

# СРАВНИТЕЛЕН АНАЛИЗ НА ЮНГИАНСКИТЕ И ПОСТЮНГИАНСКИТЕ КОНЦЕПЦИИ ЗА РАЗВИТИЕТО НА ЛИЧНОСТТА

*Добрин Добрев*

## **I. Общ подход и принципи на развитието на личността**

Юнг не представя цялостна, структурирана концепция за психичното развитие. Допусканията му относно развитието са разпръснати в различни текстове, писани по различно време и обикновено касаят някои частни феномени от човешкото развитие. При интерпретацията на тези феномените, Юнг се ръководи както от принципите на противоположностите, компенсацията и енантидромиата, така и, преимуществено, от синтезиращия подход или телеологичната гледна точка, като се опитва да игнорира каузалната или редуktivната гледна точка. Съобразно тези обстоятелства можем да посочим следните по-важни особености юнговия подход, отнасящи се до развитието:

На първо място, при Юнг липсва собствена концепция за ранното детско развитие. Постюнгианските автори допускат, че този факт се дължи на спецификата на личните отношения между Фройд и Юнг. От една страна, въпреки конфликта между двамата, Юнг демонстрира уважение и признателност към ранните разработки на Фройд. Юнг често отбелязва, че използва теориите на Фройд (и Адлер, А.), когато това е уместно за пациентите, а следователно е адекватно и за лечението. Съществуват и моменти, когато Юнг мисли и действа като убеден фройдист (или по-точно, следва мисълта на Фройд, такава, каквато той е познавал), особено по отношение на хронологията на различните психологически събития в детството. От друга страна, вероятно, Юнг съвсем съзнателно е решил да остави “детската стая” на Фройд и, пак така съзнателно, е искал да се отдели от учителя си, търсейки съвсем различни области за изследване, много от които са го интересували още от студентските му години преди да се сблъска с психоанализата или даже с психиатрията. В същото време, Юнг не е успял да се самозастави да игнорира тези проблеми, които те са изследвали съвместно с Фройд и

които в края на краищата са станали причина за разрива между двамата. Това допускане се потвърждава от многократното повторение в работите на Юнг на много основополагащи моменти на несъгласие с Фройд като ранното детство, проблема за буквалната или символичната природа на спомените, едиповия комплекс, за и против редуktivния и синтетичния подход и т.н. (Самуелс, 1985, с. 218–219). Друга важна причина Юнг да не систематизира своите идеи относно ранното детство е, вероятно, тази, че той не е искал да рискува да затъмни и направи едностранчива своята визия за психологията на живота като цяло, която бива създадена в противовес на теорията на Фройд, съсредоточена изцяло върху ранното детство (Samuels, 1997)

На второ място, изхождайки от синтезиращата позиция, Юнг допуска, че при интерпретирането на психични материали от детството не трябва да се прави разлика между обективна реалност и фантазия. Това се отнася най-вече до взаимоотношенията родители – дете и се обяснява с факта, че формирането на образа на родителите се осъществява както под въздействието на реалните родители, така и под въздействието на символичните, архетипови родителски образи (CW 5, para. 505). От гледна точка на психическото функциониране няма значение дали дадени събития са се случили, или не в обективната реалност, след като индивида ги приема за реални. “Фантазните детски преживявания и архетиповите мотиви би трябвало да се разглеждат със същото феноменологично уважение, както и, така наречените, факти” (CW 5, para. 329).

На трето място, Юнг разглежда регреса не като психопатологична проява, а като нормално психично явление, обезпечавашо базата на бъдещото психично развитие. Регресът се разглежда като “потичане на либидото в обратна посока” (принцип на енантиодромията) в процеса на адаптация, което е често съпроводено с появата на инфантилни фантазии и желания (CW 8, para. 43). Всяко движение напред или всяко развитие изисква първоначално регрес (CW 5, para. 625).

Авторите от постюнгианската аналитична традиция приемат, в по-голямата им част, общите черти на юнговия подход към развитието. За основополагащи се приемат отново принципите на противоположностите, компенсацията, енантиодромията и синтезиращия подход. Възприема се феноменологичния подход при интерпретирането на фантазиите и реалността, както и допускането, че регресът е част от нормал-

ното развитие. Най-съществените опити за допълване на юнговата концепция за развитието можем да открием у постюнгианските автори от Школата на развитието. Общото между тези автори е приемането на следните допускания:

На първо място, при обяснението на развитието на психиката, се приема за възможно да се използват съвместно синтетичният и редуktivният подход, което позволява изработването на детайлна периодизация на развитието, както и формулирането на една завършена концепция относно феномените на ранното детство. Несъзнаваният материал от ранното детство започва да се разглежда като присъстващ в преноса и анализа тук и сега, а не като предмет на исторически анализ (Самуелс, 1985, с. 411). Реконструирането и използването на инфантилни материали започва да се мисли и като цел, доколкото то предполага създаване на нова перспектива за развитие и освобождаване на човека от прекомерната връзка с миналото (Самуелс, 1985, с. 230–232).

На второ място, се възприема спираловидният модел за обяснение на развитието. Идеята за спираловидността на развитието предполага, че едни и същи елементи на личността намират повторение израз (проявление), но в различни моменти от времето и в различни съотношения с Аз-а и Цялостната личност на различните нива на спиралата. Развитието се генерира в голяма степен от нещо, което вече съществува у детето още с раждането (синтетичен подход) (Самуелс, 1985, с. 229).

На трето място, при изследването на ранните етапи на развитие в детството се използват методите на емпирични наблюдения над реални майки и деца, и метода на емпатичната екстраполация на материал, получен в резултат на анализа на деца и възрастни (Самуелс, 1985, с. 233–234).

Допълненията към ортодоксалния модел, направени от Школата на развитието, биват критикувани от други постюнгиански автори главно в две насоки. На първо място, използването и на редуktivния подход бива определено като “неюнгианско” и се допуска, че авторите от Школата на развитието са напуснали юнговата парадигма (Giegerich). На второ място, опитите за периодизация на ранното детство се определят като ненаучни, доколкото се базират на наблюдението на самите автори и на емпатичния подход, които методи не отговарят на критериите за емпирична проверка, научна истина и систематизация, защото не позво-

ляват да се приложат някакви достъпни и подлежащи на проверка данни. В този план, всеки опит за периодизация, класификация, описание или реконструиране на феномени от ранното детство бива определян просто като “генетична фантазия” на самия изследовател. В този ред на мисли, Хилмън (Hillman) отбелязва, че детето функционира като екран, на който психолога от Школата на развитието може свободно да проектира своите архетипови фантазии, без да среща съпротива. Или, казано с други думи: “Фантазията на Фройд за съзнанието на малкото момиче се превръща във фройдистка фантазия в съзнанието на малкото момиче.” (Цитирано по Самуелс, 1985, с. 228).

Като обобщим казаното дотук можем да направим следните изводи: Допълненията на постюнгианските автори към ортодоксалния модел са уместни. Комбинирането на синтетичния и редуکتивния подход позволяват, както провеждането на емпирични изследвания за откриване на причинно-следствени връзки, така и проследяването на ролята на ранното детство и родителските образи за формирането и функционирането на личността. Възприемането на спираловидния подход при обяснението на развитието позволява теоретично да се обоснове възможността родителските образи да се проявяват и функционират в останалата част от онтогенезата на личността. Макар използването от постюнгианците на методите на емпирични наблюдения и емпатичната екстраполация за изследването на ранните етапи на развитие в детството да е несъмнен принос към обогатяването и верифицирането на теоретичния модел, трябва да отбележим, че тези методи са неподходящи за установяването на статистически значими връзки и влияния. Критиката на Giegerich срещу редуکتивния подход можем да приемем за неоснователна, доколкото неговото допускане води до краен позитивизъм и отхвърляне на възможността да съществува научно познание изобщо.

## **II. Роля на родителските образи за развитието на личността**

Въпреки липсата на цялостна концепция за развитието и за ранното детство, у Юнг можем да открием различни несистематизирани допускания относно ролята на майката, инцеста и ранните защитни механизми на Аз-а за развитието. Юнг определя първичното отношение майка-дете, както и последващата потребност за отделяне от майката (съпроводена с необходимостта де се ограничава тази потребност) като един

от основните фактори за психичното развитие (CW 8, para. 723). В този план, отношението с майката се разглежда в няколко аспекта. На първо място майката се разглежда като обект и крайна цел на процеса на регресия. Тук регресията се разбира като насочена не към реалната майка, а към родителските области на “Вечната Женственост” (CW 5, para. 508). Друг аспект на отношението майка – дете е борбата на Аз-а, насочена към отделяне от майката. Тук Юнг допуска съществуването на две успоредни, но противоположни тенденции: архетипно заложеният стремеж за отделяне и диференциация, съчетан със съблазънта за повторно сливане и бягството от напрежението на противоположностите в покой на първичното недиференцирано състояние, символизирано от майката (CW 5, para. 352). Двете тенденции се намират в баланс и са част от хода на нормалното развитие в контекста на индивидуацията, като опасността се изразява в извеждането до крайност на едната от двете (крайната диференциация води до психично разстройство, а крайният регрес води до неорганичния покой на смъртта). Третия аспект на връзката майка – дете е свързан с проблема за храненето в първите години от живота. Юнг, в противовес на Фройд, твърди, че храненето в ранните детски години не е свързано със сексуалността. Според Юнг, Фройд, наблюдавайки как храненето е приятно и възбуждащо за кърмачето, е стигнал до извода, че сукането има сексуални свойства и функции. Юнг отбелязва, че извода, който ни позволяват да направим подобни наблюдения, е единствено, че и сексът и сученето предизвикват възбуда (CW 4, para. 214). Юнг отбелязва, че в човека, както и в почти цялата природа, съществува изключителна съсредоточеност върху храненето и растежа в определен период от време. И вътреутробният, и първият извънтробен период на детството се отнасят към този стадий на жизнените процеси (CW 4, para. 237). На четвърто място Юнг отделя внимание на проблема за психопатологията на отношенията между майката и детето. Юнг допуска, че психопатологията е резултат от несбъдването на архетиповите очаквания. В случая архетиповите очаквания се съдържат в детето. Ако личният опит не може да предизвика очовечаване на архетиповия образ, на индивида му се налага да се опита да достигне непосредствен контакт с архетиповата структура, която лежи в основата на неговите очаквания, за да се опита да живее на основата на архетиповите репрезентации. Патологията възниква и в случаите,

когато опитът потвърждава само единия от двата полюса (позитивния или негативния) на архетиповото очакване. Така например, ако в детството лошият опит преобладава над добрия, тогава полюсът “лоша майка” в диапазона от очакванията се активизира, като по този начин балансирането на противоположностите става невъзможно. Може да се каже, че човекът “бива завладян” от образа на лошата майка. По същия начин, идеализирането на образа на отношенията между майката и детето може да доведе до ситуация, при която се усеща само “добрата” част на спектъра, като в този случай човекът никога няма да е в състояние да се справи с разочарованията и реалността на живота (Самуелс, 1985, с. 242).

Налице е тенденция Юнг да избягва да коментира ролята на бащата за развитието, както и изобщо бащата. В различни текстове, свързани с други проблеми, могат да се открият вметки за бащата, които го описват в следните по-важни аспекти: бащата като противоположност на майката, възплъщаващ различни ценности и качества (CW 9i, para. 396); бащата като “живототворящ дух”, като представител на духовния принцип и личностно копие на Бога – Отец (CW 11, para. 231); бащата като модел на Персоната за своя син (CW 9i, para. 221); бащата като първият “любовник” и образ на Анимуса за своята дъщеря (CW 14, para. 232).

Обсъждайки проблематиката, свързана с инцеста и едиповия период, Юнг признава едиповия комплекс като архетипово обусловена фаза от развитието, но не приема идеята, че в детството действително съществува желание за реално съжителство или полов контакт. Юнг разбира инцеста като символ, който прикрива както потребността от отделяне от майката, бащата и семейния кръг (табуто на инцеста), така и в същото време противоположната потребност от регресия (импулс на инцеста). Импулсът към символичен инцест трябва да уравнива табуто. Инцестът може се разглежда като символ, доколкото той обединява следните двойки противоположности: регрес/прогрес, ендогамия/екзогамия, инстинктивност/духовност, враждебността между бащата и сина (дъщерята и майката) съюза между бащата и сина (дъщерята и майката) (CW 5, para. 351). Табуто на инцеста забранява половото сношение и по тази причина либидото, което подхранва инцестния импулс, вече се опитва да стане непроницаемо духовно, така че “глупавият” инцестен импулс води до творческия, духовен живот. Забраната за

реализиране на инцестния импулс в сферата на инстинкта, води до това, че енергията започва да се движи към противоположността на инстинктивността – духовността. Това е удивителен пример за енантиодромията (CW 16, пара. 471). Юнг допуска, че психологически регенериращата ендогамна тенденция (символическия опит да се сключва брак в семейния кръг) трябва да се разглежда като нормално проявление на инстинктивността, а не като извращение. Това предполага, че символичният инцест е необходимо да се изразява във фантазии по същият начин, по който фактическият инцест трябва да се забранява. Би било патологично да се потискат (изтласкват) както импулсът, така и забраната, свързана с него. Например в едиповият конфликт може да се акцентира както върху забраняващия аспект на бащата, така и върху способността на сина да живее със своите отрицателни усещания и фантазии за психологическата реалност на обладаването на майката от бащата. Синът, ако може да достигне до такова разбиране, получава значително количество енергия, отделяно преди за фрустрацията, която енергия вече може да бъде използвана за творчески и духовни цели. В това юнгово допускане виждаме сходство с психоаналитичната концепция за сублимацията (Самуелс, 1985, с. 268). Табуто на инцеста създава у хората потребността да се работи в съюз между бащата и сина или майката и дъщерята, без който съюз не би било възможно да съществува културата. Ако използваме думите на Фройд, то можем да отбележим, че това е разрешение на едиповия комплекс посредством идентификацията с родителите от същият пол. Ако оставим настрана това, че например е възможно синът и бащата да са врагове, то е възможно те да бъдат и съюзници, като след време ще е възможно синът също да стане баща и да се ожени за жена извън непосредственото си семейство (екзогамия) (Самуелс, 1985, с. 267–268).

Юнг не разработва собствена концепция за защитни механизми на Аз-а, подобна на тази у психоанализата. Въпреки това на различни места в работите му може да се открие описание на психични механизми, действието на някои от които се отнася и към детството, като това действие много напомня на описаните по-късно от постфройдистите “ранни защитни механизми на Аз-а”, макар Юнг да не използва точно такава формулировка за обозначаването им. Първият механизъм, разделянето, предлага контрол над обектите с помощта на разделянето им

на добри и лоши части. Човек може да се наслаждава на добрите и да напада лошите на основата на разделянето с по-малко объркване и по-малко страх от наказание, отколкото ако обектът се възприема като едно цяло. Юнг говори за разделяне по отношение на майката или, по-точно, по отношение на образа на майката. Той говори за “двойствеността на майката”, като това може да се разбира в два аспекта. На първо място, като двойственост между личната майка и архетиповата майка (CW 5, para. 111), и, на второ място, като двойственост между добрия и лошия вариант било на личната, било на архетиповата майка (CW 5, para. 352). Вторият механизъм се обозначава от Юнг като “примитивна идентичност” или “идентификация”. Под това той разбира априорно сходство, основано на изходната недиференцираност между субекта и обекта. Такава идентичност е несъзнавана и е характерна например за ранното детство по отношение на начина, по който детето възприема майката. Юнг допуска, че “примитивната идентичност” се основава на съществуващото сходство, на вродената тенденция към идентичност, а не на сходството, достигнато по пътя на опита или чрез фантазия (CW 6, para. 741–742). Третият механизъм бива обозначаван като “мистично съучастие” (*participation mystique*), което е особен вид идентичност. Юнг прилага термина във връзка с отношението между хората, в които субектът или негова част оказва въздействие върху обекта, или обратното, така че субектът и обектът, взети заедно, стават неразличими един от друг от гледна точка на субекта. Юнг допуска функционирането на този механизъм както при детето, така и при зрелите индивиди (CW 6, para. 781). Юнг работи и с идеята за проекцията и интроекцията, като термините се използват в психоаналитичното им съдържание. Юнг поставя три важни акцента: проекцията може да се състои както от колективни, така и от лични съдържания; важна роля играе “активната проекция” при емпатията; проекцията предизвиква объркване и е необходимо човек да събира своите проекции (CW 6, para. 767–768, 783–784).

Постюнгянските автори правят редица допълнения при интерпретацията на феномените, свързани с родителските образи. По проблема за ролята на майката за развитието се правят допълнения в две насоки. На първо място, допуска се, противно на Юнг, че сексуалността и храненето действително си влияят взаимно. Привеждат се данни от изследванията, показващи, че много от половите разстройства се появяват именно

вследствие на неудовлетворените импулси за хранене или лошия опит в това отношение (Самуэлс, 1985, с. 241). На второ място, формират се два подхода на интерпретация на отношението дете – майка. Единия допуска, че в ранното детство детето и майката функционират като единно цяло (мистично съучастие), докато другият допуска, че майката и детето се намират в системни отношения, като всеки от тях влияе на другия, които отношения обаче в никакъв случай не са отношения на симбиоза (Самуэлс, 1985, с. 252–254).

Съществени допълнения са направени и по проблема за ролята на бащата за развитието. Селигмън (Seligman, 1982) анализира промените, настъпили във възприемането на образа на бащата в западната култура в края на двадесети век. Тя допуска, че в социален план бащата е изместен от ролята му на “глава на семейството”, като тази промяна се дължи на нарасналата социална активност на жените и появата на феминизма. Авторката описва този феномен като “липсващият баща”, имайки предвид бащата, който се възприема като недостъпен и от майката, и от детето. Селигмън вижда проявите на “липсващият баща” както в появата на новите еkleктични религиозни учения, където Бог, изпълняващ ролята на бащата, вече не е толкова централна фигура, така и в морална анархия и релативна етика, характерни понастоящем за западната цивилизация (Seligman, 1982, p. 19). Културалните промени в образа на бащата се изследват и от Дикмън (Dieckmann, 1977), като той поставя акцента на проблема за авторитета. Авторът различава три нива на авторитета: авторитет основан на насилието и властта, на репутацията и престижа, на знанието и мъдростта. В семейният живот бащата използва и трите нива, за да може да разкрие инстинктивно заложеното у детето, оказвайки се в ролята на посредник между наследствеността и общественото обкръжение. Според изследванията на Дикмън (анализ на сънища) образите на авторитета в преобладаващата част от изследваните се характеризира с негативна или деструктивна конотация, т.е. доминира садо-мазохистичният образ на авторитета. Това се отнася не само до членовете на правоимащата класа, но и до тези хора, които не одобряват авторитета, основан върху насилието и властта. Дикмън допуска, че това е следствие от садо-мазохистичния характер на цялата обществена система (Dieckmann, 1977, p. 234–240).

Кей (Kay, 1981) фокусира вниманието си върху проблема за начина, по-който бащата повлиява на сина си при преживяването на майката

и противоположния пол, както и за патологията на това влияние (Кай, 1981, р. 215). Карвалхо (Carvalho, 1982) изследва ролята на бащата за развитието, допускайки, че той обезпечава модела за социално функциониране на детето. Според нея, бащата е жизненоважен за формирането на половата идентичност и принадлежност на поколението. При нормалното развитие бащата символизира способността за действие и за манипулиране на околната среда, а отсъствието на бащата привнася усещането за липса на тази способност у детето и при двата пола (Carvalho, 1982, р. 344). Самюелз (Samuels, 1982) изследва способността на детето да различава майката и бащата като отделни единици така, че в последствие то може да ги разглежда като обединени в първичната сцена (Samuels, 1982, р. 327–330).

Приемайки допусканията на Юнг относно инцеста, постюнгианците добавят още три акцента. Така се приема, че инцестната фантазия около образа на бащата изпълнява същата духовна (символична и регенерираща) функция за дъщерята, както фантазията за майката у момчето (Самуелс, 1985, с. 268). Изтъква се необходимост от специален подход на родителя от противоположния пол, насочен към подчертаване и на любовта на родителя и на необходимостта от забраната ѝ, за да се избегне фрустрацията на детето при изхода от едиповата ситуация (Самуелс, 1985, с. 269). Като основен момент в едиповите отношения се постулира превключването от двуличностен към триличностен модел на функциониране. Като нов елемент се посочва триъгълника, а не появата на радикално нов стил на функциониране на Аз-а. (Самуелс, 1985, с. 255). Самюелз (Самуелс, 1985) доразвива концепцията на Юнг за действието на психичния механизъм “мистично съучастие”, обозначавайки го и като “проективна идентификация”. При нея части на личността се проектират върху обекти от външната реалност, като в този случай обектът се възприема така, все едно той е самото проектирано съдържание. Например възможно е детето да проектира агресивността си върху майчината гръд. Ако то прави това достатъчно интензивно, тогава то идентифицира гръдта със собствената си агресия, като му се струва, че гръдта го напада или преследва. Съдържанието бива проектирано върху или в обекта, който в последствие се идентифицира със съдържанието. Самюелз, подобно на Юнг, приема, че механизмът на проективната идентификация е характерен както за ранните инфантилни състояния,

така и за функционирането на зрялата личност, без това да е задължително израз на патология. Механизмът позволява субекта да контролира обекта или поне да поддържа илюзията за контрол чрез определено дефиниране на външния обект, или чрез “окрасяването му” в съответствие с вътрешните разбирания на субекта. По този начин, архетиповото наследство на детето и възрастния оказва въздействие на външния свят, което ни позволява да говорим за субективни схеми на преживяванията или за архетипови обекти във външната реалност (Самуелс, 1985, с. 244–245).

Направеният анализ ни позволява следните изводи и обобщения: Реалните и архетиповите образи на майката и бащата са с решаващо значение както за психичното развитие, така и за формирането на личността. Възможно е влиянието, оказвано от реалните родители, да повлияе на архетиповите очаквания, т.е. да се засили някоя от крайностите в спектъра. Въпреки нюансите в интерпретирането на едиповия период и защитните механизми при Юнг и постюнгианците, техните допускания са съвместими и близки до фройдистките. Тази тенденция се очертава при приемането на водещата роля на едиповия период и отношения за по-нататъшното развитие и в приемането на съществуването на защитните механизми идентификация, сублимация, проекция, интроекция, както и ранните защитни механизми на Аз-а (разделяне, примитивна идентичност, мистично съучастие).

### **III. Периодизация на развитието на личността**

Юнг разделя човешкият живот на четири периода: детство и период на половото съзряване; младост (от половото съзряване до 35–40 години); средна възраст; старост. Първите два етапа се обозначават като “първа половина на живота”, а вторите два като “втора половина на живота” (CW 8, para. 795). Според Юнг, целите, стоящи пред човека, през периода на младостта са: отделяне от майката, формиране на силен Аз, отказ от статуса на дете, придобиване на статуса на възрастен и, най-сетне, достигане до съответна обществена позиция, брак и кариера. Постигането на тези цели е необходимо за нормалното протичане на втората половина от живота. През втората половина от живота се наблюдава смесване на акцента върху междуличностните измерения на съзнаваните отношения с акцента върху вътрепсихичните отношения, като процесите стават по-задълбочени. Стремещът към изграждането

на Аз-а се заменя от появата и необходимостта от интегриране на по-дълбоките черти на Цялостната личност, а вниманието към външния успех се заменя от загрижеността за смисъла и духовните ценности (CW 8, para. 787). Според Юнг, преходът между първата и втората половина от живота е свързан с криза, тъй като е необходим период на адаптация към изискванията, поставяни от втората половина от живота (CW 8, para. 785). Кризата се предизвиква и от факта, че преследването и постигането на социалните цели от първата половина на живота е възможно само за сметка на “умаляването на личността” (CW 8, para. 787). Пръв Юнг допуска, че мита за героя представлява метафора на развитието на Аз-а в процеса на индивидуация (CW 9i, para. 284). Героят може да символизира както диференциращият се Аз-а на мъжа, така и Цялостната личност, мъдрият стар мъж, Бащата (CW 5, para. 558).

Юнг търпи силна критика на своята периодизация. На първо място, действително ли съществува криза между първата и втората половина на живота или Юнг просто е обобщил своят житейски опит, защото самият той е бил близо до срив след разрива си с Фройд, когато е бил на 38-годишна възраст? В този ред на мисли, защо е необходимо животът да бъде разделен точно на две фази? На второ място стои въпросът дали действително преходът между първата и втората половина на живота е толкова труден или травматичен? Самият Юнг критикува психоаналитика Ото Ранк за използването на понятието “родилна травма”, доколкото думата “травма” е неуместно да се използва за описанието на нормални явления. В този план, как е възможно нещо, което се описва от Юнг като естествено явление (а, именно, акцента върху външните постижения през първата половина от живота), да води до някакъв ущърб или друго неблагоприятно въздействие върху личността? Може да се спори и за това, винаги ли обществените постижения са продукт на едностранчиво развитие. Според Самюелз (Самуелс, 1985), по-важно е какво е отношението на човека към неговата кариера, брак и т.н., като тук най-важният фактор е развитието в ранна възраст. Ако успешната кариера е основана на защитна шизоидна фантазия или на едипово съперничество, то тогава личността действително се умалява. Но твърде несправедливо би било да допуснем, че това се отнася за всички случаи на кариерно развитие (Самуелс, 1985, с. 273–274).

Въпреки силната критика на периодизацията на Юнг може да се посочи и уместността на някой от неговите допускания. На първо място,

действително съществува различие между задачите и целите на първата и втората половина от живота. Едно от тях, както отбелязва Юнг, се изразява в това, че през втората половина от живота смъртта се превръща в голяма степен в реалност, която трябва да приемем или отхвърлим. Осъзнаването на силните ни и слабите ни страни, които са се разкрили в по-ранните години, също така е процес, който може да се разгърне напълно през старостта и да доведе до самоприемане. Последното включва извеждане на съзнателно ниво и на низшата функция, и на Анимуса или Анимата, както и окръгляването на личността в процеса на индивидуацията. Можем да говорим за естествена пълнота или разцвет през старостта в смисъл на постигана на удовлетвореност от изживения живот (Самуелс, 1985, с. 274). На второ място, дихотомията първа/втора половина от живота при Юнг може да бъде полезна при изучаването на настоящето състояние на културата ни, която, игнорирайки някои признаци за обратното, е построена по модела на първата половина от живота в описанието на Юнг. Ние ценим независимостта и успеха, като видимо не можем да контролираме своята деструктивност. У нас се наблюдават и редки проявяващи се смисъла и целите на живота. Качествата, характерни за втората половина на живота, представляват сами по себе си нещо, към което нашата култура отчаяно се стреми. Тук се има в предвид допускането на Юнг, че рязката диференциация на маскулинно и феминно се развива през втората половина на живота. Оставяйки настрана проблема за това доколко съществува вродена феминност, Самуелс отбелязва, че на нас ни са необходими тези качества, които, както изглежда, са по-достъпни за жените, ако не желаем да се саморазрушим. Психологията на живота като цяло привлича нашето внимание едновременно и към маскулинността, и към феминността. В този смисъл, разделянето на живота по хронологичен принцип, което срещаме у Юнг, във все по-голяма степен започва да прилича на описанието на разделението в човечеството изобщо (Самуелс, 1985, с. 274).

Постюнгианските автори правят редица изследвания, свързани с мотива за героя като символ на развитието на Аз-а. На първо място, се прави сравнителен анализ на описанието на характеристиките на героя в митовете и приказките на различните култури (Moyers, 1997). Има редица характеристики, които се повтарят в различните разкази за героя. Общите черти са следните: Майката на героя е девойка с царствен

произход. Баща му е цар и родственик на майката. Обстоятелствата около рождението на героя са необичайни и говорят за това, че той, вероятно, е син на божество. При неговото раждане баща му или дядо му по майчина линия се опитват да го убият, но той се спасява и бива възпитан от приемни родители в далечна страна. След победа или серия от победи над великани, дракони, диви животни и/или крале, самият той става крал и се омъжва за принцеса. Всичко известно време по-нататък върви “по мед и масло” и герой-крал издава редица закони, но след време той губи благоразположението било на боговете, било на населението и бива свален от трона и изгонен от града. След това го застига тайнствена смърт “вдън гори тилилейски”. Неговите деца, ако той има такива, не го наследяват, а тялото му не бива съхранено. Въпреки това, той има една или няколко свещени гробници. Ако проследим по-популярните митове за герои, ще открием, че от възможните 22 черти в Едип присъстват 22, в Тезей 20, в Ромул 18, в Персей 18, в Херакъл 17, в Язон 15, в Мойсей 20 и в Артур 19 (Moyers, 1997). Допуска се, че основните събития от различните митове за героя метафорично представят основните събития от развитието в процеса на индивидуация. В западния културен модел най-популярния мит, свързан с мотива за героя, е митът за Свещения Граал (Джонсон, 1986, с. 12). На второ място, се правят изследвания, свързани с отнасяне на мотива за героя към развитието на Аз-съзнанието при жените (Самуелс, 1985, с. 117). На трето място, митът за героя може да опише метафорично развитието на младите източноевропейски демокрации, каквато е и българската, както и провалите в процеса на индивидуацията им (Добрев, 2001).

От постнюнгианските автори пръв Нюмън (Neumann, 1954) допуска, че могат да се наблюдават архетипови стадии в развитието на Аз-а, които съответстват на различните стадии от мита за героя. Така авторът разграничава условно три стадия на развитие на Аз-съзнанието.

Нюмън обозначава първия стадий като “уроборична фаза” по името на универсалния мотив на змията, навита в кръг и хапеща собствената си опашка (uroboros). По този начин тя сама едновременно се убива, съединява и опложда. Това е едновременно мъжът и жената, създаващото и зачеващото, поглъщащото и раждащото, активното и пасивното, горното и долното. Уроборусът не е представата за детството изобщо, а по скоро представата за състоянието на съзнанието, характерна

за този период от живота. Уроборусът е образ, който съединява в едно цяло същността на детско всемогъщество, солипсизъм и относителното отсъствие на съзнателна диференциация. Базирайки се на данни от емпатична експлорация на материал, постъпил от възрастни, както и на митологични амплификации, Нюмън допуска, че през тази фаза детето още не се изградило като човешко същество, а майката се разглежда като “носител” на Цялостната личност на детето или като самата Цялостна личност на детето. Този стадий на развитие се определя като “не-Аз” или като “пре-Аз” и се свързва с преживяването на младенческото всемогъщество, отрицанието на майката и липсата на усещане за граници (Neumann, 1954, p. 50–61).

Втората фаза от развитието на Аз-а бива дефинирана като “матриархална фаза”. Тя се детерминира от майчината страна на несъзнаваното, Великата Майка, която контролира постъпването на храна, като проявявайки и по други начини своята власт и защита, принуждава Аз-а в началото да играе пасивна роля. Според Нюмън, в началото на този етап още няма диференциране на дете и майка, на Аз и не-Аз, на маскулинно и феминно или активно и пасивно. Родителите се възприемат като недиференцирани и слети, а не като двама отделни души, свързани в брак. По нататъшното развитие на Аз-а предполага използването на агресивни фантазии, за да може да се осъществи диференциацията между дете и майка, а впоследствие и между майка и баща. Ако това стане успешно, вече е възможно да се появят и останалите двойки противоположности. Разделението на това, което е било слято и единно дава възможност за по-нататъшно развитие на съзнанието в съответствие с класическото описание на Юнг, според което двете психически съдържания се обединяват и дават трети, нов продукт. Осъществяването на такава диференциация е героична постъпка. Посредством героичният акт на създаването на света и разделянето на противоположностите Аз-а излиза от вълшебния кръг на уроборуса и се оказва в състояние на самота и раздяла (Neumann, 1954, p. 114–115).

Основите на матриархалният стадий обхващат стремежа към укриване в непрекъснатостта на съществуването. Постепенното развитие на отношението между двамата души (майка и дете) служи за основа на всички последващи отношения. Ако уроборусът прикрива двойствеността на майката и детето, то при матриархалната фаза тази двойственост (амбивалентност) става преобладаваща и включва способността

да се интегрира отрицателният опит. Това води до образуването на интегрално Его, което притежава някакви способности за защита. В частност това означава, че отрицателните чувства се отхвърлят или потискат. Това интегрално Его обаче не съществува преди началото на втората година (Neumann, 1973, p. 39).

Съгласно митологичния еквивалент на матриархалната фаза, героят, символизиращ Аз-съзнанието, се впуска в пътешествие или започва състезание, което е свързано с конфликти и борби. Тази борба въплъщава обичайните препятствия, които стоят на пътя на израстването. Но това, което за възрастния наблюдател изглежда обичайно, общо и предсказуемо, за детето изглежда сложно, плашещо и крайно важно. Според Нюмън, по време на своето пътешествие героят трябва да постигне три основни психологически цели. На първо място, героят/Аз се опитва да се освободи от майката и от майчиното обкръжение. На второ място, героят се опитва да разграничи маскулинната и феминната част от себе си, за да може да ги интегрира. На трето място, той търси ценности и начини за психологическо функциониране, които ще му позволят да смекчи и балансира прекалено едностранчивото и пресилено съзнателно отношение, което му се е наложило да развие, за да може да се откъсне от обятията на Великата Майка. На Аз-а му се е наложило да действа маскулинно напрегнато и стереотипно, за да се освободи, защото живота в обятията на Великата Майка не винаги е толкова ужасен. Приятното плаващо усещане на липса на отговорност е познато на всички нас-това е много съблазнителна част от регресията. В този случай едностранчивата “маскулинност” може да се разглежда като нещо необходимо и неизбежно, като на нея ще и е нужна противоположност, която в мита за героя се оказва принцеса или подобна на нея женска фигура или някакво съкровище. Те могат да се разглеждат като цел, която качествено се отличава от военните победи или другите традиционно маскулинни процеси. В същото време, съкровището дава една по-различна перспектива към света, отколкото тази на Аз-ценностите. Необходимостта от разделението между развиващият се Аз и матриархалния свят води до времена загуба на дълбочината (душата) и сблъсък с редица конфликти и борби. Душата-девойка възстановява равновесието чрез брака си с героя. Когато героят вземе пленник, той вече е в състояние да се откаже от инцестните фантазии за брак в семейството и може да погледне извън неговите предели. Ако не съществуваше тази тенденция, то

човешката култура би застинала в изходното семейство, бидейки стерилна и статична (Neumann, 1954, p. 119–120).

Следващият етап от развитието бива обозначен от Нюмън като “патриархална фаза”. Борбата между героя и краля, характерна за фазата, се разглежда като нещо различно по смисъл от борбата на героя с дракона-чудовище. Тя символизира постоянната борба между поколенията, между младите и старите, между новото и отиващото си. Нюмън не приема гледната точка на Фройд, според която отцеубийствените пориви са основани на полово съперничество, и много внимателно отделя своите аргументи от тези на Фройд, съсредоточавайки се върху културния аспект на конфликта герой – крал (Neumann, 1954, p. 122).

Нюмън използва идеята на Юнг за Анимуса, за да обясни присъствието на бащата. В началото бащата се намира във фалически аспект на майката, което означава, че той все още е подчинен на Великата Майка. Постепенно се появява фигурата на бащата, често като идеал и пазител на духовните ценности в семейството. Нюмън допуска, че отделянето от гърдата, разбирано не просто като буквално събитие, представлява прехода между матриархалната и патриархалната фаза. Ако вътрешният график на развитието на детето се изпълнява, то отделянето от гърдата не би било травматично, особено ако майката смекчава отделянето с помощта на други видове телесни контакти, целувайки и давайки ласки на детето. Нюмън допуска, че между образите на майката и бащата веднага възниква напрежение. Той прави разлика между “маскулинните” атрибути (съзнание, дейност, движение, агресивност, разрушителност, проникване), характерни за образа на бащата и “феминните” (несъзнавано, защита, укриване, потъване), характерни за образа на майката, но допуска, че тези атрибути се смесват във фигурите на реалните родители (Neumann, 1954, p. 125).

Нюмън определя основните елементи на мита за героя, респективно на развитието на Аз-а, като самият герой, дракона и жертвата на дракона/съкровището. Дракона често е андрогинен, свързан с майката и архетипа на майката. Героят безусловно трябва да победи майката (дракона), като това ще го възроди, доколкото съкровището дава различни награди, за които стана на въпрос по-напред, и доколкото конфликта с дракона е жизненоважна проверка на силите на Аз-а. Влизането в пещерата, застрашаващият контакт с майката преобразуват Аз-а, като резултатът е усиляването на Аз-съзнанието. Тогава “феминния” аспект –

жертвата-съкровище – изиграва своята роля в приспособяването на стила на Аз-съзнанието към по-балансиран режим на работа. Героят, носител на Аз-а, придобива способността да дисциплинира волята и да поддържа целостта на личността. По този начин цялата съзнателна система е вече способна да излезе от деспотичната власт на несъзнаваното (Neumann, 1954, p. 127).

Периодизацията на Нюмън среща редица възражения в постюнгианските автори. Част от тях (Hillman, Giegerich) се противопоставят изобщо на идеята да се изработва класификация, доколкото това е свързано с редуktivния подход и е “неюнгианско”. В този дух са и нападите срещу Нюмън, че разбира стadiите си прекалено конкретно и че не е приемливо филогенезата и митологичните материали да се използват за илюстриране на развитието на Аз-а в онтогенетичен план (Цитирано по Самуелс, 1985, с. 125–126).

Друга част от постюнгианците (Fordham, Samuels) приемат идеята за класификация и самата класификация на Нюмън, но правят критични допълнения към последната. Така се допуска, че детето не е толкова несъзнавано и пасивно в най-ранния стадий от развитието, а се разглежда като нещо отделно от майката още от момента на зачеването. Допуска се, също така, че детето се ражда със способност за адаптация и че още след раждането у него вече са налице организирани перцептивни функции. Постулира се съществуването на първична Цялостна личност, появяваща се в известен смисъл преди раждането, чийто носител не е майката, а самото дете. Така процеса на израстването се дефинира като процес на непрекъснато развитие, което се основава на непрекъснатата деинтеграция и реинтеграция на първичната Цялостна личност, като различните архетипови елементи на последната се съчетават с обкръжаващата среда (Цитирано по Самуелс, 1985, с. 251–252)

Героическият Аз, в преувеличена форма, може да се разглежда като стил на Аз-а, характерен за определена възраст. Всяка телесна зона поражда свой стил и качество на Аз-съзнанието. На основата на зоналното развитие и теорията на обектните отношения Ламбърт (Lambert, 1981b) извежда шест различни стила на Аз-а, всеки от които има своя митология. Първият стил възниква в резултат на реакцията на бебето на фрустрацията и на отделянето от майката по време на раждането. Детето се опитва да преодолее това разделение, за да удовлетвори своите потребности. Потребностите, които трябва да се удовлет-

ворят, са преди всичко орални и по тази причина стилът се обозначава като “орален” стил на функциониране а Аз-а. Впоследствие, поради факта, че бебето започва да осъзнава своята нарастваща независимост, то започва да изследва своите способности, особености, сила и продуктивност. Фройд, разглежда дефекацията като първичен израз на тази ситуация: детето може да върши това само, като преживяването на отделянето на екскременти фокусира неговото внимание. Ламбърт възприема този подход и обозначава като “анален” втория стил на функциониране на Аз-а. Третият стил е свързан с периода от онтогенезата, през които детето започва да контролира своите вътрешни съдържания до такава степен, че Аз-ът вече е в състояние да развие собствени интереси, които са относително отделени от желанията, потребностите и уязвимостта на тялото. Това съответства на свободната воля на човека и на способността му да стане субект на действие. В този момент детето се отделя в достатъчна степен от майката и стила на функциониране на неговия Аз приема посока на отделяне от нея и нейната феминност, и придобива съвсем различен характер. Оттук и названието на стила – “фалически” стил на функциониране на Аз-а.

Следващият стил на съзнанието бива обозначаван като “едипов”. Той съответства на прехода в развитието на човека в семейството му от двуличностно към триличностно функциониране. Този стил е насочен към преживяването на съперничеството, амбивалентността, притежанието и изключеността и формирането на чувството за вина. Следващият от стиловете, съответстващ на пълноценното зряло генитално функциониране, Ламбърт дефинира като “генитален” стил (Lambert, 1981b, p. 1–10).

Според Ламбърт, към предходната класификация, заимствана от психоанализата, може да се добавят още два стила на функциониране на Аз-а, дефинирани съответно като “параноидно-шизоиден” и като “депресивен”. Обособяването на този стилове е свързано с качествените изменения на съзнанието, предизвикани от прехода на детето от примитивно разцепеното функциониране към реалното възприемането на майката като човек. Това е разликата между параноидно-шизоидното и депресивното състояние. При параноидно-шизоидното състояние, с което се свързва едноименния стил, Аз-ът е изцяло ангажиран с процеса на отделяне от майката с помощта на победа над нея. Аз-ът заема позиция “или-или” (дисоциация или шизоидно функциониране), реагирайки на фантазията за преследване и заплаха от страна на майката (параноидно

функциониране). При депресивния стил Аз-ът може да функционира на основа, различна от “или-или”, като може да се справя с амбивалентността, емоционалните контрастни промени и многостранната природа на въображаемия свят. Аз-ът вече може да приема и преживява противоречивите и смесени чувства към себе си и другите, да задържа агресията, да преодолее фантазията за заплаха, и да възприема майката като реален човек, което заменя удобното и разделение на добра и лоша майка, позволяващо лошата само да се напада, а добрата само да се обича. Така можем да разграничим шест различни стила на функциониране на Аз-а: орален, анален, фалически, зрял-генитален, “параноидно-шизоиден” и стил, стимулиран от достигането на депресивно състояние (или стадий на тревожността) (Lambert, 1981b, p. 13).

Според Ламбърт, всеки от стиловете на функциониране на Аз-а не само съществува постоянно наред с останалите у зрелия човек, но също така Аз-ът се намира в конфликт с тях във всеки даден момент. Оралното Его иска да бъде независимо и да регресира, аналното Его е ангажирано със стремеж към самоутвърждаване, а фалическото Его се стреми да избяга от (или, вероятно, да убие) майката изцяло, като неговият идеал е маскулинността. Авторът допуска, че установяването на контакт (докосването, преговорите) с някой от тези шест позиции в зрелия индивид, активизира нива на самосъзнанието, които съответстват на всяка от тях (Lambert, 1981a, p. 10)

Важна за развитието и функционирането на стиловете на Аз-а е фрустрацията. Ламбърт се съмнява, дали стремежът към фрустрация и дискомфорт, способстващи развитието и функционирането на Аз-съзнанието, имат архетипова основа. Фигурата на дявола, Сатаната, врага на човешкия род се появява винаги спонтанно като опозиция, необходима за развитието в процеса на противопоставяне и конфликтване на противоположностите. Ламбърт свързва врага на човешкия род с такива различни явления като принципа възможност за фалсифициране, научния критерий у Попър и наличието на “лоялна опозиция” в британската политическа система. Явно е, че Аз-съзнанието има необходимост от архетиповия “друг” (Lambert, 1981a, p. 15).

Анализът на представените периодизации ни позволяват изводите: Непълнотите в юнговата периодизация на човешкото развитие са успешно коригирани от постюнгианските автори. Налице е тенденция постюнгианските периодизации да се доближават в съдържателно отношение

до фройдовата периодизация, макар да са обогатени с амплификационен материал, свързан с мита за героя. Най-пълна и обоснована е класификацията на Ламбърт. Като най-важен фактор за мотивацията на зрялата личност се очертава развитието в ранна детска възраст (едипов период).

## ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА

1. **Добрев, Д.** Репрезентации на мита за героя в съвременното общество. Сб. от научна конференция “Морски научен форум. Том 7. Варна, Обществознание. ВВМУ “Н. Й. Вапцаров”, 2001.
2. **Джонсон, Р.** Он. Глубинные аспекты мужской психологии. Москва, 1996.
3. **Самуэлс, Э.** Юнг и постъюнгианцы. Курс юнгианского психоанализа. Москва, 1997.
4. **Carvalho, R.** Paternal deprivation in relation to narcissistic damage. *Journal of Analytical Psychology*, 27:4, 1982.
5. **Dieckmann, H.** “Some aspects of the development of authority”, *Journal of Analytical Psychology*, 22:1, 1977.
6. **Jung, C.G.** References are to the **Collected Work (CW)** and by volume and paragraph number, except as below, edited by Read, H., Fordham, M., Adler, G., McGuire, W., translated in the main by Hull, R., Routledge & Kegan Paul, London; Princeton University Press.
7. **Kay, D.** Paternal psychopathology and the emerging ego, *Journal of Analytical Psychology*, 26:3, 1981.
8. **Lambert, K.** Analysis, Repair and Individuation, Academic Press, London, 1981a.
9. **Lambert, K.** Emerging consciousness. *Journal of Analytical Psychology*, 26:1, 1981b.
10. **Moyers, J. C.** From wildman to king: another look at male myth and initiation, 1997 – <http://www.cgjungpage.org/articles/wildman2.html>
11. **Neumann, E.** The Origins and History of Consciousness, Routledge & Kegan Paul. London; Pantheon, New York, 1984.
12. **Neumann, E.** The Child, Hodder & Stoughton, London, 1973.
13. **Samuels, A.** The image of the parents in bed. *Journal of Analytical Psychology*, 27:4, 1982.
14. **Samuels, A.** Introduction: Jung and the post-Jungians, 1997 – <http://www.iaap.org/articles/ccjandrew.html>
15. **Seligman, E.** The half-alive once, *Journal of Analytical Psychology*, 27:1, 1982.