

---

---

# МАТЕРИК БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО

---

Дж. Роузгрант

DOI: 10.7256/2070-8955.2013.8.9129

## БИОН, ЮНГ, ФРЕЙД: СХОДСТВО И РАЗЛИЧИЕ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ Перевод С.Н. Коняева, М.А. Султановой

---

**Аннотация.** Настоящая статья американского аналитика Джона Роузгранта посвящена аналитическому обзору трудов ведущих теоретиков и практиков психоанализа — Биона, Юнга и Фрейда. Автор ставит целью выяснить то, что в их трудах общее, а что их резко отличает. В частности, он пишет, что Бцион и Юнг одинаково предпочитают романтически/коллективистский подход в терапевтической практике, отвергая классически/индивидуальный. В то время как Фрейд стремится пользоваться обоими подходами. Сам автор стоит на стороне Биона и Юнга, которые убеждены, что романтический метод, применяемый в терапии, мог бы дать больше возможности, чтобы вывести пациента из состояния застоя и помочь ему в его развитии. Фрейд, как и Бакан, настаивают на важном значении сочетания обоих подходов и для полноты человеческой жизни, и для терапии пациента. Отдельный раздел статьи автор посвящает архетипам Юнга, который считает, что архетип — это независимый источник энергии, спонтанный, объективно существующий неотличимый от богов. Фрейд и Юнг одинаково считали, что боги созданы проекциями духа (*psyche*). Но если Фрейд считал, что боги — это проекция желаний и страхов, накопленных человеком в течение жизни, то Юнг был убежден, что боги — это сверхличностная сила, не связанная с личным опытом, а исходящая из духа (*psyche*).

**Ключевые слова:** психоанализ, Бцион, Юнг, Фрейд, терапия, аналитик, пациент, архетипы, свободные ассоциации, коллективное бессознательное.

**Перевод:** *Rosegrant John. Why Bion? Why Jung? For That Matter, Why Freud? // Journal of the American Psychoanalytical Association. 2012, august. № 60 (4). P. 721-745.*

**Роузгрант Джон. Бцион, Юнг, Фрейд: сходство и различие психоаналитических концепций // Ж-л Американской психоаналитической Ассоциации. 2012, август. № 60(4). С. 721-745. (С. 721-731 — перевод С.Н. Коняева, с. 731-745 — перевод М.А. Султановой).**

Для Биона и Юнга одинаково характерны как существенный отход от методологии рассуждений по поводу личностного опыта пациента, так и предпочтение поиска высокой истины за пределами этого опыта. Именно в этом они расходятся с концепцией Фрейда, которая полностью связана с рефлексией над личностным опытом и которая рассматривает стремление к высокой истине как полезное размышление о самих себе для понимания своих личных целей. В своих работах Бцион и Юнг неизменно придерживаются романтического (придуманного) и коллективного (*communal*) подхода к опыту, тогда как Фрейд, по существу, объединяет романтическое и коммунальное с классическим и индивидуальным (*agentical*).

Наркотики для людей,  
которые не могут справиться с реальностью  
(Обычная критика потребителей наркотиков).

Реальность для людей,  
которые не умеют обращаться с наркотиками  
(Расхожее мнение).

**В** последнее время американские психоаналитики стали проявлять повышенный интерес к Биону, что подтверждается многочисленными публикациями, посвященными идеям

Биона в американских журналах (Браун 2009<sup>1</sup>; Ферро 2002<sup>2</sup>, 2003<sup>3</sup>, 2005<sup>4</sup>, 2006<sup>5</sup>; Ферро и Безил 2004<sup>6</sup>; Айвей 2010<sup>7</sup>; Ломбарди 2008<sup>8</sup>; Потик 2010<sup>9</sup>; Шильдс 2009<sup>10</sup>). Ему посвящена глава в капитальном труде по базовым психоаналитическим теориям (Стивенс 2010<sup>11</sup>) и конференции, такие как «Бيون в Бостоне». Такой интерес к его творчеству наводит на мысль о том, что же нам дал Бюн, чего не дал Фрейд. Я считаю, что именно в проекте Биона, в отличие от проекта Фрейда, есть выбор относительно фундаментальных способов бытия человека в мире: до какой степени человек может полагаться на личностный опыт? И существует ли высшая истина вне личностного опыта, к которой человек должен стремиться? У Юнга психоанализ сталкивался с этим выбором в более раннюю эпоху, поэтому не удивительно, что сегодня некоторые последователи Юнга и Биона находят их теории сходными. (Кульберт-Коэн<sup>12</sup>; Деинг 1994<sup>13</sup>; Годзилл 2005<sup>14</sup>; Хорн, Сова и Айзенман 2000<sup>15</sup>;

Сейерс 2004<sup>16</sup>; Салливан 2009<sup>17</sup>; Уильямс 2006<sup>18</sup>). Сравнение Биона и Юнга дает альтернативу Фрейдовскому видению психоанализа.

Далее, я покажу, что определенные центральные идеи у Биона и Юнга имеют сходство в том, что значительно отходят от метода рефлексии над личностным опытом и приверженностью к связи с более высокой истиной вне личностного опыта. Я противопоставлю их позицию и позицию Фрейда, которая полностью связана с рефлексией над личностным опытом и которая рассматривает стремление к более высокой истине как размышление о самих себе для понимания своих личных целей.

В этом отличие между Бионом и Юнгом, с одной стороны, и Фрейдом — с другой. Бюн и Юнг твердо придерживаются романтического подхода к опыту, в то время как Фрейд соединяет романтическое с классическим. Романтизм подчеркивает погружение в ощущения и непосредственный опыт, включая опыт хаоса и душевного расстройства. Классицизм подчеркивает важность рациональной рефлексии, порядка и контроля. Точнее говоря, Бюн и Юнг поддерживают аспект романтического, которое Бакан<sup>19</sup> назвал коллективным (communal) в отличие от индивидуального (agentic), тогда как Фрейд соединяет коллективное (communal) с индивидуальным (agentic). «Индивидуальность (agency) проявляется в форме самозащиты, в отстаивании своих притязаний, саморасширении; коллективное (общее) проявляет себя в смысле бытия наряду с другими организмами. Индивидуальность (Agency) проявляет себя в создании раздельности, коллективное (communal) — в отсутствии разделений»<sup>20</sup>.

Бах<sup>21</sup> сформулировал психологическое понимание значения этих двух путей бытия (при этом неважно, как они называются — как индивидуальность/коллективность, классицизм /романтизм или Аполлоно/Дионисийскими), показав, что они происходят из фундаментальных само-состояний, которые начинаются в самом раннем детстве и продолжают на протяжении всей жизни: субъективное самосознание (романтическое, коллективное) и объективное самосознание (классическое, индивидуальное). В субъективном самосознании

<sup>1</sup> Brown, L.J. (2009). Bion's ego psychology: Implications for an intersubjective view of psychic structure. *Psychoanalytic Quarterly* 78:27-55.

<sup>2</sup> Ferro, A. (2002). Superego transformations through the analyst's capacity for reverie. *Psychoanalytic Quarterly* 71:477-501.

<sup>3</sup> Ferro, A. (2003). Marcella: The transition from explosive sensoriality to the ability to think. *Psychoanalytic Quarterly* 72:183-200.

<sup>4</sup> Ferro, A. (2005). Which reality in the psychoanalytic session? *Psychoanalytic Quarterly* 74:421-442.

<sup>5</sup> Ferro, A. (2006). Trauma, reverie, and the field. *Psychoanalytic Quarterly* 75:1045-1056.

<sup>6</sup> Ferro, A., & Basile, R. (2004). The psychoanalyst as individual: Self-analysis and gradients of functioning. *Psychoanalytic Quarterly* 73:659-682.

<sup>7</sup> Ivey, G. (2010). Plying the steel: A reconsideration of surgical metaphor in psychoanalysis. *Journal of American Association* 58:59-82.

<sup>8</sup> Lombardi, R. (2008). Time, music, and reverie. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 56:1191-1211.

<sup>9</sup> Potik, D. (2010). Possessive objects and paralyzing moods. *Psychoanalytic Quarterly* 79:687-715.

<sup>10</sup> Shields, W. (2009). Imaginative literature and Bion's intersubjective theory of thinking. *Psychoanalytic Quarterly* 78:559-586.

<sup>11</sup> Stevens, V (2010). Bion, Klein, and Freud. In *When Theories Touch*, ed. S.J. Ellman. London: Karnac Books, pp. 521-540.

<sup>12</sup> Culbert-koehn, J. (2009). Classical Jung meets Klein and Bion. *Psychoanalytic Dialogues* 10:443-455.

<sup>13</sup> Dehing, J. (1994). Containment — an archetype? Meaning of madness in Jung and Bion. *Journal of Analytical Psychology* 39:419-461.

<sup>14</sup> Godsil, G. (2005). Reflections on death and mourning in relation to Dickens' novel *Our Mutual Friend*. *Journal of Analytical Psychology* 50:469-481.

<sup>15</sup> Horne, M., sowa, A., & isenman, D. (2000). Philosophical assumptions in Freud, Jung, and Bion: Questions of causality. *Journal of Analytical Psychology* 45:109-121.

<sup>16</sup> Sayers, J. (2004). Transforming at-one-ment: Speilrein, Jung, Bion. *Psychoanalysis & History* 6:37-55.

<sup>17</sup> Sullivan, B.S. (2009). *The Mystery of Analytical Work: Weavings from Jung and Bion*. London: Routledge.

<sup>18</sup> Williams, S. (2006). *Analytic intuition: A meeting place for Jung and Bion*.

<sup>19</sup> Bakan, D. (1966). *The Duality of Human Existence: Isolation and Communion in Western Man*. Boston: Beacon Press.

<sup>20</sup> Ibid. P. 15.

<sup>21</sup> Bach, S. (1998). Two ways of being. *Psychoanalytic Dialogues* 8:657-673.

человек погружен в непосредственный опыт и чувствует себя центром вселенной; это состояние изначально представляет собой один из видов слияний со сберегающим объектом. В объективном самосознании человек видит себя как бы извне; как одна личность среди многих; это состояние имеет предшественников со времени рождения, однако впервые может быть четко показано на втором году, когда ребенок, начинающий ходить, узнает себя в зеркале. Бах описал, каким образом эффективное и удовлетворяющее функционирование во всех возрастах требует способности гибко двигаться назад и вперед между этими двумя путями бытия и как многие типы онтологии происходят из трудности осуществления такого движения за счет перераспределения в один путь за счет другого.

В мое намерение не входит выяснение, чей подход более истинен — Фрейда, Биона или Юнга, так как такой подход закончился бы диалогом с провокационными аргументами о том, чья истина выше и каков тип истины, что представляется неразрешимым в сегодняшнем постмодернистском климате. Мое намерение — сделать яснее лишь то, что человек выбирает, когда он предпочитает проект Биона, Юнга или Фрейда.

Я ограничу свое обсуждение работ Биона и Юнга темами, которые не могут быть интегрированы с мыслью Фрейда без изменения либо первого, либо последнего. Это означает, что я буду оставлять в стороне многие из идей Биона и Юнга, которые были или легко могли бы быть включены в разряд взглядов Фрейда. Неполный перечень того, что внес Блон в теорию психоанализа, включает работы о рабочих группах и группах, принимающих на себя ответственность, об атаках на связи, о бета-элементах и альфа-функционировании, расширении концепций депрессивных и параноидно-шизоидных позиций для представления общих процессов символизации и де-символизации, о мечтательности, сдерживании и многочисленные блестящие клинические наблюдения, описанные во многих его работах. Неполный круг проблем, которые Юнг рассматривает своих работах, включает также признание значения не западного типа мышления, развития во взрослом состоянии, важной роли матери, клинический потенциал искусства и психологические типы — не особые типы, с которыми Юнг работал, но общая идея раннего распознавания характеров.

Точно также, я не буду специально рассматривать то, что представляется наиболее важным для тех, кто считает себя сторонниками Биона или Юнга. Например, О'Шогнесси<sup>22</sup> рассматривает работу Биона по

«О» бесполезной, а Стивенс<sup>23</sup> упоминает о ней только кратко. Последователи Юнга по меньшей мере также разнообразны, как и последователи Фрейда — начиная с Мишеля Фордхэма, который потратил свою карьеру на диалоги со сторонниками Фрейда, и особенно с Клейном, до Джеймса Хилмана, чья психология архетипов сделала мысль Юнга еще более юнговской, чтобы избежать критику, которую Хилман увидел в классическом мышлении Юнга. Внимательное чтение *Журнала аналитической психологии*, самого лучшего Юнгианского клинического журнала, показывает, что многие последователи Юнга озабочены темами, центральными для современных последователей Фрейда, таких как перенос, взаимоотношения и детское развитие.

Тем не менее, темы, на которых я сосредоточусь, являются важными в работах Биона и Юнга, и сами Блон и Юнг считали их центральными. Сравнение этих тем с концепцией Фрейда приводит к четкому пониманию того, как психоанализ может изменяться в континууме от классического / индивидуального до романтического / коллективного и, таким образом, подталкивает нас держаться в рамках этого континуума.

### Стиль произведений Биона

Первое из радикальных отличий взгляда Биона от точки зрения Фрейда, которое я буду обсуждать — это то, что его работы радикально не схожи с рефлексией над личностным опытом. На первый взгляд это может показаться странным — так говорить о человеке, который непосредственно описывает максимально близкое, момент за моментом, наблюдение за пациентами и который достигает оригинальных, клинически полезных формулировок. Тем не менее, Блон своим стилем подрывает рефлексию и контекстуализирует ее как часть нерационального проекта.

Стиль письма Биона хорошо известен как среди его благодарных студентов, так и критиков за его трудности. Рассмотрим комментарий Мелтцера<sup>24</sup> — который чрезвычайно высоко ценил Биона — о его работе *Трансформации*: «В данной работе никакая надежда не поддерживает нас перед лицом всевозрастающего количества математически — подобных знаков, псевдо-уравнений, за которыми следуют точки, линии, стрелки над (или они должны быть под?) словами, и не только греческие буквы, но и греческие слова. Как мы должны перенести

<sup>23</sup> Stevens, V (2010). Bion, Klein, and Freud. In *When Theories Touch*, ed. S.J. Ellman. London: Karnac Books, pp. 521-540.

<sup>24</sup> Meltzer, D. (1978). The clinical significance of the work of Bion. In *The Kleinian Development*. Perthshire: Clunie Press, pp. 270-396.

<sup>22</sup> O'SHAUGNESSY, E. (2005). Whose Bion? *International Journal of Psychoanalysis* 86:1523-1528.

такое нападение на наш разум?»<sup>25</sup>. Стиль Биона иногда рассматривают как простой раздражитель, который читатель должен принять, чтобы понять его. Но к стилю, который так доминирует над основной идеей, лучше относиться серьезно, не как к побочной, но как неотъемлемой части идей Биона.

Письмо Биона не только трудно, оно трудно в особом аспекте. Оно переполнено психотическими механизмами, которые Блон определял так: нападение на связи<sup>26</sup> и денудация смысла<sup>27</sup>. Признать эти психотические механизмы в работах Биона не означает, что его работы теряют свою ценность; так, он отмечает, что «психотические механизмы требуют, чтобы гений управлял ими в манере, адекватной продолжению роста или жизни...»<sup>28</sup> — но это делает понятным романтическую природу его работ.

В качестве первой иллюстрации, выбранной не по ее концептуальной важности, а потому что она очень просто показывает психотические механизмы в работах Биона — рассмотрим цитату, в которой Блон старается объяснить различия между ниже — функционирующим пациентом, характеризующимся бета элементами, и выше — функционирующим пациентом, способным к альфа функционированию. Послушаем, как Блон<sup>29</sup> дает имена, чтобы идентифицировать каждого пациента: «Пациент А, которого я теперь назову не толерантным пациентом так, что он имеет тогда в своем распоряжении бета элементы или ненормальные объекты, и его случай отличается в этом отношении от пациента В, которого я теперь определяю как второго пациента, который может быть толерантным и поэтому его можно назвать ... константной связью и так исследовать ее значение»<sup>30</sup> (р. 10).

В этом отрывке, Блон идентифицирует пациента, который использует бета элементы, как пациента А, и пациента, способного к альфа функционированию, как пациента В. Это — двойное нападение на связь. Блон предположил бы, что его читатели знали, что альфа — греческий эквивалент буквы «а», а бета — «b». Однако Блон связывает альфу с «b», а бету с «а». Существует традиция, и обычно это даже не замечается, когда автор дает индивидуальное имя чему-то, чтобы увеличить ясность и легкость понимания. Однако Блон

делает противоположное, отделяя имена пациентов от греческих букв, которыми они обозначены, и вместо увеличения ясности текст стал еще более трудным для понимания того, о ком он говорит.

Теперь рассмотрим известное использование Бином заглавных букв<sup>31</sup> для обозначения центральных понятий (например, «К» для обозначения знания (knowing), L — для любви (loving), Н -для ненависти (hating)). Общеизвестная цель Биона состоит в том, чтобы создать таким образом “ненасыщенные символы” — символы, свободные от существующих ранее ассоциаций и принятых значений, так, чтобы истинное значение символа могло быть выработано его использованием по мере нашего продвижения вперед. К, например, предназначается, чтобы указать на нечто как на знание, но не связанное ни с одной из ассоциаций, которые мы уже построили для этого слова. Блон осознанно использует психотические механизмы нападений на связи и денудацию смысла.

И эффект должен создаваться колебанием между психотическими и непсихотическими механизмами в самом читателе — в терминах Биона процесс — PS<--> D. «К» одновременно указывает направление к знанию, потому что это иронически представляет слово, используя его первую букву, а фактически оно далеко от знания, потому что явно опускается остальная часть слова. Что должен сделать читатель? Блон сам достаточно часто должен напоминать нам и себе обычные слова, скрывающиеся его символами: «В деятельности К, которой я занимаюсь, а именно, в знании...»<sup>32</sup>. Но тогда также необходимо напомнить себе, что Блон говорит нам, что надо нападать и снимать эти значения, которые были только что найдены.

Блон делает что-то подобное таким способом, с помощью которого он использует слово *вершины*. Обычные ассоциации и значения, уместные при использовании этим словом, Блон меняет на наше понимание термина *точка зрения*. Блон заявляет, что он использует *вершину*, а не *точку зрения*, потому что он хочет иметь термин, который избегает визуальной метафоры, говоря об ориентациях, для которых такая метафора не пригодна, как, например, ориентации пищеварительной системы<sup>33</sup>. Все же Блон иногда напоминает нам, что *вершины* являются *точками зрения*<sup>34</sup>. Основная идея — нечто вроде «забудь, но помни».

<sup>31</sup> Bion, W.R. (1962). Learning from Experience. London: Heinemann.

<sup>32</sup> Ibid. P.50.

<sup>33</sup> Bion, W.R. (1965). Transformations. London: Heinemann. P.91.

<sup>34</sup> Ibid. pp. 66, 67, 145

<sup>25</sup> Ibid. P.341.

<sup>26</sup> Bion, W.R. (1959). Attacks on linking. International Journal of Psychoanalysis 40:308-315.

<sup>27</sup> Bion, W.R. (1965). Transformations. London: Heinemann.

<sup>28</sup> Bion, W.R. (1970). Attention and Interpretation. London: Tavistock. P.63

<sup>29</sup> Bion, W.R. (1970). Attention and Interpretation. London: Tavistock.

<sup>30</sup> Ibid. P.10.

Сетка Биона<sup>35</sup> — массиванное нападение на связь, массиванная денудация смысла. Ее горизонтальная ось (колонки) представляет место, куда можно поместить определенный тип мышления. Вертикальная ось (ряды) представляет генетически последовательно более сложные формы мышления. Блон выдвигает свою сетку для классификации фундаментальных элементов психоанализа; и, действительно, общепринятая цель сетки состоит в том, чтобы организовать и упростить сложный набор идей, данных, и т.д.

Но сразу же, по мере того, как человек смотрит на сетку, он «сорван с якоря» обычным способом Биона. Сначала мы видим другую версию путаницы между А/В и альфой/бетой, которую я описал выше, но теперь это заметно и в сетке: ряд А представляет бета элементы; ряд В представляет алфа функционирование. Мы тогда видим, что, тогда как колонки 1 и 3-6, называют обычными английскими словами (полученными главным образом из 1911, Freud<sup>36</sup>) — такими как Точные Гипотезы, Примечание, Внимание, и так далее — колонку 2 называют греческой буквой psi. Колонка 2 представляет мышление, используемое для того, чтобы отрицать беспокойство, например, интерпретирующий аналитик должен сделать его видимым для себя и пациента, чтобы он понимал то, что происходит<sup>37</sup>. Это — важная и сложная концепция, но, конечно, можно было найти подходящее английское слово такое как Защита, Отрицание, или Опровержение. Почему одна эта колонка не должна использовать английское слово? «Psi» часто используется иронически, чтобы представить «психологию» или «разум»; Блон подразумевает, что отрицание является более психологическим, чем любая другая форма мысли? Я не предполагаю, что моя линия исследования здесь получит завершение; я просто выдвинул эти положения, чтобы показать, что сетка, как способ организовывать и синтезировать мысли, на деле разрушает это обычное ожидание.

Использование Бином сетки является даже еще более разрушительным. Как только он описал сетку, он делает следующее утверждение: «Необходимо отметить, что в генетической схеме [вертикальная ось] о всех рядах В-Н включительно можно сказать, что они содержат ненасыщенные элементы, которые ждут реализацию прежде, чем они могут быть «удовлетворены» и станут доступными для дальнейшего использования

как пред-концепции»<sup>38</sup>. Пред-концепции для Биона «соответствует состоянию ожидания. Это — состояние ума, приспособленное для того, чтобы получить ограниченный диапазон явлений»<sup>39</sup>, и поэтому не полностью свободно от смысла («ненасыщенно»); Блон говорит здесь, что ряды В-Н, если и только если они наполнены связью с действительностью, становятся готовыми служить пред-концепциями. Является или не является эта идея точной психологически и клинически (я думаю, что, если бы мы потратили время, чтобы полностью рассмотреть это утверждение, мы бы увидели, что это так), она разрушительна для сетки, доводя ее до самоуничтожения, потому что ряд D — фактически является пред-концепцией. Таким образом, цитата, с которой я начал параграф, говорит, что пред — концепции не являются пред-концепциями до тех пор, пока они не насыщаются реализацией, и что мысли, и более простые и более продвинутые, чем пре — концепции на оси, связанной с развитием, также менее развиты чем пред-концепции. Какого же рода эта сетка?

Использование Бином сетки в других местах также изобилует осложнениями. Повторю: он может описывать или может не описывать психологически и клинически полезные идеи, но демонстрация этих идей в сетке — нападение на обычно связываемые идеи, которые сетка упростит и поможет понять.

Цитата Мелтцера, приведенная выше, выражающая отчаяние по поводу того, как стиль Биона травмирует разум, является реакцией на использование Бином математики. Блон высоко ценит математику (наиболее развитая форма мышления в его сетке, ряд Н, — алгебраическое исчисление) и пробует использовать математику, чтобы обеспечить элементарные описания психологических событий, которые могут быть поняты всеми. Но в результате, как заявил Мелтцер, — «знаки, подобные математическим — это псевдо-уравнения». Самый содержательный пример, который я могу найти, это тот, когда Блон заявляет, что «термин «переменная» может описать что-то, чему в данном дискурсе дают постоянное значение...»<sup>40</sup>. Ну, нет, этого не может — переменная — это переменная, потому что она не константа, а константа — это константа, потому что не является переменной. Переменная может быть константой, только если, как Шалтай-болтай, мы решаем, что слова означают то, что мы хотим. Но фактически, сам Блон говорит, что «... область математики, которой я интересуюсь, — это «Dodgsonian» или «Алиса в Зазеркалье»<sup>41</sup>.

<sup>35</sup> Bion, W.R. (1963). Elements of Psychoanalysis. London: Heinemann.

<sup>36</sup> Freud, S. (1911). Formulations on the two principles of mental functioning. Standard Edition 12:218-226.

<sup>37</sup> Bion, W.R. (1963). Elements of Psychoanalysis. London: Heinemann. P.18.

<sup>38</sup> Ibid. P.25

<sup>39</sup> Ibid. P. 23.

<sup>40</sup> Bion, W.R. (1965). Transformations. London: Heinemann.P45.

<sup>41</sup> Ibid. P.153.

Работы Биона, которые вроде бы посвящены психозу, на более глубоком уровне являются стимулом к психозу. Не предупредив читателя о том, что может случиться, Блон погружает его в опыт, который он якобы описывает: чтобы читать Биона, нужно быть психотическим. Это — сущность романтического в противоположность классическому подходу к жизни: важным является то, человек должен чувствовать, испытывать, быть безумным, а не понимать безумие. Повторюсь: осознать, что работы Биона являются безумными, не означает, что они не имеют ценности или смысла, что их ценность и смысл — романтические.

Особенность стиля Биона может быть отчетливо видна в его цитировании Китса об «отрицательной способности»<sup>42</sup>. Как заявляет Блон, Китс определил эту идею в письме к его брату 21 декабря 1817 г.: «Отрицательная Способность — это когда человек способен быть в сомнениях, тайнах, колебаниях, но без всякого раздражения после факта и причины».

По описанию, отрицательная способность кажется идентичной господствующему психологическому понятию терпимости к двусмысленности. Терпимость к двусмысленности — способность принять, или даже полюбить проблемы или ситуации, где нет никакого ясного, определенного, структурированного решения или понимания. Понятие относит нас, например, к работе Адорно (в соавторстве) «Авторитарная личность»<sup>43</sup>, где ее противоположность, нетерпимость двусмысленности была описана как особенность авторитаризма. Понятие было признано особенно полезным в психологии управления и было связано с творческим потенциалом и организаторской эффективностью.

Итак, почему Блон использует термин Китса, а не термин из психологии? Различие между «отрицательной способностью» и «терпимостью к двусмысленности» является стилистическим. «Терпимость к двусмысленности» является описательным названием. «Отрицательная способность» поэтически вызывает настроение или эмоцию в дополнение к обозначению явления. «Отрицательная способность» является почти оксюморонами, так как «способность» обычно означает положительное качество, но эта коннотация уничтожается «отрицательным» предшествованием — легко увидеть, почему это привлекает Биона, так как это стилистически настолько подобно его общей манере использования символов (L, H, K, и т.д.), которые предназначены, что-

бы уничтожить их собственное значение. Кроме того, определение Китса с его «тайнами» и «областью раздражения» просто красиво. Блон, после Китса, пробует создать опыт отрицательной способности в тот самый момент, когда он его называет.

Я заканчиваю этот раздел о стиле Биона рассмотрением яркой статьи Брауна<sup>44</sup>, которая специально предназначена, чтобы представить работы Биона в соответствии с событиями в американской Эго психологии. Описывая характер работ Биона, Браун неосторожно выдвигает на первый план особенности стиля Биона для того, чтобы подчеркнуть значение Биона. То, что Браун предлагает читателю — это интересная статья, которую легко понять, потому что в содержании она не очень сильно отличается от других точек зрения в современной трактовке идей Фрейда его последователями. В проблеме, которую обсуждает Браун, Блон легко объединен с Фрейдом; только Блон фундаментально отличается по своему стилю.

### Концепция O

Второе радикальное отличие Биона от Фрейда — это его концепция O<sup>45</sup>. O — содержание, которое выражает ту же самую позицию, как и стиль работ Биона. Если стиль Биона поднимает опыт над рефлексией, то понятие O может только быть испытано, оно никогда не было познано (или любимо, или ненавидимо) — поэтому с O сообщение дублирует средство передачи сообщения. Блон достигает апогея поиска инвариантов, которые приняли более раннюю форму в его сетке, его математике и в его поиске элементов: как он скажет в его последних работах, O является Одной правдой, окончательной правдой. Таким образом, понятие O фундаментально противостоит Фрейдистскому понятию психической действительности, которая принимает много изменяющихся форм в каждом человеке и которая отличается от человека к человеку. Блон формулирует понятие O путем помещения его вне Фрейдистского вопроса, а именно: «Что является в истории человека и его текущей жизни тем, что принуждает его находить специфический способ испытать O как нечто, имеющее большое значение именно сейчас? С O Блон создал категорию, которая не может быть исследована в терминах психической реальности.

<sup>42</sup> Bion, W.R. (1970). Attention and Interpretation. London: Tavistock. P. 125.

<sup>43</sup> Adorno, T.W., Frenkel-Brunswick, E., Levinson, D.J., & Sanford, R.N. (1950). The Authoritarian Personality. New York: Norton.

<sup>44</sup> Brown, L.J. (2009). Bion's ego psychology: Implications for an intersubjective view of psychic structure. *Psychoanalytic Quarterly* 78:27-55.

<sup>45</sup> Bion, W.R. (1970). Attention and Interpretation. London: Tavistock.

В первых описаниях О<sup>46</sup>, оно не имеет черт мистической исключительности, которые он позже описывает, но оно уже идеализировано, в Платоническом смысле, как существующая, как непостижимая вещь в себе. О может быть познано через трансформации, выполненные разумом человека, и О различно для различных людей, например, для пациента и для аналитика. До этого момента размышлений Бион совместим с Фрейдистскими идеями психической реальности, но его интересует начало сдвига к неизвестной реальности, которая находится за пределами психической реальности. Например, идеи Биона о том, что мысли существуют до мышления<sup>47</sup> и что истина не требует мыслителя, но существует, не будучи мыслимой<sup>48</sup>, показывают, что Бион стремится к истине, а не к душе или процессу поиска истины.

Бион<sup>49</sup> начинает сдвигать представления о значении О, которые нельзя предсказать, исходя из того, что он сказал о ней ранее, однако это полностью совместимо со стилем его работ: Бион теперь говорит нам, что О является мистическим, Избранным, богом, божественностью, о которой говорили веками. Бион не представляет в виде метафоры или пути постижения вещей — он представляет ее как четкую, определенную истину. Бион цитирует Майстера Экхарта, Канта и Сент-Джона Креста, как описавших вид той реальности, которую он предвещает. И только редкая и особая личность может достигнуть этого вида мистического опыта. Он основывает свой прежний интерес к группам, обсуждая отношения между группой обычных людей и мистиком (под которым он также подразумевает аналитика), который и пугает группу и потенциально помогает группе, потому что видит истину, которую они не могут видеть.

Это О не может соответственно быть известно (К), любимо (L) или ненавидимо (H); оно может только быть испытано. Это похоже на способ, с помощью которого стиль работ Биона заставляет читателя испытывать больше, чем просто знать его материал. Точно также после введения *Внимания и Интерпретации* с утверждением общего недоверия к языку, поскольку язык имеет чувственное происхождение (оно связано с эго тела, циклами PS<->D, и материнской грудью), Бион

заявляет<sup>50</sup>, что О есть окончательная действительность, оно не может быть познано (К) органами чувств; им может быть только аналитик. Таким образом, О существует вне телесности и вне языка.

Это — контекст известного наставления Биона аналитику работать с «устранением памяти и желания»<sup>51</sup>. Возможно, из-за того, что фраза является броской, возможно, потому что это кажется недостижимым, это — одна из наиболее цитируемых мыслей Биона. Она также одна из самых неправильно понятых. Люди, кажется, часто думают, что Бион убеждает нас в здравом медицинском смысле не иметь повестку дня, не застревать в том, что уже прошло, но сохранять непредвзятое мнение о любом представленном материале. Но Бион говорит нечто намного более сильное: аналитик не должен стараться знать или желать ничего из того, что ему представляет пациент, аналитик должен элиминировать состояние знания или желания, он должен только Быть.

И, действительно, Байрон полагает, что опыт О — верная цель анализа. Чувственное желание (которое, вместе с конфликтами, порождаемыми им, является одним из главных интересов Фрейдистского мышления) не помогает анализу<sup>52</sup>. Анализ ищет бога<sup>53</sup>. Даже если читатель воспринимает сказанное как гиперболы, которые не отражают типичную мысль Биона, или как яркие метафоры, или как другую форму дизъюнктивного выражения, которое не будет понято буквально, они остаются утверждениями, которые и создают романтический опыт.

О, в отличие от других буквенных символов Биона, не был выбран, потому что это — первая буква от некоего связанного по смыслу слова. Мы обсудили выше, как Бион обычно выбирает в качестве символа первую букву, например, К для Knowing (Знать) — и, делая так, он одновременно указывает ход вперед и назад от обычных значений, связанных со словом. С символом О Бион не указывает «к» или «от» — ни от какого обычного значения. Один результат этого — открытый горизонт значения, где читатель может принять любое содержание, которое имеет смысл. Блендону<sup>54</sup>, например, полагает, что О символизирует и ноль, и женские гениталии. Такие предположения, правдоподобные или нет, могли продолжаться бесконечно. Более того, придумывая символ, который не выводится ни от какого слова, Бион снова находит нечто, сходное по содержа-

<sup>46</sup> Bion, W.R. (1965). Transformations. London: Heinemann. P.12.

<sup>47</sup> Bion, W.R. (1962). Learning from Experience. London: Heinemann. P. 83.

<sup>48</sup> Bion, W.R. (1970). Attention and Interpretation. London: Tavistock. P. 103.

<sup>49</sup> Bion, W.R. (1965). Transformations. London: Heinemann. P. 138.

<sup>50</sup> Bion, W.R. (1970). Attention and Interpretation. London: Tavistock. P.26.

<sup>51</sup> Ibid. pp. 68, 30-34.

<sup>52</sup> Ibid. P. 120.

<sup>53</sup> Ibid. P. 129.

<sup>54</sup> Bleandonu, G. (1994). Wilfred Bion: His Life and Works 1897-1979. New York: Other Press.

нию со стилем — он стилистически представляет, что О отделяется от чувственного и от языка. Совместимо с предостережением Биона быть без памяти и желания, и то, что О не может быть известно, любимо, или ненавидимо, оно также совместимо с некоторыми ветвями мистики, этот символ для него не означает ничего.

### Юнг: несексуальное либидо

Сравнительному анализу концепций Юнга и Фрейда по данной проблеме мешает миф, распространяемый последователями обоих психоаналитиков, о том, что Юнг начинал свое творчество как фрейдист, но что впоследствии резко изменил свои взгляды. Однако Элленбергер<sup>55</sup> и Шамдасани<sup>56</sup> настойчиво повторяют, что в своей основе концепция Юнга изначально отличалась от идей Фрейда и впоследствии лишь временно совпадала с фрейдовскими. Позднее Юнг четко формулирует свою собственную теорию. Многие современные клиницисты-юнгианцы фактически гораздо ближе в своих взглядах к Фрейду, чем в свое время был Юнг<sup>57</sup>. Основная ориентация Юнга была более романтической<sup>58</sup> и более религиозной, чем у Фрейда. В сравнении с Фрейдом Юнг был более склонен применять погружение в процессе опыта, а не рефлексировать по его поводу.

В первых письмах Юнга к Фрейду<sup>59</sup> он высказывал некоторые сомнения по поводу сексуальной теории Фрейда. В ответном письме Фрейд предлагал пренебречь различием в их взглядах в надежде, что со временем оно исчезнет, но этого не произошло. Некоторое время они не обращали внимания на свои разногласия, продолжая сотрудничать. Но это сотрудничество завершилось в связи с выходом книги Юнга «Символы трансформации»<sup>60</sup>, которая рассматривается как «декларация независимости» Юнга от Фрейда. В своей книге Юнг открыто заявляет, что Фрейд ошибается,

рассматривая либидо лишь как сексуальную энергию; по мнению Юнга, либидо следует понимать как общую несексуальную психическую энергию.

Конечно, многие психоаналитики сегодня полностью отказываются рассматривать сексуальность как влечение, считая, что сексуальность — это лишь способ выражения проблем в межличностных отношениях. Блон, как я уже упоминал, вообще отвергал идею о том, что душа (psyche) находится в теле. В своем известном заявлении Фейрбейрн<sup>61</sup> утверждал, что человек — это существо, ищущее предмет, а не наслаждение, интерперсоналисты и реляционисты также демонстративно отказываются от теории сексуального влечения. Следует ли из этого, что Юнг в своих взглядах оказался ближе к позиции современных психоаналитиков, чем Фрейд? Если бы аргументы в пользу теории о сексуальности оказались несостоятельными, мог бы Юнг объединиться с Фрейдом, в том случае, если последний отказался бы от идеи сексуального влечения? Подобное допущение ведет к эклектизму в подходе к проблеме. Оно также наводит на мысль о том, что разрыв Фрейда и Юнга был результатом их личных проблем, глубокого непонимания друг друга, а не их теоретических разногласий. Но такой вывод был бы несправедливым как в отношении Фрейда, так и в отношении Юнга. Между ними действительно существовали разногласия, и их отношения строились на хрупкой основе идеализации — Фрейд искал продолжателя своих идей, Юнг — отца-учителя. Но они оба были гениями, они оба понимали, что именно каждый из них стремился делать, и имели ясное понимание того, что их теории радикально отличаются друг от друга. Чтобы окончательно понять эту разницу, необходимо вспомнить, что концепция либидо у Фрейда означала не просто секс, а нечто большее. Главное в его концепции либидо заключалось в идее о детской сексуальности. С точки зрения Фрейда, любой вид инстинкта имеет свой объект. Заменяя сексуальное либидо на обще-психическое, Юнг сводил к минимуму значение объектных отношений как в детстве, так и во взрослом состоянии.

Естественно, Юнг мог бы логически доказать значение детских объектных отношений, исключая их сексуальный характер, но он этого не сделал. Он был твердо убежден, что теория детской сексуальности ошибочна, что детский опыт, не раскрытый психоанализом, обретает свою видимую значимость в той мере, в какой проблемы взрослого проектируются из его прошлого<sup>62</sup>.

<sup>55</sup> Ellenberger, H.R. (1970). *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. New York: Basic Books.

<sup>56</sup> Shamdasani, S. (2004). *Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Ellenberger, H.R. (1970). *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. New York: Basic Books.

<sup>59</sup> McGuiRE, W, ED. (1974). *The Freud/Jung Letters: The Correspondence between Sigmund Freud and C.G. Jung*. Princeton: Princeton University Press.

<sup>60</sup> Jung, C.G. (1911). *Symbols of transformation*. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 5. Princeton: Princeton University Press, 1977.

<sup>61</sup> Fairbairn, W.R.D. (1963). *Synopsis of an object-relations theory of the personality*. *International Journal of Psychoanalysis* 44:224-225.

<sup>62</sup> Jung, C.G. (1916). *Psychoanalysis and neurosis*. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 4, pp. 243-251. Princeton: Princeton University Press, 1961.

Юнг был убежден, что память и фантазии детства демонстрируют не объектные отношения, а связь с архетипами коллективного бессознательного. Например, ранние воспоминания о материнской заботе относятся к фантазиям, связанным с материнским архетипом, а не с реальным опытом отношений с матерью<sup>63</sup>. Мотивы детского поведения связывались у Юнга с детскими архетипами, а не с реальным опытом детства<sup>64</sup>.

И даже в тех случаях, когда Юнг отвергал детские объектные отношения, он мог бы признать значение объектных отношений взрослых, исключая сексуальный аспект, но он этого не делала. Это особенно четко проявляется в его подходе к фантазиям и снам. Личный переменчивый ряд видений Юнга (о чем он написал в 1961 г., а более подробно в своей «Красной книге», вышедшей в 2009 г.) охватывает типы людей, которые с точки зрения Фрейда или с позиции объектных отношений, умоляют о том, чтобы их поняли — частично это и образ Фрейда, с которым у Юнга произошел крайне тяжелый разрыв, и образ Сабины Шпильрейн, в которую Юнг был влюблен (см., например, Бергман 1997<sup>65</sup>; Гедо 1981<sup>66</sup>; Керр 1993<sup>67</sup>; Шлохвер 1981<sup>68</sup>). Сама концепция Юнга об anima могла быть частично отражением и производным от его чувств к Шпильрейн<sup>69</sup>. Юнг описывает те времена и свои чувства, когда у него появлялись эти видения, словно он находился на вершине успеха и счастья (2009, стр. 232)<sup>70</sup>, что с точки зрения психологической перспективы личности можно было рассматривать как некое завуалированное переживание его разрыва с Фрейдом. Но Юнг не обращал внимания на эти отношения — личностные или объектные. Он полностью погружается в расшифровку архетипических смыслов фантазий.

То же самое можно сказать и о снах. Хотя Юнг не придавал особого значения сознательным объектным

отношениям при объяснении снов — поскольку считал, сны это способ, с помощью которого бессознательное компенсирует преувеличенные сознательные атитюды<sup>71</sup> — бессознательные объектные отношения вообще не рассматриваются, а компенсация бессознательного считается не исполнением желаний, а реально существующим фактом<sup>72</sup>. В качестве примера рассмотрим, как Юнг анализирует<sup>73</sup> сон семнадцатилетней девушки:

«Я пришла домой поздно вечером. В доме было так тихо, словно все вымерло. Дверь в мою комнату была приоткрыта, и я увидела, что моя мама висит на люстре и качается от холодного ветра, который дует из открытых окон».

Юнг интерпретирует этот сон следующим образом: «Мать» — это архетип, он символизирует родные места, природу, матку, вегетативную функцию. Он также означает наше бессознательное, нашу природную инстинктивную жизнь... тело... — оно, таким образом, является психологическим основанием сознания... Все это — не личное приобретение 17-летней девушки; это особенность коллективного наследия... Если рассматривать сон с этой точки зрения, его интерпретация будет таковой: бессознательная жизнь сама себя разрушает<sup>74</sup>.

Юнг считал, что символ матери является исключительно аспектом коллективного духа и тем, что происходит с духом — он не рассматривается как объект — как реальная мать — ни внешне, ни внутренне. Говоря точнее, Юнг считает сны отражением неких аспектов духа, но не рассматривает их как проявление интернализированных объектов или как объект-отношения. При анализе снов Юнг не берет во внимание никакие личностные отношения — ни в настоящем, ни в прошлом.

### Архетипы

Фрейд и Юнга одинаково интересовали мифы, и этот обоюдный интерес к мифам стимулировал их творчество — Фрейд пишет работу «Тотем и табу»<sup>75</sup>, Юнг в 1911 г. публикует книгу «Символы трансформации». Универсальность мифологических мотивов, а также случаи, когда разные люди видят одинаковые сны, приводят Юнг к формулированию концепции архетипов. Отдельные аспекты этой концепции весьма схожи с

<sup>63</sup> Jung, C.G. (1938a). Psychological aspects of the mother archetype. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 9, Part 1, pp. 75-110. Princeton: Princeton University Press, 1981.

<sup>64</sup> Jung, C.G. (1940). The psychology of the child archetype. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 9, Part 1, pp. 151-181. Princeton: Princeton University Press, 1981.

<sup>65</sup> Bergmann, M. (1997). The historical roots of psychoanalytic orthodoxy. *International Journal of Psychoanalysis* 78:69-86.

<sup>66</sup> Gedo, J.E. (1981). The air trembles, for demi-gods draw near. *American Imago* 38:61-80.

<sup>67</sup> Kerr, J. (1993). *A Most Dangerous Method*. New York: Vintage Books.

<sup>68</sup> Slochower, H. (1981). Freud as Yahweh in Jung's "Answer to Job." *American Imago* 38:3-39.

<sup>69</sup> Kerr, J. (1993). *A Most Dangerous Method*. New York: Vintage Books.

<sup>70</sup> Jung, C.G. (2009). *The Red Book*. New York: Norton.

<sup>71</sup> Jung, C.G. (1934c). The practical use of dream analysis. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 16, pp. 133-161. Princeton: Princeton University Press, 1966.

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> Ibid. P. 186-187.

<sup>75</sup> Freud, S. (1912-1913). *Totem and taboo*. Standard Edition 13:1-161.

идеями Фрейда, что скрывает, по существу, радикальное отличие их теорий. Сходство, например, проявляется в том, что Юнг описывает архетип как аспект инстинкта и как наследуемую память о родовом опыте — также как в концепции Фрейда-Ламарка Эдипов комплекс рождается из памяти первобытных племен. Основная же идея о том, что мифы могут быть универсальными и могут проникать в индивидуальные сны, была сформулирована Фрейдом в его концепции Эдипова комплекса.

Однако эти сходства скрывают тот факт, что значение юнгеанской концепции об архетипах противоречит с фрейдовским проектом о личностном понимании. Архетипы — это содержание коллективного бессознательного, а возникновение и существование коллективного бессознательного не зависит от личного опыта. Коллективное бессознательное может взаимодействовать со всей психикой в соответствии с принципом компенсации — если в жизни личности некоторые аспекты бытия слишком усиливаются, то коллективное бессознательное вмешивается и усиливает противоположную сторону бытия личности. Но подобная компенсация будет результатом действия не самой личности в виде его адаптивных усилий, желаний или способов защиты, а от отдельного источника психической энергии.

Бессознательную память Юнг относит к той области, которую он считает «фрейдовским бессознательным» — то, что Фрейд называет личностным бессознательным. Юнг не игнорирует это, однако считает его менее значительным, чем более глубокое коллективное бессознательное. Фактически при описании личностного бессознательного он заметно дистанцируется от самой этой идеи как от чего-то низменного<sup>76,77</sup>, неприятного<sup>78</sup> или чудовищного<sup>79</sup>.

Для Юнга было важно утвердить мысль о том, что коллективное бессознательное есть не просто продукт фантазии либо актерский трюк, а что коллективное бессознательное — явление в определенном смысле объективно

существующее. Он описывает случай<sup>80,81</sup>, когда был сильно напуган видением крушения мира после того, как порвал отношения с Фрейдом. Тогда он подумал, что у него был приступ психоза. Начало первой мировой войны приводит его к мысли, что его видение оказалось как бы воздействием того самого духа или энергии, которые являются причиной всех событий в мире — и которые впоследствии он назовет коллективным бессознательным, по его убеждению, объективно существующим. Юнг делает вывод о том, что это были не его предчувствия войны и не фантазии, что объективно существующие видения являются непосредственным проявлением того самого волнения коллективного бессознательного, которое привело к войне.

Юнга беспокоили намеки коллег и собственные сомнения относительно того, что его опыты в сфере активного воображения являются искусственными. Но если они искусственны, то это означает, что он сам создал эти видения. Однако с гордостью и облегчением он находит способ доказать, что фантазии объективно существуют. Коллективное бессознательное является спонтанным и естественным, а не случайным продуктом фантазии<sup>82,83</sup>.

Окончательный вывод, сделанный на основе именно такого метода понимания архетипов, таков: архетипы — это независимый источник энергии, они возникают и существуют независимо от личного опыта и фантазии, архетипы спонтанны и объективны и неотличимы от богов. Фрейд и Юнг одинаково считали, что боги созданы проекциями духа (psyche). Но если Фрейд считал, что боги — это проекция желаний и страхов, накопленных человеком в течение жизни, то Юнг был убежден, что боги — это сверхличностная сила, не связанная с личным опытом, а исходящая из духа (psyche). Проекция внешнего бога у Юнга фактически просто меняет его местоположение, но не качество, в самом деле, Юнг<sup>84,85,86,87</sup> описывает архетипы и

<sup>76</sup> Jung, C.G. (1938b). Psychology and religion: West and east. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 11, pp. 3-105. Princeton: Princeton University Press, 1975.

<sup>77</sup> Jung, C.G. (1951). Aion: Researches into the phenomenology of the self. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 9, Part II. Princeton: Princeton University Press, 1969.

<sup>78</sup> Jung, C.G. (1934b). The development of the personality. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 17, pp. 165-186. Princeton: Princeton University Press, 1981.

<sup>79</sup> Jung, C.G. (1934c). The practical use of dream analysis. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 16, pp. 133-161. Princeton: Princeton University Press, 1966.

<sup>80</sup> Jung, C.G. (1961). *Memories, Dreams, Reflections*. New York: Random House.

<sup>81</sup> Jung, C.G. (2009). *The Red Book*. New York: Norton.

<sup>82</sup> Jung, C.G. (1961). *Memories, Dreams, Reflections*. New York: Random House.

<sup>83</sup> Jung, C.G. (2009). *The Red Book*. New York: Norton.

<sup>84</sup> Jung, C.G. (1917). On the psychology of the unconscious. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 7, pp. 1-119. Princeton: Princeton University Press, 1972.

<sup>85</sup> Jung, C.G. (1934a). Archetypes of the collective unconscious. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 9, Part I, pp. 3-41. Princeton: Princeton University Press, 1981.

<sup>86</sup> Jung, C.G. (1938b). Psychology and religion: West and east. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 11, pp. 3-105. Princeton: Princeton University Press, 1975.

<sup>87</sup> Jung, C.G. (1944). Psychology and alchemy. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 12. Princeton: Princeton University Press, 1980.

коллективное бессознательное как сущности, не отличимые от богов, такие же таинственные и священные.

Конечно, понимание человеческого опыта весьма сложно. Основной психологический метод Фрейда — его стремление понять мысли и чувства человека через его личностный опыт, его желания и страхи, способы самозащиты и объектные отношения (object relations). Основной метод Юнга направлен на понимание наиболее значительных мыслей и чувств человека, но в совершенно ином направлении. Например, если аналитик стремится понять архетипический сон человека через личностный опыт, желания, стремление к самозащите, то он делает ошибку, поскольку сам архетипический образ, по убеждению Юнга, невозможно понять при помощи личного опыта, хотя архетип может появиться, чтобы компенсировать некоторые стороны личностного опыта. Мы видели это на примере того, как Юнг интерпретировал сон, описанный выше, в котором символ матери объяснялся как архетип и как состояние подсознания без всякого учета связи с внешними или внутренними объектами.

В отличие от фрейдовского анализа универсального методолого-фантазийного материала с использованием наблюдения, размышления и суммирования изучаемых образов с целью понять и личностные смыслы и те силы, которые приводят к созданию этих смыслов именно у этого пациента и в конкретное время — юнговский метод заключается в стремлении зацепиться за архетипический материал в процессе «индивидуации». Индивидуация — это процесс открытия самого себя, его можно описать, например, через интеграцию личностного с космическим, интеграцию это с коллективным бессознательным, соединяя противоположности в целостность<sup>88, 89, 90, 91, 92</sup>). Архетипы схватываются при помощи активного воображения, отличающегося от свободной ассоциации, при которой вместо того, чтобы наблюдать, что происходит в процессе размышления и чувствования, внимание аналитика фокусируется на самом архетипическом образе, чтобы распознать и его и то, как этот образ может меняться. При этом рисование и описание этого образа пациентом

аналитик поощряет. Юнг объяснял это как связь и понимание послания от другого, а не как понимание образа как части себя самого.

Индивидуация, как цель анализа, осуществляется двумя путями — путем повышения значения коллективного (communal) и принижения значения индивидуального (agentic). При этом, во-первых, индивидуация недооценивает самостоятельности индивида (agentic separateness), направляя основное внимание на целостность, единение, на центр мандалы, а не на распознавание смыслов и противоречий, что было главным в основополагающих концепциях Фрейда при определении множественности причин одного и того же психического заболевания.

Во-вторых, Юнг оставляет индивидуальность пациента не проанализированным, предоставляя лечение клинике (by granting asylum) на основании личного обследования тех особенностей психики, которые он считал наиболее важными. Фрейд же постановил<sup>93</sup>, что «психоаналитический подход, естественно, не дает права направлять пациента в клинику» только на основании личного обследования аналитиком. И вид лечения, предлагаемый Юнгом, очень отличается от пропагандируемого Кохутом<sup>94</sup>, который был убежден в том, что с клинической точки зрения порой бывает достаточно эффективно не рассматривать некоторую часть аналитического материала. (Действительно, при каждом анализе заметная часть материала остается не анализируемой, и мы бываем рады, если это делается по причинам, клинически оправданным). Одно дело — сделать выбор и сознательно не изучать личностные значения определенного материала, и совершенно другое — считать, что этот материал не имеет личностного значения.

### *UNUS MUNDUS (весь мир, лат.)*

Особым достижением Юнга является признание существенной роли общественного (communal) и романтического в его концепции, утверждающей, что психическое и физическое начала не суть отдельные феномены, а что это просто разные проявления трансцендентного мира, который Юнг<sup>95</sup> назвал, пользуясь средневековым термином *Unus Mundus*. Наиболее упрощенно он выразил эту мысль в концепции син-

<sup>88</sup> Jung, C.G. (1938b). Psychology and religion: West and east. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 11, pp. 3-105. Princeton: Princeton University Press, 1975.

<sup>89</sup> Jung, C.G. (1944). Psychology and alchemy. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 12. Princeton: Princeton University Press, 1980.

<sup>90</sup> Jung, C.G. (1955). Mandalas. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 9, Part 1, pp. 387-390. Princeton: Princeton University Press, 1981.

<sup>91</sup> Jung, C.G. (1961). *Memories, Dreams, Reflections*. New York: Random House. Jung, C.G. (2009). *The Red Book*. New York: Norton.

<sup>92</sup> Jung, C.G. (2009). *The Red Book*. New York: Norton.

<sup>93</sup> Freud, S. (1916-1917) *Introductory lectures in psycho-analysis*. Standard Edition 15/16.

<sup>94</sup> Kohut, H. (1984). *How Does Analysis Cure?* Chicago: University of Chicago Press.

<sup>95</sup> Jung, C.G. (1955-1956). *Mysterium coniunctionis*. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 14. Princeton: Princeton University Press, 1977.

хроничности, то есть, беспричинно объединяющего принципа<sup>96</sup>. Синхроничность означает одновременно происходящие психические явления (идеи, чувства), содержательно связанные с физическим опытом. Любимым примером Юнга был рассказ пациента о том, как он видел во сне золотого скарабея и как похожие на него жуки, найденные в Швейцарии, вылетали из окна. Для Юнга смысл подобных событий раскрывался не самим пациентом, он рождался из реальной связи между внутренним и внешним миром. Так, архетип, который создавал символ скарабея во время сессии пациента с Юнгом, также изображал вылет жуков из окна. Эта связь беспричинна, поскольку мысль не заставляет жуков появляться, а жуки не были причиной мысли о них; наоборот, и скарабей и жуки были проявлением трансцендентального архетипа.

Хотя перед Первой мировой войной Юнг не продолжал разрабатывать указанную концепцию, он испытал значительное облегчение, когда понял, что мучившее его видение о крушении мира не было проявлением психоза, не было связано с предчувствием социальных напряжений, а оказалось проявлением тревог, по-видимому, вызываемые войной. Сходство его видений с войной было проявлением *Unus Mundus* (Весь мир). Это могло быть связано и с его уверенностью в том, что архетипы — не фантазия и не искусственные творения, а объективная реальность. Юнг настаивал на том, что личные размышления над этим явлением не столь важны в сравнении с участием в коллективном опыте.

### О стиле Юнга

Стили работ Юнга и Биона сильно отличаются. Стиль Юнга чаще, чем стиль Биона, носит традиционный характер передачи информации, а не просто является информацией. И, тем не менее, отличительной чертой ряда его работ, как и у Биона, является то, что он служит стимулированию опыта, чаще, чем анализирует или разъясняет опыт: если Юнг описывает универсальный фантазийный материал, он старается нанизывать один пример на другой, на третий (работа Юнга<sup>97</sup> 1911 г. — яркий пример такого его стиля). Широта эрудиции Юнга в этих пассажах просто потрясает, но при этом ясность поставленной цели размывается или порой её просто трудно найти среди нагроможденных примеров.

Майкл Фордхэм (цитированный в работе Хиллмана<sup>98</sup>, юнгеанец и один из его издателей, пишет о стиле Юнга с некоторой долей юмора и напоминает то, как Мельтцер комментировал стиль письма Биона. Фордхэм пишет, что у него порой складывалось впечатление, что любая ассоциативная идея, по мнению Юнга, должна непременно быть вставлена в текст; когда он пытался доказать Юнгу, что какая-нибудь сноска кажется издателю неуместной, Юнг вроде бы соглашался и говорил: «Да, я только что об этом подумал», и сноску оставлял. Хиллман<sup>99</sup> полагал, что, возможно, Юнг просто подтрунивал над Фордхэмом. Самые разные причины могли влиять на стиль его письма, и, пожалуй, лучше всего главная причина выражена Т.С.Элиотом, считающим, что поэтическое воображение может возникать только путем подавления логических связей. Шамдасани<sup>100</sup> аналогичным образом характеризовал стиль Юнга: «Он часто начинал развивать определенную идею, следуя логике воображения, но при этом логическая аргументация отсутствовала»<sup>101</sup>.

### Бион и Юнг

Проекты Биона и Юнга равным образом отличаются от проекта Фрейда, но отличаются они по-разному. Как я уже писал, Юнг не признавал значения объективных отношений — как детских, так и взрослых, а Бион наоборот — придавал им большое значение, особенно детским. Но они оба резко отрицали важность наблюдений и рефлексии по поводу личного опыта, и это их отрицание сказывалось как на стиле, так и на содержании их работ.

Работы Биона захватывают читателя и держат его в постоянном страхе перед тем, что чтение его работ может привести в состояние психоза. Юнг в своих работах так нанизывает один пример на другой, чтобы прояснить организующий момент, что читатель порой просто утопает в образах. И не случайно стили Биона и Юнга напоминают поэтические стили: они усиливают значение романтического погружения в опыт и девальвируют классическое стремление выйти за пределы опыта и рефлексии о нем.

Бион и Юнг защищают такой тип анализа, который нацелен на опытный процесс и связан с безличностной, трансцендентной реальностью. Бион уподобляет аналити-

<sup>96</sup> Jung, C.G. (1952). Synchronicity: An acausal connecting principle. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 8, pp. 417-519. Princeton: Princeton University Press, 1969.

<sup>97</sup> Jung, C.G. (1911). Symbols of transformation. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 5. Princeton: Princeton University Press, 1977.

<sup>98</sup> Hillman, J. (1977). Correspondence. *Journal of Analytical Psychology* 22:59.

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> Casement, A. (2010). Sonu Shamdasani interviewed by Ann Casement. *Journal of Analytical Psychology* 55:35-49.

<sup>101</sup> Ibid. P. 44.

ка с мистиком — и тот, и другой стремятся превратиться в О, что практически невозможно ни понять, ни полюбить, ни возненавидеть. За пределами памяти или желания анализ представляет собой опыт, просто опыт. Юнг — сторонник открытия в опыте личностного Я, психического единства, когда интегрируются эго и сверхъестественные, богоподобные архетипы. Этого можно достичь не путем разглядывания архетипы со стороны, а только опытным путем, соединяясь с ним. (Поразительно, что Бион изображает трансцендентную реальность в виде символа О, в то время как Юнг изображает личностное Я в виде круглых мандал). Таким образом, мы видим, что в проектах Биона и Юнга большое значение придается романтическому погружению в опыт и отрицается значение классического метода выхода за пределы опыта и рефлексии о нем. И что особенно характерно, они одинаково ценят коллективно-объединяющее, соединяющее, поглощающее в опыте — и в то же время, не придают значения активности личности (personal agency) и разнообразию значений как результат этой активности.

### *Фрейд и классически-романическое измерение*

«Die Stimme des Intellekts ist leise».  
(Голос интеллекта спокоен).

(Надпись на памятнике Зигмунду Фрейду в парке Вены).

Но он бы желал, чтобы мы помнили всегда,  
Чтобы были полны восторга перед ночью,  
Но не только ради чувства удивления перед ней,  
А потому, что ей нужна наша любовь.

Её прелестные существа с большими грустными глазами  
Смотрят на нас и молча умоляют нас  
Следовать за ними: Они — изгнанники, тоскующие  
о будущем.

(W.H. Auden. "In Memory of Sigmund Freud").

В отличие от Биона и Юнга Фрейд, несомненно, выше ценит классическую индивидуальность (agency). Фрейд глубоко убежден, что рефлексия по поводу личностного опыта имеет первейшее значение. Я лишь кратко проиллюстрирую это. Сравним следующее высказывание и концепции Фрейда: «Там, где был Ид, там появится и Эго» — с представлением Биона, у которого происходит мистическое слияние Эго с О, и с точкой зрения Юнга — у него Эго подчиняется Я личности; концепция Фрейда о психическом детерминизме утверждает, что каждый ментальный акт можно объяснить через

личностный смысл, или концепция об инстинктах как о биологических потребностях, требующих удовлетворения — они противостоят идее о трансцендентных сущностях, общающихся с Эго.

И все же, не приходится долго искать идеи романтического и коллективного (romantic-communal), чтобы найти их у Фрейда. Вспомним, как Фрейд учил нас не отворачиваться от безумия, а обратить на него внимание. Вспомним, как Фрейд подолгу слушал рассказы женщин со странными симптомами заболеваний, а не считал их бессмысленно страдающими и не лечил их гидротерапией. А также можно вспомнить и о том, что Фрейд рассматривал безумие и женственность нашей общей сутью, когда объяснял сны, оговорки и бисексуальность. Психоанализ действует путем пробуждения страстей<sup>102</sup>. Все мы испытываем океаническое состояние Эго в детстве, а некоторые сохраняют это свойство всю жизнь<sup>103</sup>. При этом Фрейд любил мифы, поэзию и литературу и был убежден, что все его озарения были сначала испытаны поэтами.

Итак, кто такой Фрейд? Классический, спокойный голос интеллекта? Или романтически защитник крохотных сущностей ночи?

Теория Фрейда не только привлекает наше внимание к обеим сторонам нашего бытия; она также фундаментально связывает нас с процессом интегрирования обеих сторон бытия — признать и почитать наше безумие, не будучи безумными<sup>104</sup>. Озарения, переносы и свободные ассоциации — все требуют соединения объективного и субъективного самосознания.

Когда Фрейда обвиняют в том, что он слишком отстранен от опыта, то при этом утверждают, что озарение — это холодное, объективное понимание, приходящее извне. Но фрейдовское озарение не является чисто когнитивным феноменом. Хотя в начале карьеры Фрейд теоретически продвигался от романтизма к классицизму, как могло казаться, на первый взгляд, — от гипноза через эмоциональный катарсис к озарению через свободные ассоциации — но это скорее походило на развитие его теории в сторону смешения романтического и классического. Цель катарсиса — освобождение от аффектов стресса. Но с развитием Фрейдом более совершенной техники лечения, он понял, что комплексами, скрытыми за симптомами и аффектами, не следует пренебрегать, их

<sup>102</sup> Freud, S. (1907). Delusions and dreams in Jensen's Gradiva. Standard Edition 9:7-95.

<sup>103</sup> Freud, S. (1927). Civilization and its discontents. Standard Edition 21:64-145.

<sup>104</sup> Bergmann, M. (1993). Reflections on the history of psychoanalysis. Journal of the American Psychoanalytic Association 41:929-955.

следует понять и лечить. А озарение требует эмоциональной прозорливости и знания; поэтому бесполезно просто объяснять пациенту решение аналитика, не помогая ему или ей установить связь с подсознанием; именно поэтому с комплексами следует столкнуться лицом к лицу *in vivo*, в процессе переноса, а не в процессе *in absentia*, просто путем их абстрактного описания<sup>105</sup>.

Фрейд описал свои очень сложные идеи о переносе в статьях, посвященных психоаналитической технике<sup>106</sup>. «Наблюдение за переносом — любовью»<sup>107</sup> — это статья, в которой рассматривается вопрос о том, является ли перенос — любовь действительно любовью, которая испытывалась (романтическая точка зрения) или это не-реальная любовь, которую можно хладнокровно изучать (классическая точка зрения). Фрейд убедительно аргументирует в пользу обоих мнений, но в заключение признает, что не может подтвердить ни одну из этих точек зрения. Любовь — перенос — это такая разновидность любви, которую можно и испытывать, и наблюдать. Фрейд в своей статье многократно повторяет, что любовь-перенос невозможно четко отличить от другой формы любви, и это означает, что любовь в реальном мире можно и наблюдать, и испытывать. В целом эта статья представляет собой блестящий пример толерантности к двусмысленности — или негативную способность, в которой демонстрируется фрейдовское соединение романтического и классического в процессе акта переноса.

Юнг<sup>108</sup> критикует свободную ассоциацию, как неизбежно приводящую к личностному бессознательному, в то время как активное воображение фокусируется на релевантном образе или самом символе, устанавливая таким образом связь с коллективным бессознательным. Это снова означает отказ Юнга от индивидуального (*agentic*) и классического в пользу коллективного (*communal*) и романтического. Как я писал в другой статье (Rosegrant 2005)<sup>109</sup>, свободная ассоциация, в сущности, представляет собой сложное взаимодействие между состояниями объективного (классического) и субъективного (романтического) самосознания: пациенту разрешается допускать

любые мысли в его сознание без всякой цензуры или критики (субъективное самосознание, романтическое), однако оба участника сессии знают, что все сказанное или сделанное будет исследоваться (объективное самосознание, классическое), и даже молчаливое присутствие аналитика в комнате воздействует на опыт пациента (снова объективное самосознание).

Итак, свободная ассоциация — это разновидность игры, когда присутствует объективное самосознание, но участники игры делают вид, что его нет, чтобы облегчить большее субъективное сознание и позволить себе испытать оба состояния. Все психоаналитики знают, как «свобода» в свободной ассоциации часто меняется во время и между сессиями. И именно этот процесс сдвига между состояниями и интеграция этих состояний бытия является терапевтическим наряду с более традиционными актами озарений<sup>110</sup>. Я также утверждал<sup>111</sup>, что психоаналитические процессы интеграции субъективного и объективного самосознаний лежат в основе игры и при анализе детей, что объясняет, почему даже непрерывная игра в комнате аналитика может оказаться терапевтической, хотя та же детская игра за пределами клиники таковой не является.

### Заключение

Фрейд не делал предпочтения ни индивидуальному (*agentic*) и классическому, ни коллективному (*communal*) и романтическому: он работал в направлении их интеграции. В этом он поступал как Бакан<sup>112</sup>, который настаивал на важности интеграции индивидуального (*agency*) и коллективного (*communal*) в человеческой жизни. Бакан подчеркивал, что существование человека всегда есть движение вперед и назад — между классицизмом/индивидуальностью (*agency*) и романтизмом/коммунальностью (*communal*), то есть и на индивидуальном и социальном уровне и что оба они необходимы для полноты его жизни.

С другой стороны, те, кому близки мысли Биона и Юнга, о которых я писал в этой статье, могли бы сказать, что чем больше чисто романтический подход применялся бы в терапии, тем больше была бы возможность вывести пациента из состояния застоя, создавая возможность для его развития. Действительно, Саммерс<sup>113</sup> сделал вывод о том, что в учении Фрейда полезны

<sup>105</sup> Freud, S. (1912). The dynamics of transference. Standard Edition 12: 99-108.

<sup>106</sup> Ellman, S.J., ED. (1991). Freud's Technique Papers: A Contemporary Perspective. Northvale, NJ: Aronson.

<sup>107</sup> Freud, S. (1915). Observations on transference-love. Standard Edition 12:159-171. Freud, S. (1916-1917). Introductory lectures on psycho-analysis. Standard Edition 15/16.

<sup>108</sup> Jung, C.G. (1934c). The practical use of dream analysis. In The Collected Works of C.G. Jung. Vol. 16, pp. 133-161. Princeton: Princeton University Press, 1966.

<sup>109</sup> Rosegrant, J. (2005). The therapeutic effects of the free-associative state of consciousness. Psychoanalytic Quarterly 74:737-766.

<sup>110</sup> Ibid.

<sup>111</sup> Rosegrant, J. (2001). The psychoanalytic play state. Journal of Clinical Psychoanalysis 10:323-343.

<sup>112</sup> Bakan, D. (1966). The Duality of Human Existence: Isolation and Communion in Western Man. Boston: Beacon Press.

<sup>113</sup> Summers, F. (2011). Psychoanalysis: Romantic, not wild. Psychoanalytic Psychology 28:13-32.

только романтические аспекты его теории. Признавая романтико/классические измерения в работах разных психоаналитиков, трудно сделать вывод о том, какой подход самый верный. Но это очень помогает нам ду-

мать о том, что мы делаем, когда мы видим пациента и самих себя с разных точек зрения, и аналитики разных позиций также убеждены, что подобные размышления очень важны.

### Список литературы:

1. Adorno, T.W., Frenkel-Brunsvvik, E., Levinson, D.J., & Sanford, R.N. (1950). *The Authoritarian Personality*. New York: Norton.
2. Auden, W.H. (1939). In memory of Sigmund Freud. In *Selected Poems of W.H. Auden*. New York: Modern Library, 1958, pp. 54-58.
3. Bach, S. (1998). Two ways of being. *Psychoanalytic Dialogues* 8:657-673.
4. Bakan, D. (1966). *The Duality of Human Existence: Isolation and Communion in Western Man*. Boston: Beacon Press.
5. Bergmann, M. (1993). Reflections on the history of psychoanalysis. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 41:929-955.
6. Bergmann, M. (1997). The historical roots of psychoanalytic orthodoxy. *International Journal of Psychoanalysis* 78:69-86.
7. Bion, W.R. (1959). Attacks on linking. *International Journal of Psychoanalysis* 40:308-315.
8. Bion, W.R. (1962). *Learning from Experience*. London: Heinemann.
9. Bion, W.R. (1963). *Elements of Psychoanalysis*. London: Heinemann.
10. Bion, W.R. (1965). *Transformations*. London: Heinemann.
11. Bion, W.R. (1970). *Attention and Interpretation*. London: Tavistock.
12. Bleanon, G. (1994). *Wilfred Bion: His Life and Works 1897-1979*. New York: Other Press.
13. Brown, L.J. (2009). Bion's ego psychology: Implications for an intersubjective view of psychic structure. *Psychoanalytic Quarterly* 78:27-55.
14. Casement, A. (2010). Sonu Shamdasani interviewed by Ann Casement. *Journal of Analytical Psychology* 55:35-49.
15. Culbert-koehn, J. (2009). Classical Jung meets Klein and Bion. *Psychoanalytic Dialogues* 10:443-455.
16. Dehing, J. (1994). Containment—an archetype? Meaning of madness in Jung and Bion. *Journal of Analytical Psychology* 39:419-461.
17. Ellenberger, H.R. (1970). *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. New York: Basic Books.
18. Ellman, S.J., ED. (1991). *Freud's Technique Papers: A Contemporary Perspective*. Northvale, NJ: Aronson.
19. Fairbairn, W.R.D. (1963). Synopsis of an object-relations theory of the personality. *International Journal of Psychoanalysis* 44:224-225.
20. Ferro, A. (2002). Superego transformations through the analyst's capacity for reverie. *Psychoanalytic Quarterly* 71:477-501.
21. Ferro, A. (2003). Marcella: The transition from explosive sensoriality to the ability to think. *Psychoanalytic Quarterly* 72:183-200.
22. Ferro, A. (2005). Which reality in the psychoanalytic session? *Psychoanalytic Quarterly* 74:421-442.
23. Ferro, A. (2006). Trauma, reverie, and the field. *Psychoanalytic Quarterly* 75:1045-1056.
24. Ferro, A., & basile, R. (2004). The psychoanalyst as individual: Self-analysis and gradients of functioning. *Psychoanalytic Quarterly* 73:659-682.
25. Freud, S. (1907). Delusions and dreams in Jensen's *Gradiva*. *Standard Edition* 9:7-95.
26. Freud, S. (1911). Formulations on the two principles of mental functioning. *Standard Edition* 12:218-226.
27. Freud, S. (1912). The dynamics of transference. *Standard Edition* 12: 99-108.
28. Freud, S. (1912-1913). Totem and taboo. *Standard Edition* 13:1-161.
29. Freud, S. (1915). Observations on transference-love. *Standard Edition* 12:159-171. Freud, S. (1916-1917). Introductory lectures on psycho-analysis. *Standard Edition* 15/16.
30. Freud, S. (1927). Civilization and its discontents. *Standard Edition* 21:64-145.
31. Gedo, J.E. (1981). The air trembles, for demi-gods draw near. *American Imago* 38:61-80.
32. Godsil, G. (2005). Reflections on death and mourning in relation to Dickens' novel *Our Mutual Friend*. *Journal of Analytical Psychology* 50:469-481.
33. Hillman, J. (1977). Correspondence. *Journal of Analytical Psychology* 22:59.
34. Horne, M., Sowa, A., & Isenman, D. (2000). Philosophical assumptions in Freud, Jung, and Bion: Questions of causality. *Journal of Analytical Psychology* 45:109-121.

35. Jung, C.G. (1911). Symbols of transformation. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 5. Princeton: Princeton University Press, 1977.
36. Jung, C.G. (1916). Psychoanalysis and neurosis. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 4, pp. 243-251. Princeton: Princeton University Press, 1961.
37. Jung, C.G. (1917). On the psychology of the unconscious. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 7, pp. 1-119. Princeton: Princeton University Press, 1972.
38. Jung, C.G. (1934a). Archetypes of the collective unconscious. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 9, Part I, pp. 3-41. Princeton: Princeton University Press, 1981.
39. Jung, C.G. (1934b). The development of the personality. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 17, pp. 165-186. Princeton: Princeton University Press, 1981.
40. Jung, C.G. (1934c). The practical use of dream analysis. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 16, pp. 133-161. Princeton: Princeton University Press, 1966.
41. Jung, C.G. (1938a). Psychological aspects of the mother archetype. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 9, Part 1, pp. 75-110. Princeton: Princeton University Press, 1981.
42. Jung, C.G. (1938b). Psychology and religion: West and east. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 11, pp. 3-105. Princeton: Princeton University Press, 1975.
43. Jung, C.G. (1940). The psychology of the child archetype. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 9, Part 1, pp. 151-181. Princeton: Princeton University Press, 1981.
44. Jung, C.G. (1944). Psychology and alchemy. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 12. Princeton: Princeton University Press, 1980.
45. Jung, C.G. (1951). Aion: Researches into the phenomenology of the self. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 9, Part II. Princeton: Princeton University Press, 1969.
46. Jung, C.G. (1952). Synchronicity: An acausal connecting principle. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 8, pp. 417-519. Princeton: Princeton University Press, 1969.
47. Jung, C.G. (1955). Mandalas. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 9, Part 1, pp. 387-390. Princeton: Princeton University Press, 1981.
48. Jung, C.G. (1955-1956). *Mysterium coniunctionis*. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 14. Princeton: Princeton University Press, 1977.
49. Jung, C.G. (1961). *Memories, Dreams, Reflections*. New York: Random House.
50. Jung, C.G. (2009). *The Red Book*. New York: Norton.
51. Kerr, J. (1993). *A Most Dangerous Method*. New York: Vintage Books.
52. Kohut, H. (1984). *How Does Analysis Cure?* Chicago: University of Chicago Press.
53. Lombardi, R. (2008). Time, music, and reverie. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 56:1191-1211.
54. McGuire, W, ED. (1974). *The Freud/Jung Letters: The Correspondence between Sigmund Freud and C.G. Jung*. Princeton: Princeton University Press.
55. Meltzer, D. (1978). The clinical significance of the work of Bion. In *The Kleinian Development*. Perthshire: Clunie Press, pp. 270-396.
56. O'SHAUGNESSY, E. (2005). Whose Bion? *International Journal of Psychoanalysis* 86:1523-1528.
57. Potik, D. (2010). Possessive objects and paralyzing moods. *Psychoanalytic Quarterly* 79:687-715.
58. Rosegrant, J. (2001). The psychoanalytic play state. *Journal of Clinical Psychoanalysis* 10:323-343.
59. Rosegrant, J. (2005). The therapeutic effects of the free-associative state of consciousness. *Psychoanalytic Quarterly* 74:737-766.
60. Sayers, J. (2004). Transforming at-one-ment: Spielrein, Jung, Bion. *Psychoanalysis & History* 6:37-55.
61. Shamdasani, S. (2004). *Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
62. Shields, W. (2009). Imaginative literature and Bion's intersubjective theory of thinking. *Psychoanalytic Quarterly* 78:559-586.
63. Slochower, H. (1981). Freud as Yahweh in Jung's "Answer to Job." *American Imago* 38:3-39.
64. Stevens, V (2010). Bion, Klein, and Freud. In *When Theories Touch*, ed. S.J. Ellman. London: Karnac Books, pp. 521-540.
65. Sullivan, B.S. (2009). *The Mystery of Analytical Work: Weavings from Jung and Bion*. London: Routledge.
66. Summers, F. (2011). Psychoanalysis: Romantic, not wild. *Psychoanalytic Psychology* 28:13-32.
67. Williams, S. (2006). Analytic intuition: A meeting place for Jung and Bion.

### References (transliteration):

1. Adorno, T.W., Frenkel-Brunsvvik, E., Levinson, D.J., & Sanford, R.N. (1950). *The Authoritarian Personality*. New York: Norton.
2. Auden, W.H. (1939). In memory of Sigmund Freud. In *Selected Poems of W.H. Auden*. New York: Modern Library, 1958, pp. 54-58.
3. Bach, S. (1998). Two ways of being. *Psychoanalytic Dialogues* 8:657-673.
4. Bakan, D. (1966). *The Duality of Human Existence: Isolation and Communion in Western Man*. Boston: Beacon Press.
5. Bergmann, M. (1993). Reflections on the history of psychoanalysis. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 41:929-955.
6. Bergmann, M. (1997). The historical roots of psychoanalytic orthodoxy. *International Journal of Psychoanalysis* 78:69-86.
7. Bion, W.R. (1959). Attacks on linking. *International Journal of Psychoanalysis* 40:308-315.
8. Bion, W.R. (1962). *Learning from Experience*. London: Heinemann.
9. Bion, W.R. (1963). *Elements of Psychoanalysis*. London: Heinemann.
10. Bion, W.R. (1965). *Transformations*. London: Heinemann.
11. Bion, W.R. (1970). *Attention and Interpretation*. London: Tavistock.
12. Bleanon, G. (1994). *Wilfred Bion: His Life and Works 1897-1979*. New York: Other Press.
13. Brown, L.J. (2009). Bion's ego psychology: Implications for an intersubjective view of psychic structure. *Psychoanalytic Quarterly* 78:27-55.
14. Casement, A. (2010). Sonu Shamdasani interviewed by Ann Casement. *Journal of Analytical Psychology* 55:35-49.
15. Culbert-koehn, J. (2009). Classical Jung meets Klein and Bion. *Psychoanalytic Dialogues* 10:443-455.
16. Dehing, J. (1994). Containment—an archetype? Meaning of madness in Jung and Bion. *Journal of Analytical Psychology* 39:419-461.
17. Ellenberger, H.R. (1970). *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. New York: Basic Books.
18. Ellman, S.J., ED. (1991). *Freud's Technique Papers: A Contemporary Perspective*. Northvale, NJ: Aronson.
19. Fairbairn, W.R.D. (1963). Synopsis of an object-relations theory of the personality. *International Journal of Psychoanalysis* 44:224-225.
20. Ferro, A. (2002). Superego transformations through the analyst's capacity for reverie. *Psychoanalytic Quarterly* 71:477-501.
21. Ferro, A. (2003). Marcella: The transition from explosive sensoriality to the ability to think. *Psychoanalytic Quarterly* 72:183-200.
22. Ferro, A. (2005). Which reality in the psychoanalytic session? *Psychoanalytic Quarterly* 74:421-442.
23. Ferro, A. (2006). Trauma, reverie, and the field. *Psychoanalytic Quarterly* 75:1045-1056.
24. Ferro, A., & Basile, R. (2004). The psychoanalyst as individual: Self-analysis and gradients of functioning. *Psychoanalytic Quarterly* 73:659-682.
25. Freud, S. (1907). Delusions and dreams in Jensen's *Gradiva*. *Standard Edition* 9:7-95.
26. Freud, S. (1911). Formulations on the two principles of mental functioning. *Standard Edition* 12:218-226.
27. Freud, S. (1912). The dynamics of transference. *Standard Edition* 12: 99-108.
28. Freud, S. (1912-1913). Totem and taboo. *Standard Edition* 13:1-161.
29. Freud, S. (1915). Observations on transference-love. *Standard Edition* 12:159-171. Freud, S. (1916-1917). Introductory lectures on psycho-analysis. *Standard Edition* 15/16.
30. Freud, S. (1927). Civilization and its discontents. *Standard Edition* 21:64-145.
31. Gedo, J.E. (1981). The air trembles, for demi-gods draw near. *American Imago* 38:61-80.
32. Godsil, G. (2005). Reflections on death and mourning in relation to Dickens' novel *Our Mutual Friend*. *Journal of Analytical Psychology* 50:469-481.
33. Hillman, J. (1977). Correspondence. *Journal of Analytical Psychology* 22:59.
34. Horne, M., Sowa, A., & Isenman, D. (2000). Philosophical assumptions in Freud, Jung, and Bion: Questions of causality. *Journal of Analytical Psychology* 45:109-121.
35. Jung, C.G. (1911). Symbols of transformation. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 5. Princeton: Princeton University Press, 1977.
36. Jung, C.G. (1916). Psychoanalysis and neurosis. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 4, pp. 243-251. Princeton: Princeton University Press, 1961.

37. Jung, C.G. (1917). On the psychology of the unconscious. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 7, pp. 1-119. Princeton: Princeton University Press, 1972.
38. Jung, C.G. (1934a). Archetypes of the collective unconscious. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 9, Part I, pp. 3-41. Princeton: Princeton University Press, 1981.
39. Jung, C.G. (1934b). The development of the personality. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 17, pp. 165-186. Princeton: Princeton University Press, 1981.
40. Jung, C.G. (1934c). The practical use of dream analysis. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 16, pp. 133-161. Princeton: Princeton University Press, 1966.
41. Jung, C.G. (1938a). Psychological aspects of the mother archetype. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 9, Part 1, pp. 75-110. Princeton: Princeton University Press, 1981.
42. Jung, C.G. (1938b). Psychology and religion: West and east. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 11, pp. 3-105. Princeton: Princeton University Press, 1975.
43. Jung, C.G. (1940). The psychology of the child archetype. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 9, Part 1, pp. 151-181. Princeton: Princeton University Press, 1981.
44. Jung, C.G. (1944). Psychology and alchemy. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 12. Princeton: Princeton University Press, 1980.
45. Jung, C.G. (1951). Aion: Researches into the phenomenology of the self. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 9, Part II. Princeton: Princeton University Press, 1969.
46. Jung, C.G. (1952). Synchronicity: An acausal connecting principle. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 8, pp. 417-519. Princeton: Princeton University Press, 1969.
47. Jung, C.G. (1955). Mandalas. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 9, Part 1, pp. 387-390. Princeton: Princeton University Press, 1981.
48. Jung, C.G. (1955-1956). *Mysterium coniunctionis*. In *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 14. Princeton: Princeton University Press, 1977.
49. Jung, C.G. (1961). *Memories, Dreams, Reflections*. New York: Random House.
50. Jung, C.G. (2009). *The Red Book*. New York: Norton.
51. Kerr, J. (1993). *A Most Dangerous Method*. New York: Vintage Books.
52. Kohut, H. (1984). *How Does Analysis Cure?* Chicago: University of Chicago Press.
53. Lombardi, R. (2008). Time, music, and reverie. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 56:1191-1211.
54. McGuire, W, ED. (1974). *The Freud/Jung Letters: The Correspondence between Sigmund Freud and C.G. Jung*. Princeton: Princeton University Press.
55. Meltzer, D. (1978). The clinical significance of the work of Bion. In *The Kleinian Development*. Perthshire: Clunie Press, pp. 270-396.
56. O'SHAUGNESSY, E. (2005). Whose Bion? *International Journal of Psychoanalysis* 86:1523-1528.
57. Potik, D. (2010). Possessive objects and paralyzing moods. *Psychoanalytic Quarterly* 79:687-715.
58. Rosegrant, J. (2001). The psychoanalytic play state. *Journal of Clinical Psychoanalysis* 10:323-343.
59. Rosegrant, J. (2005). The therapeutic effects of the free-associative state of consciousness. *Psychoanalytic Quarterly* 74:737-766.
60. Sayers, J. (2004). Transforming at-one-ment: Spielrein, Jung, Bion. *Psychoanalysis & History* 6:37-55.
61. Shamdasani, S. (2004). *Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
62. Shields, W. (2009). Imaginative literature and Bion's intersubjective theory of thinking. *Psychoanalytic Quarterly* 78:559-586.
63. Slochower, H. (1981). Freud as Yahweh in Jung's "Answer to Job." *American Imago* 38:3-39.
64. Stevens, V (2010). Bion, Klein, and Freud. In *When Theories Touch*, ed. S.J. Ellman. London: Karnac Books, pp. 521-540.
65. Sullivan, B.S. (2009). *The Mystery of Analytical Work: Weavings from Jung and Bion*. London: Routledge.
66. Summers, F. (2011). Psychoanalysis: Romantic, not wild. *Psychoanalytic Psychology* 28:13-32.
67. Williams, S. (2006). Analytic intuition: A meeting place for Jung and Bion.