмы об истолковании природы и царстве человека» Ф.Бэкон рассуждая о целостности мира приходит к выводу о необходимости его разделения. В частности он пишет: «… мы строим в человеческом разуме образец мира таким, каков он оказывается, а не таким, как подскажет каждому его рассудок. Но это невозможно осуществить иначе как рассеканием мира и прилежнейшим его анатомированием. А те нелепые и как бы обезьяньи изображения мира, которые созданы в философиях вымыслом людей, мы предлагаем совсем рассеять» [2, с.74].

Р.Декарт вводит в научный обиход понятия объекта и субъекта познания. Методом Р.Декарта становится постоянное сомнение, в том числе и в данных опыта, которым доверял Ф.Бэкон. Создав теоретическую почву для использования в науках о природе методов математики, Р.Декарт формирует идею природы как огромного «часового механизма». Картезианский дуализм составил методологическую базу новой науки, создав каркас еще не выстроенного научного здания. Ф.Бэкон и Р.Декарт в общих чертах завершают научный переворот XV-XVII вв. С этого времени новая наука с триумфом шагает по Европе, практически не наталкиваясь на оппозицию и сопротивление. Так И.Кант в письме к врачу и анатому фон Земмерлингу от 10 августа 1795 г. пишет: «Вы, […] – первый, кто дал философское расчленение видимого в человеке, – оказали большую честь мне, занимающемуся расчленением того, что недоступно в нем нашему взору, быть может, тем самым призывая меня объединить наши усилия» [4, с.565].

Е.Лебедь, рассуждая о «проекте» И.Канта, отмечает, что он вполне серьезно обсуждает возможность объединения усилий анатома и философа. Переосмысленная таким образом анатомия, становится паталогоанатомией: «… кантианский философ как и классический анатом, – надменные специалисты по неотпетой смерти – работают с трупом. А труп есть труп как он есть: тело без души – мертвец» [5, с.25]. Автор указывает на то, что наука оказалась мощным генератором становления парадигмы, которую можно назвать парадигмой фундаментального пост-метафизического сомнения. Декартово сомнение как методический принцип трансформируется в сомнение в существовании бытия, поскольку всеобщего и безусловного нет ни в природе, ни в сознании. Е.Лебедь говорит о смерти науки как об инструменте постижения неизменного и стабильного в постоянно становящемся мире, а именно о том образе науки, который сложился в Новое время и который перестал удовлетворять духовным потребностям нашего времени [5, с.26].

В наше время начинает складываться целостное, холистическое мировидение. Оно формируется, с одной стороны, самим естествознанием в его стремлении обрести единство, с другой – науками о человеке.

К.Г.Юнг считал, что бессилие сознания приводит в движение бессознательное, как манифестацию архитипических символов, ведь мир – это не просто вместилище тел, не механизм, а психофизическое единство. Человек представляет собой не просто телесное существо, наделенное сознанием, а телесно-духовное единство.

В попытках обоснования холистического мировидения современная наука уходит от картезианского дуализма. Становится актуальной тема параллелизма психического и физического. Навстречу друг другу здесь движутся естествознание и психология. Разрушение картезианского дуализма – это многоаспектный процесс, включающий и преодоление разрыва между субъективным и объективным, материальным и идеальным, физическим и психическим. Все больше ученых приходят к мысли об участии сознания в мировых процессах.

Холистическая концепция мироздания подразумевает еще один важный аспект, разрабатываемый, в частности, И.Цехмистро. Он рассматривает свойства мира как неделимого и неразложимого на множества целого. Для адепта холистической философии науки – это не абстрактная идея, а экспериментально обнаруженный факт, который вместо гипотетических и ставших предметом дискуссии А.Эйнштейна и Н.Бора скрытых параметров квантово-

механических взаимодействий определяет физическую реальность извне, поэтому закономерно требует перехода от физики к метафизике. Отметим, что само по себе это означает выход к абсолютному знанию и радикальное приближение к построению адекватной вплоть до абсолютной достоверности, картины мира.

И.Цехмистро, в частности, пишет: «… сведение сознания к физико-химическим событиям заставляет нас признать, что наряду с физико-химическими событиями в сознательном состоянии мозга наличествует некоторая реальность – свойство или способность, которая к ним не сводится и без которой нет осознанного восприятия событий. Отсюда вытекает, что сознание есть реальная, хотя и не смешиваемая с физико-химическими средствами сущность». Философ утверждает, что сознание существует как нечто четкое, обособленное и несмешиваемое со всей совокупностью физико-химических процессов в головном мозге [см.: 12, с.340].

Мир психики и материальный мир – не две раздельные сущности, они тесно связаны друг с другом. Таким образом, идеи К.Г.Юнга бросают вызов не только психологии, но и ньютоновским представлениям о реальности. Они показывают, что сознание и материя находятся в постоянном взаимодействии, упорядочивая, и формируя друг друга. Сознание – это нечто большее, чем случайный продукт нейрофизиологических и биохимических процессов, происходящих в человеческом мозге. Сознание и разум рассматриваются как выражение и отражение космического разума, пронизывающего всю Вселенную. Человечество – не просто представитель определенного вида животных, но еще и беспредельные поля сознания, превосходящие время, пространство, материю и линейную причинность. Целое предшествует своим частям, оно не сводится к сумме частей, а представляет собой нечто большее. Таким образом, целое не может быть познано только исходя из составляющих его элементов. Целое может сохраниться, даже если его части утрачиваются или меняются. Невозможно ни вывести целое из частей (механицизм), ни вывести части из целого (гегельянство). Части и целое находятся в отношении полярности: целое должно рассматриваться через призму составляющих его элементов, тогда как элементы – с точки зрения целого [см.: 3, с.21-22].

Здесь показательной является мысль Дж. Полкинхорна о том, что самое замечательное из известных нам событий космической истории после Большого взрыва – это зарождение сознания. Таким образом, вселенная осознала саму себя посредством человечества. Человек обладает сознанием, но не имеет никакого фактического представления о его источнике. Сильный удар молотком по голове ясно покажет связь между сознанием и мозгом, но что это за связь – предмет нескончаемого спора [см.: 10, с.66].

К.Г.Юнг поддерживал дружеские отношения и состоял в переписке с В.Паули, лауреатом Нобелевской премии по физике за 1945 год. Более того, мы можем говорить о поглощенности В.Паули идеями К.Г.Юнга, в частности, признанием глубоких связей между физическими и психическими явлениями. В.Паули считал, что в науке будущего реальность уже не будет «психической» или «физической», а той и другой, или не той и не другой. Идя дальше К.Г.Юнга, он предположил, что связь между сознанием и бессознательным удовлетворяет принципу дополнительности в том смысле, в каком использовал это понятие Н.Бор. В.Паули надеялся, что единая картина мира, существовавшая в XVII веке и расколовшаяся с тех пор на две ветви – рациональную и мистико-религиозную будет восстановлена через преодоление их антитезисов. Он видел соответствия между психологическими и квантово-механическими понятиями, называя бессознательное «секретной лабораторией» [8, с.312].

Идея целостности мира и человека присутствует в физике известного космолога Д.Бома. Ученый писал, что части представляются непосредственно связанными так, что их динамические отношения непреодолимым образом зависят от состояния всей системы. Согласно Д.Бому все, включая сознание и материю, активно влияет на целое, а посредством целого – на все составляющие. Д.Бом предполагал, что каждый пространственно-временной участок мира содержит в себе весь порядок вселенной, включая в себя прошлое, настоящее и будущее. Каждый сегмент (подобно голограмме) содержит в себе информацию о целом запечатленном объекте, каждый участок воспринимаемого нами мира содержит в себе полную информацию о структуре вселенной или целого мира. В данной холистической концепции абсолютно все, включая мысли, и поступки произрастает из единой основы. Это, по мнению Д.Бома, приводит к тому, что любые изменения в любой части мира неминуемо приводят к соответствующим изменениям во всех других его частях.

К.Г.Юнг использует гностический термин «плерома» для обозначения «места» за пределами пространственно-временных представлений, в котором угасают или разрешаются все

напряжения между противоположностями. В отличие от целостности и индивидуации, плерома выступает как изначальная данность, а не достижение. Состояние «единства», присущее плероме, отличается от целостности, возникающей в результате совмещения несопоставимых элементов личности (сознания и бессознательного). Тем не менее условие целостности, наряду с многими другими мистическими состояниями, может быть принято в качестве апперцепции плеромы. Необходимо отметить, что плерома в интерпритации К.Г.Юнга соотносится с тем, что Д.Бом называет «запутанным» или «свернутым» порядком реальности, лежащем внутри, ниже и позади реальности, которую мы воспринимаем в обычном смысле [11, с.169-170].

Таким образом, современная наука, выходя за собственные пределы, или подойдя к границе, которая положена ей самой в соответствии с ее основополагающим принципом – наверное, таковым можно считать дуалистическое противопоставление физической и психической реальности – и естетвенным, вытекающим из экспериментальных данных, образом приходит к отрицанию классической идеи о возможности анализировать мир по отдельным и независимо существующим частям. И отсюда – к необходимости метафизики и философии вообще, обогащая новым содержанием древнюю идею о нераздельной целостности мира.

Литература

1. Аргуэлес Х., Аргуэлес М. «Мандала» / Хосе Аргуэлес; [пер. с англ. О. В. Сафронова]. – М. : «Благовест», 1993. – 128 с.
2. Бэкон Ф. Афоризмы об истолковании природы и царстве человека / Фрэнсис Бэкон // Соч. в 2 т. – М. : Мысль, 1978. – Т. 2. – С. 12 – 79.
3. Гуревич П. С. Проблема целостности человека / Павел Гуревич. – М. : Институт философии РАН, 2004. – 178 с.
4. Кант И. Избранные письма / Иммануил Кант // Соч. в 8 т. – М. : Чоро, 1994. – Т. 8. – С. 463–588.
5. Лебедь Е. А. Новоевропейская наука как феномен закрытого мира / Евгений Лебедь // Філософія науки: традиції та інновації. – 2011. – № 1(3). – С. 18–27.
6. Менжулин В. И. Расколдовывая Юнга: от апологетики к критике / Вадим Менжулин. – К. : Сфера, 2002. – 207 с.
7. Отто Р. Священное. Об иррациональным в идее божественного и его соотношения с рациональным / Рудольф Отто; [пер. с нем. А. М. Руткевича]. – СПб. : АНО «Изд-во С.-Петерб. Ун-та», 2008. – 272 с. – (Серия «Профессорская библиотека).
8. Пайс А. Гении науки / Абрахам Пайс; [пер. с англ. Е. И. Фукаловой]. – Москва : Институт компьютерных исследований, 2002. – 448 с.
9. Пикок А. Богословия в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке / Артур Пикок; [пер с. англ. Л. Ковтун, О. Кандыриной]. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 416 с. – (Серия «Богословие и наука»).
10. Полкинхорн Дж. Наука и богословие. Введение. / Джон Полкинхорн; [пер с. англ. О. Кандыриной]. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 156 с.
11. Сэмьюэлз Э., Шортер Б., Плот Ф. Словарь аналитической психологии К. Юнга / Эндрю Сэмьюэлз. – СПб. : Издательская группа «Азбука классика», 2009. – 288 с.
12. Цехмистро И. З. Холистическая философия науки / Иван Цехмисрто; [учебное пособие]. – Сумы : ИТД «Университетская книга», 2002. – 364 с.
13. Юнг К. Г. Введение в религиозно-психологическую проблематику алхимии / Карл Густав Юнг // Архетип и символ. – М. : «Ренессанс», 1991. – С. 223–264.
14. Юнг К. Г. Психология и алхимия / Карл Густав Юнг; [пер. с англ., лат. С. Л. Удовик]. – М. : «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 1997 . – 592 с. – (Серия «Актуальная психология).
15. Юнг К. Г. Синхронистичность: аказуальный объединяющий принцип / Карл Густав Юнг // Синхронистичность. Сборник. – М. : «Рефл-бук»; К. : «Ваклер», 1997 . – С. 195 – 307.
16. Юнг К. Г. Символ превращения в мессе / Карл Густав Юнг // Ответ Иову. – М. : ООО Фирма «Издательство АСТ»; Канон+, 1998. – С. 5 – 88.
17. Юнг К. Г. Психологические типы / Карл Густав Юнг; [пер. с нем. С. Лорие]. – М. : АСТ: МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 761, [1] с. – (Philosophy).
18. Юнг К. Г. Символы трансформации / Карл Густав Юнг; [пер. англ. В. В. Зеленского]. – М. : АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. – 731, [5] с. – (Philosophy).

Summary

Vertel' Anton. The Archetype of the Self in the Philosophy of C.G.Jung and in Quantum Physics. *The article deals with the preliminary understanding of «the archetype», «the Self», «the collective unconscious» notions in relation to the holistic aspects of C.G.Jung's philosophy and of quantum physics.* <u>*Keywords*</u>*: holism, collective unconscious, archetype, consciousness, the Self.*