

ИНДИВИДУАЦИЯ И СИМВОЛ

Добрин Добрев

INDIVIDUATION AND SYMBOL

Dobrin Dobrev

Abstract. The article aims to reveal the contents of the leading terms of the analytical psychology of C. G. Jung – individuation and symbol. Here are presented the important moments of Jungian model for personality, as well as their modern interpretations and critical reviews. Special attention is paid to the phenomenological point of view to researched issues.

Key words: C. G. Jung, individuation, symbol, Self.

Индивидуацията е ключово понятие в юнговия модел за личност. Най-общо, тя бива дефинирана като „... процес на постепенна реализация на потенциала на Цялостната личност в течение на целия живот” (CW 9i, para. 278). Същността на индивидуацията се състои в достигането на сливане в личността на колективното и универсалното, от една страна, с уникалното и индивидуалното, от друга страна. Това е процес, а не състояние. Ако изключим възможността да разглеждаме смъртта като крайна цел, то индивидуацията е процес, който никога не завършва и може да бъде мислена като едно идеално понятие. Формата, която ще приеме процеса на индивидуация, неговия стил, регулярност или прекъснатост зависят от конкретния човек.

Основна роля в индивидуацията играе Цялостната личност (Self). Тя е център на цялата психична система (съзнавано и несъзнавано), за разлика от Аз-а, които е център единствено на съзнанието. В качеството си на център Цялостната личност се разбира като централен архетип или център на енергетичното поле на психиката. В

същото време, тя е представяна не само като център, но и като цялата окръжност или общността, която обхваща и съзнаваното, и несъзнаваното. Това допускане можем да сравним с идеята, че Аз-ът е „... едновременно център и общност на съзнанието” (CW 12, para. 44). Дефинирането на Цялостната личност и като център, и като общност е израз на тенденцията в юнговия теоретичен модел основните понятия да се представят в описателен и във феноменологичен аспект. Определението на Цялостната личност, което подчертава целостността и общността, може да се разглежда като концептуална хипотеза (описателен подход), а усещането за наличието на централно ядро, изразява начина, по който се преживява Цялостната личност (феноменологичен подход).

В друг аспект, Юнг разглежда Цялостната личност като „... потенциал, позволяващ да се интегрират всички части на личността.” (CW 9i, para. 634). Това включва всички психологически и ментални процеси, физиологията и биологията, всичко позитивно и негативно, реализираните и нереализираните потенциали и духовни измерения. Цялостната личност съдържа в себе си посоката на развитието на човека като, в същото време, е ориентирана назад, към филогенезата. В определението се акцентира върху интеграцията, доколкото Цялостната личност функционира като контейнер за всички тези откъснати един от друг елементи. На практика такъв синтез е относителен и не съществува. Цялостната личност предполага, че потенциалът ще се превърне в цялостност или ще бъде възприеман като преживяване на цялостност. Част от преживяването на целостността се изразява в усещането за цел и за това жизненоважен елемент на интеграцията е усещането на целта. Част от целостността е и усещането, че животът има смисъл, както и наличието на желание да се направи нещо, когато това не е така.

Цялостната личност е разглеждана и като „... изпълняваща организираща функцията по отношение на останалите архетипове, която позволява да съществува структура, равновесие и подреденост, които не нарушават динамизма на психиката.” (CW 9i, para. 67). Телесният аналог на отношението между архетиповете и Цялостната личност са жлезите с вътрешна секреция. Всяка от тях има собствена организираща функция, но в здравия организъм те се балансират

или регулират една друга в динамиката на цялото тяло. Без това динамично взаимодействие особената регулираща функция на жлезите е безполезна. Така възниква картината не на статичен “ред”, а на динамична интеграция. По аналогия, архетиповете притежават собствена организираща функция, която е присъща на Цялостната личност

Освен модулиращата функция, присъща на всички архетипове, Цялостната личност, притежава още две допълнителни, особени функции, които я издигат над нивото на останалите архетипове. Първата е свързана с функционирането на Цялостната личност като синхронизатор и посредник на противоположностите в психиката, а втората с участието на Цялостната личност „... в създаването на дълбоки, внушаващи преживявания, на нуминозни символи, които по своята природа са саморегулативни и лекуващи.” (CW 7, para. 399). Тези функции произтичат от въведените от Юнг синтезиращ подход и принципът на синхронията.

Съобразно синтезиращия подход психичната активност се разглежда като базирана на цели или намерения, разположени в бъдещето, т.е. от гледна точка на целенасочеността или телеологичността, а несъзнаваните продукти се разглеждат като „...символичен израз, който предусеща предстоящата фаза на психологическо развитие.” (CW 6, para. 701). Синтезиращият метод се базира на допускането, че „...несъзнаваното съдържа и гарантира овладяването на определен вид познание или дори предзнание” (CW 8, para. 175). Юнг прилага синтетичния метод като опозиция на редуktivния метод (принципът на психичния детерминизъм), който е централен момент в методиката на Фройд. Така психичните феномени се разглеждат като насочени към цели в бъдещето, а не причинени от събития в миналото. Принципът на синхронията се дефинира от Юнг като един “некаузален, свързващ принцип”, засягащ събития и явления, които са свързани смислово, а не причинно (CW 8, para. 858). Синхронията е феномен, при който събитията от външният свят съвпадат по смисъл с психологическото състояние на ума, като липсва пространствена или времева причинно-следствена връзка.

Допускането, че Цялостната личност контролира процеса на индивидуация и телеологично го насочва съобразно синхроничния принцип, доближава концепцията на Юнг до съвременните схваща-

ния на квантовата физика и предлага възможно разрешение на психофизиологичния проблем. С това допускане е възможно да се обяснят паранормалните явления, като интуитивното предусещане за бъдещи събития от физическия свят, за които наблюдаващото съзнание няма предварителни обективни индикации. Такива са явленията на пророческите сънища и умението да се предказва бъдещето. Разбира се, съвременната психологическа наука отхвърля възможността за съществуването на подобни феномени и определя изследванията в тази насока за ненаучни.

Нуминозумът (Numinosum) е „... преживяване на субекта (съзнанието) независимо от неговата воля или въздействие на някакво неосезаемо присъствие, което причинява особена промяна на съзнанието.” (Самюелз, 1993, с. 111). В чист вид нуминозните преживявания могат да бъдат наблюдавани при силните религиозни преживявания и нахлуванията на несъзнаван материал при психотичните състояния. Способността на Цялостната личност да предизвиква нуминозните преживявания я доближава до идеята за Бог. Това е причината Юнг и множество негови последователи да изписват Цялостна личност с главна буква. Или формулирано по юнгиански: Бог не е нещо, което се намира далече във времето и пространството, Бог е някой или нещо, което се намира в нас самите, в нашето несъзнавано.

Водеща роля за психичния динамизъм според Юнг играят отношенията между Аз-а и Цялостната личност. Аз-ът произлиза от Цялостната личност и функционира, подчинявайки се на нейните изисквания, като отношението на Цялостната личност към Аз-а може да бъде сравнено с отношението на “движещия към движения” (CW 11, пара. 391). Цялостната личност представлява несъзнавания първообраз на Аз-а: Его-то първоначално е слято, а впоследствие се диференцира от Цялостната личност. Между Аз-а и Цялостната личност съществува основополагаща взаимозависимост – Цялостната личност е нещо по-висше, но тя се явява функция и съдба на Его-то, което постоянно се съпротивлява на това върховенство. Съществуването на Цялостната личност предполага и изисква такава съпротива. Аз-ът е длъжен да се опитва да доминира в психиката, а цялостната личност е длъжна да се опита да застави Аз-а да се откаже от тези му стремежи. Колкото повече Цялостната личност настъпва,

толкова повече Аз-ът преживява усещане за поражение, но без установяването на Аз-а е невъзможно възприемането на Цялостната личност. Образуването и преобразуването на Аз-а се състои в течение на целия живот, като възприемането на взаимозависимостта между Его-то и Цялостната личност продължава през целия процес на индивидуация.

Индивидуацията може да се разглежда като движение към цялостността с помощта на интеграцията на съзнаваните и несъзнаваните части на личността. Това предполага „личен и емоционален конфликт, който води до отделяне както от общите съзнателни позиции, така и от колективното несъзнавано.” (CW 6, пара. 762). Това означава човек да стане самият себе си, да достигне своя потенциал. Това предполага разпознаване и приемане на тези части от самият себе си, които в началото са били отхвърлени или изглеждат отрицателни, а също да се открият възможностите, съдържащи се в елементите на противоположния пол (Анима/Анимус), които могат да играят ролята на вход или проводник към несъзнаваното. Тази интеграция води не само до по-висока степен на самореализация, но също и до осъзнаване от страна на човека, че той притежава Цялостна личност. Юнг говори за “достигане до по-богата (голяма) личност” (CW 7, пара. 136) чрез помощта на такава интеграция, макар самият той да признава, че интеграцията на Сянката, предполагаща приемане на отхвърлени, потиснати или още непреживени аспекти от себе си, е болезнена, особено когато налага снемането на проекциите от останалите хора. Цялостната личност се превръща в образ не само на по-богатата личност, но също така и в образ на целите на човешкия живот, като в този контекст е оправдано да говорим за реализация на Цялостната личност на човека.

Индивидуацията е свързана с процеса на диференциация. Терминът “диференциация” се използва често и в различен смисъл от Юнг. В основното определение диференциацията се разбира като отделяне на частите от цялото. Например „съсредоточаването и осъзнаването на относително отделното съществуване на комплексите или органите на психиката.” (CW 6, пара. 705). За разлика от това определение, при индивидуацията личността може да диференцира себе си от останалите, т.е. това е диференциране на личността като

цяло, без едностранчивости или ненужно разделение. Понятието може да се използва и във връзка с детството, защото то позволява да се говори за недиференцираност и преддиференцираност. За недиференцираност говорим при състояния, при които не се запазват адекватни граници, което е по-скоро психопатологична категория. Преддиференциацията е предполагаемият нормален аспект на ранното развитие. Индивидуацията в концепцията на Юнг трябва да се различава от индивидуалността или достигането на индивидуална тъждественост на Аз-а. Нормално функциониращият Аз може да е необходимо условие за индивидуацията, но все още не е равнозначен на нея (Самюелз, 1993, с.72).

У Юнг се наблюдава тенденцията да „... отнася основните елементи на индивидуацията към втората половина на живота.” (Самюелз, 1993, с.72). Вероятно, това се дължи на факта, че той разработва своята теория, изхождайки от опита си, натрупан в резултат на работата му с пациенти на средна възраст. Съгласно Юнг, през първата половина на живота героическият Аз се бори за освобождаване от майката и за установяване на своята независимост. Това води до неизбежна едностранчивост, която психиката се стреми да преодолее. Този стремеж в средата на живота може да приема формата на преоценка, която човека прави на живота си интроспективно, като отстрани, както и от дистанцията на времето, преразглежда и преценява системата от съществуващите му до момента взаимоотношения със заобикалящият го свят. Резултатът от преоценката може да повлияе на личните отношения на човека, което ще доведе до по-голяма яснота и удовлетвореност. Задачата на втората половина от живота се изразява в това, че човек трябва да успее да излезе извън границите на диференциацията на Аз-а и личната тъждественост, и да се ориентира към съсредоточаване върху смисъла и надличностните ценности. Този преход изисква наличието на един, вече силен и стабилен Аз. Отнасянето на индивидуацията към втората половина от живота е свързано и с отказа на Юнг да интерпретира проблемите на ранното детство.

Процесът на индивидуация е имплицитно свързан с човешката символика и символи. Съществуват универсални символи, които могат да изразяват процеса на индивидуация. Такива могат да бъдат

пътуването, смъртта и възраждането. Юнг открива паралели в алхимията. „Там основните елементи (инстинктите, Аз-а) се преобразуват в злато (Цялостната личност).” (Самюелз, 1993, с.21). Разкриването на същността на индивидуацията изисква разкриване на същността на символа в юнгианския му контекст.

Юнг разграничава понятието “знак” от понятието “символ”. „Символът може да бъде изразен чрез знак, но не всеки знак може да бъде третиран като символ. В този план, символът предполага избраният знак да е възможно най-доброто описание или формулировка за един сравнително непознат за съзнанието факт, който обаче се признава или приема за съществуващ. Освен това символът трябва да изразява една непозната същност, която не може да се изрази другояче или по-сполучливо.” (CW 6, para. 817).

Според Юнг съществуват три възгледа, чрез които може да се подходи към понятието “символ”. Първият е семиотичният възглед, който обявява символичния израз за аналогия или съкратено обозначаване на известно нещо. Вторият е алегоричният възглед, който смята символичния израз за умишлено косвено описание или преобразуване на нещо познато. Последният е символичният възглед, който приема символния израз за формулировка на едно сравнително непознато нещо, която поради това първоначално не е съвсем ясна и характеризираща го. При дефиниране на понятието си за символа, Юнг се придържа именно към третия възглед. Така например интерпретирането на кръста като символ на божествената любов е семиотично, защото “божествената любов” може да бъде изобразена и по-други, по-добри начини, отколкото посредством кръста, който може да има много други значения. От друга страна, интерпретацията на кръста е символична, когато тя изтъква кръста измежду всички възможни обяснения, разглеждайки го като израз на още непознат и необхванат напълно факт на мистицизъм или трансценденция, т.е. като нещо психологическо, естествено, което се саморазкрива най-подходящо в кръста. При алегоричната интерпретация на символа, последният се разглежда като знак, който замества предмета. Например знакът на марката автомобили може да замества реалния автомобил.

„Дали нещо ще се разглежда като символ, или като знак, зависи най-вече от нагласата на наблюдателя.” (CW 8, para. 47). Юнг об-

вързва семиотичната и символичната интерпретация, съответно, с каузалната и телеологичната гледни точки, като признава важноста и на двете. Психическото развитие не може да бъде завършено единствено посредством съзнателното целеполагане и волята. То се нуждае от привлекателността на символа, чиято ценност надхвърля тази на каузалността. Символът обаче не може да се формира, докато съзнанието е прекалено заето с елементарните факти (т.е. е едностранчиво ориентирано), което състояние се задържа до момента, до който външни или вътрешни причини на жизнения процес не доведат до трансформация на енергията.

„Символната нагласа е градивна в основата си, като в това отношение тя има приоритет при разбирането на смисъла или целите на психологическите феномени, за разлика от търсенето на редуktivно обяснение.” (CW 6, para. 821) Съществуват, разбира се, невротично функциониращи хора, които се ориентират изцяло към своите несъзнавани продукти, макар последните да са по-скоро симптоми, отколкото символи с изключителна важност. В общия случай това не се случва. Доколкото съвременното българско, а и глобално общество, е невротично ориентирано и дисбалансирано, мнозинството от продуктите, които избираме за символи, като политически идеи, марки продукти или житейско кредо, са симптоми, а не продукти по своята същност.

Основният интерес на Юнг към символите е насочен към тяхната способност да трансформират и пренасочват инстинктивната енергия. „Как, например, да обясним религиозните процеси, чиято природа в основата си е символична? В абстрактната си форма символите са религиозни идеи. Във формата на действие те са представени в ритуалите и церемониите. Те са манифестация и израз на излишъка от либидо. В същото време те са крайпътни камъни на нова активност, която би трябвало да бъде наречена културна, за да може да бъде разграничена от инстинктивните функции, които обичайно са съобразени с природните закони.” (CW 8, para. 91)

Основната функция на символите по отношение на психичния динамизъм е свързана с трансцендентната функция. „Трансцендентната функция се изразява в способността на Аз-а да свързва противоположностите посредством символи.” (CW 9i, para. 285) Тя е връзката

между съзнавано и несъзнавано. Намирайки се в компенсаторно отношение спрямо двете противоположности, трансцендентната функция дава възможност на тезата и антитезата да се срещнат при равни условия. Това, което може да обедини двете, е някое метафорично твърдение (символът), което надхвърля границите на времето и конфликта, като нито се присъединява, нито участва в една или другата страна, а е общо за двете и дава възможност за една нова синтеза.

Думата “трансцендентален” е израз на наличието на възможност да се надхвърли деструктивната тенденция да се клони към едната или другата страна (CW 7, para.121). Като пример може да се посочи човек, чиято съзнателна позиция е ориентирана изцяло към телесните инстинкти, отдаването на сетивни удоволствия и придобиването на материални блага. Противоположната на тази позиция – духовността и/или свръхинтелектуализирането – ще присъства като потенциал в несъзнаваното (принцип на компенсацията). Съобразно този принцип, едностранчивостта към истинктивността рано или късно ще доведе до усещане за загуба на смисъл от живота. Било заради загуба (недостатъчност) на материални ресурси, било заради усещане за крайност на физически живот или заради социалната изолация. При такава криза несъзнаваната духовност нахлува и завладява съзнанието. Такива са случаите на спонтанно и безрервно отдаване на религия или социална кауза, които изцяло изместват предишната нагласа. В тези случаи Аз-ът ще се разкъсва между двете противоположности – материалност и духовност – и ще се опитва да се задържи по средата между двете. Средната позиция се оказва крайно важна, доколкото съчетанието духовност – материалност, която я образува, е съвършено нов продукт. Съществуващите крайности на духовността и инстинктивността ще се опитват да погълнат новия продукт, като едната крайност ще се опитва да надделее за сметка на другата и обратно.

Възможно е Аз-ът да отдаде предпочитание на едната или другата противоположност, като тогава новият, среден продукт ще бъде разрушен, а разцеплението в психиката на човека ще остане незаличено, защото ще остане напрежението, породено от противопоставянето на двете крайности. Възможно е Аз-ът да се окаже

достатъчно силен и да успее да защити средния продукт, който тогава ще се установи като нещо по-висше, от гледна точка на развитието, по отношение на двете предишни крайности. Именно силата на Аз-а на човека помага на средния продукт или средната позиция да победи двете крайности. Но в същото време съществуването на среден продукт фактически усилва Аз-а. Новата позиция е достъпна за съзнателния живот и в същото време Его-съзнанието се усилва само по себе си.

Юнг нарича този процес „трансцендентна функция”, за да подчертае, как противоположностите, които могат да влязат в диалог една с друга и да започнат да си влияят взаимно, фактически го правят, престъпвайки границите на своите предишни позиции в съзнанието и несъзнаваното и намирайки нова позиция, свързана с Аз-а. Аз-ът удържа напрежението на противоположностите, като по този начин позволява на средния символ да се утвърди. Това облекчава процеса на индивидуация и прави възможна съзнавано-несъзнаваната трансценденция.

Символът осигурява начина, с помощта на който може да се премине от “или-или” към “и”, излизайки от рамките на ограничените логически разсъждения или здравия смисъл. Символът предава своето послание по начин, който може да се разглежда като единствено възможен. Преживяването на “и” е необходимо условие за психологическата промяна. Тук се предполага нещо повече от простото съчетание на две възможни разрешения на проблема. По-скоро трансцендентната функция се оказва посредник между човека и възможната промяна, давайки не отговора, а избора. Освен моралната решителност, която е нужна, за да срещнеш и приемеш промяната, изборът предполага и разпознаване на възможностите от страна на Аз-а, а впоследствие и балансираното им приемане.

Необходимо е да се прави разлика между жив и мъртъв символ. За да бъде символът жив, въздействащ и надарен с реална сила, е необходимо той да е израз на нещо, което за момента не може да се обозначи по-добре. Щом обаче съзнанието намери израз, който формулира още по-добре от досегашния символ търсеното, очаквано или интуитивно доловено нещо, символът е мъртъв и има вече само историческо значение. В този план, „...израз, който обозначава нещо

известно (за съзнанието ни), винаги остава обикновен знак и никога не става символ.” (CW 6, para. 815).

Всеки психичен продукт, доколкото за момента представлява възможно най-сполучливия израз на изцяло или отчасти неизвестен досега за съзнанието ни факт, може да се възприема като символ, ако сме склонни да приемем, че изразът се стреми да изрази онова, което до този момент сме предусещали, но още не знаем със сигурност. Това допускане разширява доста диапазона от потенциални символични продукти, като в него могат да попаднат както сетивни възприятия, така и всяка дейност или продукт, имащи за субект човешката психика. В този дух, Юнг допуска, че „... хипотезата в научното познание също може да има символно значение, стига тя да обозначава или определя един непознат дотогава за съзнанието факт.” (CW 6, para. 816).

Съществуват както индивидуални, така и символи, които са общи за цялото човечество. Дали даден продукт ще бъде индивидуален символ, зависи преди всичко от нагласата на наблюдаващото съзнание. Ако определен психичен продукт се възприема не просто сам по себе си, а и като израз на нещо непознато, то тогава продуктът ще има символичен характер за въпросното съзнание. В същото време, напълно е възможно някой да създаде факт, който на него съвсем не му изглежда символичен, но се възприема като такъв от друго съзнание. „За разлика от индивидуалните, общите символи са продукти, чийто символичен характер не се определя само от нагласата на наблюдаващото съзнание, а спонтанно въздействат върху наблюдаващия като символи.” (CW 6, para. 816).

„Символът винаги представлява образуване с твърде комплексен характер, защото включва данни от всички психични функции, т.е. включва рационални и ирационални данни.” (CW 6, para. 818). В този план, при възприемането на живия символ е необходимо да участват и четирите функции на съзнанието, за да може той да окаже в пълна степен своето въздействие. Юнг различава четири функции на съзнанието: мислене, чувстване, усещане и интуиция. Мисленето е психичен процес на интерпретиране на възприетото. То е познание за това какво представлява дадено нещо, какво е неговото наименование, значение и каква е връзката му с другите неща. Чувстването

е функция на съзнанието, която оценява или преценява стойността за нас на нещо или някой. Чувстването е основно за преценката “борба или бягство”. Усещането е функция на съзнанието, която възприема непосредствено реалността посредством физичните сетива. То е общата сума от възприеманите в момента, конкретни сетивни факти. Усещането ни информира, че нещото е, но не ни казва какво е даденото нещо, какво означава, накъде отива или каква е стойността му. Интуицията е функция на съзнанието, която се описва като способността да се възприемат възможните насоки за развитие на настоящето или установяването на неговия произход, без участието на разумни доказателства или познание. Интуицията дава перспектива и ирационален усет за нещата (Самюелз, 1993, с.180). Пророческият и дълбоко значещ характер на символа привлича както мисленето, така и чувстването и своеобразната му нагледност, когато е изразен в сетивна форма, възбуждаща както усещането, така и интуицията.

„Символът способства трансценденцията на противоположностите, но някои символи отиват по-далеч и обхващат цялата общност – това са символите на Цялостната личност.” (CW 11, para. 414). Цялостната личност символизира безкрайността на архетипа и всичко, което, по представите на човека, е от по-голяма степен на общност, от колкото е той самият. В този смисъл всеки образ или продукт, отговарящ на този критерий може да стане символ на Цялостната личност. Христос или Буда могат да бъдат примери в това отношение.

Метафоричният и иносказателен език на Юнг буди множество възражения и интерпретации върху допусканията му. Без да претендирам за изчерпателност, тук ще маркирам основните допълнения към концепциите му за индивидуацията и символа от неговите последователи.

Постюнгианските автори (Архетипова школа и Школа на развитието) внасят редица допълнения и изменения в ортодоксалните концепции за Цялостната личност и индивидуацията. Избягва се дефинирането на Цялостната личност едновременно като център и като общност, като акцента се поставя върху интерпретирането ѝ като потенциал, а конфликта Аз – Цялостна личност се разглежда в светлината на неговото разрешаване. Понятието индивидуация бива

приземено и разглеждано като процес, развиващ се през целият живот, започващ в ранното детство и разкриващ се в старостта. Другата обща черта между позициите на авторите от двете школи е допускането, че борбата за цялостност не е основната психологическа цел на индивидуацията, като, напротив, се подчертава диференциацията на психичното съдържание. Въвежда се идеята за множествена Цялостна личност, чиито развитие се обвързва със зонална соматична локализация, диференцираща се още в ранното детство (Samuels, 1997).

Допълненията към юнговата концепция за символа са ориентирани в две насоки. Първата е свързана с лингвистичен анализ на произхода на понятието “символ”, подкрепен с исторически амплификации. Втората е свързана с проблема за фиксираната интерпретация на символите, основана на вече съществуващ символически лексикон. В това отношение постюнгианците се разделят на два лагера. Единият допуска възможността да съществуват универсални символи, които имат еднаква интерпретация при различните хора и съответно изключително силно въздействие, за разлика от останалите символи. Това са, например, символните образи на огъня, земята, водата, дома и кръвта. Другата група постюнгианци се противопоставя на опитите символите да бъдат класифицирани и йерархизирани (Samuels, 1997).

Интересен опит да се верифицира емпирично съществуването на трансцедентна функция на психиката прави Роси (Rossi, 1977). Според него, интеграцията на функционирането на полукълбата на главния мозък може да бъде аналогично или даже подобно на трансцедентната функция. Юнг описва два способа за проявление на трансцедентната функция – “способът на творческото формулиране” (косвеното мислене, метафоричния език) и “способът на разбирането” (наука, концепции, думи). Първият е свързан с дясното, а вторият с лявото полукълбо на главния мозък. Мозъчните полукълба постоянно се намират в процес на установяване на баланс и интеграция на функциите помежду им на нервно-физиологично ниво, като тази регулация много напомня на описаната от Юнг регулация при трансцедентната функция (Rossi, 1977, p. 45). Както и при проблема за соматичната локализация на архетипа, при Роси се наблюдава попадане

в порочен логически кръг: допускането на Роси, доказва наличието на трансцендентна функция, като наличието на трансцендентна функция е основание за истинността на допускането на Роси. Почточно е да се каже, че физиологичният процес на интеграция на функциите на полукълбата на мозъка е добра аналогия на трансцендентната функция на Аз-а, касаеща интеграцията на психични продукти.

В заключение могат да се направят следните по-важни **изводи**:

Концепциите за индивидуацията и символа са ключови ориентир за разбирането на цялостната теория на Юнг за човешката психика и същност. Предвиждайки насоките на развитие на следващите поколения психолози и хуманитаристи, Юнг очертава главния проблем на съвременния човек – търсенето на смисъла на живота в условията на ограничеността на телесността и материалните придобивки. Нещо повече, дефинирайки трансцендентната функция, авторът маркира съвременната опасност да загубим същността си в другия край на спектъра – духовността (ирационалността) и свръхинтелектуализацията. Другата предречена от Юнг опасна противоположност е в спектъра колективно – индивидуално. Умението да съхраниш идентичността (лична или национална) в условията на глобалното общество е предизвикателството на новото хилядолетие.

Макар с генетична заложена поява, процеса на индивидуация е силно личностно обусловен. Няма задължителни стъпки и фиксирани правила. Няма и краен устойчив вариант. Преминаването от „или-или” в живота към „и” не е обвързано с постигането на някакъв краен резултат. Себереализацията и разгръщането на потенциала не може да бъде каузално. Свързано е с усещането за смисленост и нова борба на всяко следващо от диалектическите нива.

Юнг „хвърля ръкавица” на „научния начин” на мислене в психологията още в началото на ХХ век. Невъзможно е да се установи пряка каузалност в психичните феномени, а няма и нужда. Това, което днес наричаме феноменологичен и екзистенциален подход, е пряко доказателство на това твърдение.

Друг важен аспект, за съжаление валиден и за съвременното общество, е, че е невъзможно протичането на процеса на индивидуация в свръхконтролирано и невротично общество. Макар Юнг в

разработките си да е визирал комунизма и фашизма като обществени строеве, съвременното глобално и посттоталитарно общество предоставя множество доказателства за същите принципи на социална организация, в които колективното доминира над индивидуалното.

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА

1. **Добрев, Д.** Сравнителен анализ на юнгиастките и постюнгианските концепции за развитието на личността. Сб. Психология 2010: Актуални въпроси. Велико Търново, 2010.
2. **Самюелз, А.**, колектив. Критически речник на аналитичната психология на К. Г. Юнг. Плевен, 1993.
3. **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.
4. **Rossi, E.** The cerebral hemispheres in analytical psychology”, *Journal of Analytical Psychology*, 22:1, London, 1977.
5. **Samuels, A.** Introduction: Jung and the post-Jungians. 1997.
6. <http://www.iaap.org/articles/ccjandrew.html>