



30 години
специалност
Философия
във ВТУ

АРХЕТИПОВЕТЕ НА ЮНГ И ЕЙДОСИТЕ НА ПЛАТОН – АТОМИТЕ НА ДУШАТА

Милен Маринов

JUNG'S ARCHETYPES AND PLATO'S EIDOS: ATOMS OF THE SOUL

DOI: 10.54664/FVTH5923

Milen Marinov

Abstract: This article attempts to reveal the relationship between Jung's Archetypes and Plato's Eidos. The thesis is advocated that, in the system of the individual psyche, the archetypal variety forms a two-unit hierarchy, representing the metamorphosis of primordial images into ideas and conditioning the *nature-culture* relationship.

Keywords: natural archetype; cultural archetype.

Както е известно, психологията води своето начало от философията, но едва в края на XIX в. тя се обособява като самостоятелна наука, запазвайки връзката си със своя първоизточник. Като пример за общите първооснови на тези науки могат да се изтъкнат архетиповете, които К. Г. Юнг сравнява с ейдосите на Платон. В този смисъл най-близко до психологията се оказва неоплатоническото направление във философията, което издига схващането за инвариантността на човешката душа (Персефона) и космическата Душа. (Деметра). От своя страна „чрез еманация космическата Душа произлиза от надкосмическия Ум (Логос, Разум, Нус). Последният по аналогичен начин произлиза от върховното Благо, чиято природа е понятийно неназоваема. Но тя

* **Милен Маринов** – главен асистент, доктор, катедра „Философски науки“, Философски факултет, ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“, e-mail: m.marinov@ts.uni-vt.bg.

може да бъде съзерцавана чрез божествените образци (възприети в неоплатоническата традиция), които в психологията са наречени архетипове“ (Данков 2001: 9).

Понятието „архетип“ (от ст. гр. ἀρχέτυπον – „първообраз“, „образец“, „изначална форма“) показва наличието на определени доминантни форми в човешката психика, които присъстват или са разпространени във всички епохи и култури. Изследователите на митове ги наричат „мотиви“; според Л. Леви-Брюл те съответстват на неговия термин „колективни представи“ (représentations collectives); в областта на сравнителното религиозна знание се определят от Х. Хуберт и М. Маус като „категории на ума“; а А. Бастиан ги обозначава като „елементарни“ или „първични идеи“.

Терминът „архетип“ се появява още през I в. в писанията на Филон Александрийски във връзка с Образа на Бога (Imago Dei) в човека. В духа на метафизиката на Откровението екезетът изобразява Логоса като най-висша идея, а задачата на човека е да следва тази разумна сила, за да стане богоподобен. Този термин се употребява от Диодор Сицилийски, Плутарх и Лукиан. Той се появява няколко пъти у св. Дионисий Ареопагит, например в „За Небесната йерархия“ (II, 4) като „нематериални архетипове“ и в „За Божествените имена“ като „архетипов камък“ (I, 6), „архетипово Бащинство и Синовничество“ (II, 8). Терминът се среща и у Иринея Лионски, който в съчинението си „Против ересите“ (кн. 2) твърди: „Създателят на света не е направил тези неща от само себе си... а ги е заимствал от архетипове, които не са негови“ (Irenaeus 1872: 111). В „Херметика“ (Corpus Hermeticum) на Уолтър Скот „архетип“ се използва определено като философско понятие, когато на въпроса на Асклепий – „Какво е Доброто?“, Хермес отговаря: „Доброто (Бог) е архетипова Светлина (ἀρχέτυπον φῶς); и Умът и Истината¹ са, така да се каже, лъчи, излъчени от тази Светлина“ (Scott 1924: 141). У св. Августин отсъства терминът „архетип“, но се съдържа разбирането за него. В „Осемдесет и три различни въпроса“ (De diversis quaestionibus LXXXIII, XLVI) той изтъква, че „идеите са определени изначални или ос-

¹ Или „Действителността“

новни форми на нещата, т.е. причини, постоянни и неизменни, които сами по себе си не са формирани и бидейки вечни и съществуващи винаги по един и същ начин, се съдържат в Божествения разум“ (Augustine 2010: 80).

Според Юнг „архетип“ е обяснителна парафраза на Платоновия ейдос“, но авторът внася ново и оригинално тълкуване на понятието, като го поставя на емпирична основа и го определя за елемент на колективното несъзнавано. Юнг нарича „колективни“ всички психични съдържания, „свойствени не на един, а на много индивиди в едно и също време, т.е. на определена общност, народ или на човечеството като цяло“ (Юнг 1993b: 104-5).

Във философията от Платон насам „идеята“ (от ст. гр. εἶδος – „образ“, „вид“, „форма“) е метафизическата същност на нещата, която Аристотел мисли като способна да придава форма и жизнена сила (ентелехия). Според неоплатониците идеята е „излъчване на Върховния световен принцип“, а в средновековното християнство се приема като „искрица от мисълта на Бог“. Постепенно идеите започват да се схващат все по-субективно. За Декарт и Лок идеята много често означава „образът, който духът си създава за дадена вещ“, представата, схваната в понятието „същност“ на предмета, която се мисли като негов образец, на който той съответства в действителност твърде несъвършено. Така понятието за идея на Платон се заличава, защото според него идеите са вечни, неизменни, несетивни, притежаващи духовно битие първообрази на нещата, които могат да бъдат схванати само въз основа на спомените от преражданията. Нещата отразяват идеята; те са причастни към нея; идеята присъства в тях. Истински съществуват само идеите.

Немският идеализъм проправя широко пътя на едно ново метафизично схващане. За Кант „идеята не е нищо друго освен понятие, притежаващо съвършенството, което не може да бъде открито в опита“. След Шелинговия „Бруно“ и „Лекции за метода на академичното обучение“ идеалистическото учение за идеите отново набира скорост, за което допринасят и Фихтевите „Речи към немската нация“ – идеята е „това, което се схваща

само с духа, а не с тялото“. Гьоте открива идеалното в „духа на действителното“. Хегел вижда в идеята обективното и същевременно истинно битие. За Фойербах тя „е разгръщащото се в диалектическия процес мислене, а действителността е разгърнатата се идея“.

В своя анализ на колективното несъзнавано Юнг много често използва понятието „идея“, за да обозначи един психичен елемент, тясно свързан с това, което нарича (вътрешен) „образ“. По произход този образ може да бъде „персонален“ или „имперсонален“. В последния случай той е колективен и има някои митологични особености. Тогава Юнг го нарича „примордиален образ“ (от лат. *primordialis* – „изначален“, „изконен“, „първичен“), а другаде архетип. Когато няма подобен митологичен характер, а е чисто колективен и не притежава качества, свързани с въображението и интуицията, авторът говори за „идея“. Следователно, Юнг използва термина „идея“ като нещо, „което изразява значението на даден примордиален образ, което е извлечено или отделено от конкретността на образа“ (Юнг 1993b: 95). Тъй като идеята е една абстракция, тя има характер на извлечен или развит от елементарни форми продукт на мисленето. В този неин аспект, като нещо вторично, я разглеждат Вунт и редица други автори. Но идеята не е просто формулиран смисъл на един примордиален образ; нейната същност не е само производна – тя съществува априори като възможност на мисленето изобщо.

Според Юнг, поради първичната си природа (а не формулировката), идеята възниква като априори съществуващ психичен фактор. Тя наследява това качество от своя предшественик – примордиалния, символния образ. Вторичната си природа на абстрактна и зависима същност тя придобива вследствие на рационалната преработка, на която бива подложен всеки примордиален образ, преди да бъде подготвен за използване от разума. Тъй като примордиалният образ е неизменен автохтонен психичен фактор, който се проявява винаги и навсякъде, може да се каже същото и за идеята, макар че поради своя рационален характер

тя до голяма степен е обект на промяна от рационално естество и се влияе от историческата епоха и съпътстващите обстоятелства.

Тук ще разгледаме мястото на архетиповете и идеите в индивидуалната психика. За тази цел е необходимо предварително да разграничим отделните пластове в нейната структура. Подобно разделение се налага единствено от аналитична гледна точка, тъй като психиката на човека сама по себе си е единна (Едно).

Необходимо е да разграничим *предсъзнаваното* (ПСЗ) съдържание на психиката, което обхваща, от една страна, всичко, придобито от личността по време на собственото ѝ съществуване (онтогенезата) – почувстваното, възприетото, мисленото, потиснатото, забравеното и пр. От друга страна, то носи отпечатък от формите на колективния (филогенетичен) психичен опит – съзванан и несъзванан:

– *колективното съзнание* (КСЗ) – идеите и духа на времето, *Свърхаза* (Фройд);

– доминантите на *колективното несъзнавано* (КНСЗ), които според Юнг попадат чисто феноменологически в две категории: „инстинктивна“ и „архетипова“. Първата обединява естествените влечения (нагони), а втората – примордиалните (символни) образи, които се явяват в предсъзнаваното като универсални идеи.

За това „що е съзнание“ от край време се води спор между философи, психолози, медици и даже теолози. Без да навлизаме в подобна полемика, за нас е достатъчно да определим диференцираното съдържание на психиката като *съзнавано* (СЗ). Съзнаваното съдържание е твърде подвижно и често се превръща в предсъзнавано. Това е нормалният процес на „забравянето“. Както знаем от опит, тези съдържания не просто се изгубват под прага на съзнанието, но понякога случайно, при определени условия, те могат отново да изплуват след по-кратък или по-продължителен период от време в полето на съзнаваното. Единственият критерий или граница между съзнаваното и предсъзнаваното е критичността на съзнанието.

Освен предсъзнаваните и съзнаваните съдържания има и други, които, така да се каже, не са „лична“ придобивка, а произлизат от вродените форми на психична активност. Такива, според Юнг, са митологичните асоциации: „мотиви и образи, които могат да се появят отново във всяка епоха и страна без историческа традиция и миграция“ (Юнг 1993b: 114). Тези съдържания заедно с унаследения психичен опит образуват пласт в човешката психика, очевидно по-древен, който най-често се нарича *несъзнавано* (НСЗ).

Преходът между отделните психични пластове е част от механизма, по който примордиалните образи от несъзнаваното се приемат от разума и след това преминават в предсъзнаваното под формата на идеи.

В противоположност на несъзнаваното, което има иманентна природа, предсъзнаваното има трансцендентна същност. За унаследената психика е характерна статичност, а за придобитата – динамичност. Предсъзнаваното превръща колективния субект в индивидуален и изгражда човека като личност. Въпросният психичен пласт сублимира или ограничава действията на инстинктивните пориви – подобна е фройдистката идея за „цензурните граници“. Колкото по-добре е изградена тази система, толкова нагласите на човека стават по-цивилизовани. Предсъзнаваното непрекъснато разширява, групира и прегрупира своето съдържание. Върху този нарастващ фундамент „стъпва“ развиващото се съзнание и самосъзнание.

С цел да опитаме да внесем известна систематичност по отношение на архетиповото многообразие, ще въведем две нови понятия – „природен“ и „културен“ архетип:

– под понятието *природен архетип* (ПА) следва да се разбира: „формата на инстинкта, примордиалният (символен) образ, който произлиза от него или чистата неизкривена от Разума природа“ (Маринов 2006: 42);

– под понятието *културен архетип* (КА) се има предвид: „архетиповата идея, архетиповата представа или всичко, до кое-

то Разумът се е домогнал и е превърнал в абстрактна природа, в крайна сметка – идея (Платон)“ (пак там).

Природните и културните архетипове са толкова тясно свързани помежду си, че смеем да твърдим: на всеки инстинкт съответстват точно определени идеи – това е тема, която не е разработвана и може да събуди първоначално недоверие. Изследването на връзката между природните и културните архетипове ще ни позволи да хвърлим нова светлина върху единството на духа и материята, осъществено в човека (психофизически паралелизъм).

Природният архетип е *значение* изобщо. Формите, които използваме за определяне на значенията, са категории на обществено-историческия опит, идващи от мъглявото минало. Тълкуванията използват определени езикови модели, сами по себе си произлизащи от примордиални образи. Откъдето и да подходим към този въпрос, винаги се сблъскваме с историята на езика, с образи и мотиви, водещи право назад към примитивния свят на символните значения. Едва ли може да се намери някоя важна идея или схващане, която да няма исторически предшественици. Всички тези представи се основават на архетипови форми, чиято конкретност датира още от времената, когато съзнанието не е „мислело“, а само е „възприемало“.

Природният архетип е обективен принцип, чрез който се осъществява изоморфност на несъзнаваната психика със законите на природата. Примери могат да бъдат открити в скалните рисунки по стените на древните пещери, в глинените фигурки от праисторическите епохи, в многобройните мандали, символиката, съновиденията, фантазиите и шизофренните психози.

Културният архетип е *смисъл* изобщо. За разлика от значението смисълът не принадлежи на природата, а е достойние единствено на разума. Ако значенията отразяват или символизират самите обекти, а представите са изцяло субективни, то смислите лежат някъде по средата. Фреге се опитва да изпрати смислите в един „трети свят“, където те съществуват обективно, дори и да не са схванати или изказани от никого. Нашият замисъл е

сходен, но искаме да обърнем внимание на следното: културните архетипове не са лични, а колективни смисли, т.е. универсални идеи, имащи за своя основа примордиалните образи, от които произлизат. Културните архетипове са организатори на духовния опит и в този аспект са родови форми на битие и мислене. Всичко архетипово, което достигне до съзнанието, е субективен феномен на първообраза, който разумът възприема и претворява, влагайки в него собствен смисъл.

Културните архетипове напомнят и за Кантовите априорни категории. Същите тези предикаменти са израз на трансцендентни принципи, които са основополагащи за представите.

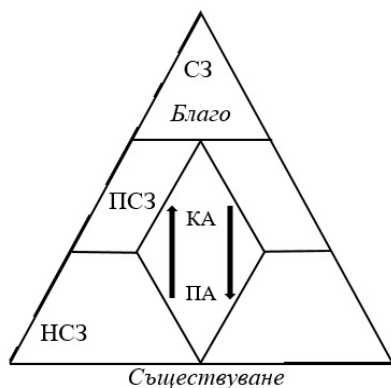
Културните архетипове са производни на природните архетипове и на всеки примордиален образ съответстват огледално идеи, които са продукт на Разума в опита му да *о-смисли* обективната реалност. Ето и един пример: от примордиалния образ на Великата Майка (Магна Матер, Кибела), като олицетворение на неудържимата свещена религиозна сексуалност, в Древна Елада произлиза култът към Артемида Ефеска, който ранното християнство трансформира в култ към Богородица (Дева Мария). Аналогично култът към богинята на целомъдрието и покровителка на свещения брак Хестия (Веста), като възплъщение на стремежа към душевна чистота, при траките преминава в култ към св. Марина Огнена (Данков 2002: 98).

Свързаните генетически природни и културни архетипове образуват ядро в структурата на човешката психика, което можем да представим под формата на *двуединна йерархия*. Природните архетипове съставят йерархия от значения, а културните архетипове – йерархия от смисли. Двуединната йерархия показва метаморфозата на примордиалните образи в универсални идеи и очертава нова предметност, в която може да се изследва релацията природа – култура (вж. фиг.1).

В основата на всичко природно е заложен стремеж към *Съществуване*. Той е върховно значение и принцип, по който се изгражда субординацията на природните архетипове. Същевременно *Благото* (Платон) е върховен смисъл на всяка екзистенция

и обективен критерий по отношение на идеите изобщо. Благото е пределът, който не може да бъде преминат в пирамидата на културните архетипове. Съществуването и Благото очертават границите на природно-духовното единство в човека, което само по себе си е архетип (*тетраедърът* е символ на огъня, разбиран като Логос).

Огромна част от научноизследователската работа на Юнг по същество представлява анализ на общата матрица на духовната екзистенция, която той нарича колективно несъзнавано. В тази връзка архетиповете, като нейни градивни елементи, „атоми на душата“, са универсални форми и пътища, по които протича нашето съществуване и които на всеки етап от филогенезата и онтогенезата оказват своето мощно влияние.



Фигура 1

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

Данков, Е. 2001. *Взаимоотношението между философията и психологията в българските традиции*. В: сб. Диоген: Философия и психология. Велико Търново: Университетско издателство „Св. св. Кирил и Методий“, 2001, с. 9 – 22. // Dankov, E. 2001. *Vzaimootnoshenieto*

mezhdur filozofiyata i psihologiyata v balgarskite traditsii. V: sb. Diogen: Filozofiya i psihologiya. Veliko Tarnovo: Universitetsko izdatelstvo „Sv. sv. Kiril i Metodiy“, 2001, s. 9 – 22.

Данков, Е. 2001. *Отношението философия – психология и метафизиката на архетипа (историка – философски аспект)*. В: сб. Диоген: Философия и психология. Велико Търново: Университетско издателство „Св. св. Кирил и Методий“, 2001, с. 23 – 82. // Dankov, E. (2001). *Otnoshenieto filozofiya – psihologiya i metafizikata na arhetipa (istorika – filozofski aspekt)*. V: sb. Diogen: Filozofiya i psihologiya. Veliko Tarnovo: Universitetsko izdatelstvo „Sv. sv. Kiril i Metodiy“, 2001, s. 23 – 82.

Данков, Е. 2002. *Онтология на душата*. В: Първооснови на аналитичната психология. Велико Търново: Фабер. // Dankov, E. 2002. *Ontologiya na dushata. V: Parvoosnovi na analitichnata psihologiya*. Veliko Tarnovo: Faber.

Кант, И. 1967. *Критика на чистия разум*. София: БАН. // Kant, I. 1967. *Kritika na chistiya razum*. Sofiya: BAN.

Лосев, А. 2000. *История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон*. Москва: АСТ. // Losev, A. (2000). *Istoriya antichnoy estetiki. Sofist. Sokrat. Platon*. Moskva: AST.

Маринов, М. 2006. *Архетиповете в индивидуалната психика*. В: сб. Диоген: Философия и праксиология, Университетско издателство „Св. св. Кирил и Методий“, 2006, с. 123 – 127. // Marinov, M. (2006). *Arhetipovete v individualnata psihika*. V: sb. Diogen: Filozofiya i praksilogiya, Universitetsko izdatelstvo „Sv. sv. Kiril i Metodiy“, 2006, s. 123 – 127.

Маринов, М. 2006. *Архетип и индивидуалност*. В: сп. Философия, 1/2006, с. 41 – 44. // Marinov, M. 2006. *Arhetip i individualnost*. V: sp. Filozofiya, 1/2006, s. 41 – 44.

Радев, Р. 1997. *Антична философия*. София: Идея. // Radev, R. (1997). *Antichna filozofiya*. Sofiya: Ideya.

Фихте, И. 2009. *Речи к немецкой нации*. Санкт-Петербург: Наука. // Fihte, I. 2009. *Rechi k nemetskoj natsii*. Sankt-Peterburg: Nauka.

Фреге, Г. 1996. *За смисъла и значението*. В: Философски алтернативи, 3/V, с. 3 – 17. // Frege, G. 1996. *Za smisala i znachenieto*. V: Filozofski alternativi, 3/V, s. 3 – 17.

Фройд, З. 1992. *Отвъд принципа на удоволствието*. София: Наука и изкуство. // Froyd, Z. 1992. *Otvad printsipa na udovolstviето*. Sofiya: Nauka i izkustvo.

Фройд, З. 1996. *Психоанализа и медицина*. Плевен: Евразия – Абагар. // Froyd, Z. 1996. *Psihoanaliza i meditsina*. Pleven: Evraziya – Abagar.

Юнг, К. Г. 1999. *Архетиповете и колективното несъзнавано*. Плевен: Евразия – Абагар. // Yung, K. G. 1999. *Arhetipovete i kolektivnoto nesaznavano*. Pleven: Evraziya – Abagar.

Юнг, К. Г. 1993а. *Избрано, кн. 1*. Плевен: Евразия – Абагар. // Yung, K. G. 1993a. *Izbrano, kn. 1*. Pleven: Evraziya – Abagar.

Юнг, К. Г. 1993б. *Избрано, кн. 2*. Плевен: Евразия – Абагар. // Yung, K. G. 1993b. *Izbrano, kn. 2*. Pleven: Evraziya – Abagar.

Юнг, К. Г. 1994. *Избрано, кн. 3*. Плевен: Евразия – Абагар. // Yung, K. G. 1994. *Izbrano, kn. 3*. Pleven: Evraziya – Abagar.

Augustine. 2010. *Eighty-three Different Questions (The Fathers of the Church, Vol. 70)*. Washington: The Catholic University of America Press.

Irenaeus. 1872. *Five Books of S. Irenaeus Bishop of Lyons Against Heresies*. London: James Parker and Co.

Scott, W. 1924. *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, edited with English Translation and Notes by Walter Scott, Vol. I. Oxford: Oxford University Press.