



АНГЛИЙСКАЯ
ПСИХОЛОГИЯ

Мюррей Стайн

ПРИНЦИП ИНДИВИДУАЦИИ

О развитии
человеческого
сознания



Annotation

Известный американский и швейцарский аналитик М. Стайн подводит итог изучению процесса индивидуации, начатому в предыдущих его книгах «В середине жизни» и «Трансформация: Проявление самости». Опираясь на образы сказок, мифов и случаи из своей богатой практики, он дает всестороннее истолкование принципа индивидуации. Цель книги – помочь понять смысл психологического и духовного развития на всех стадиях жизненного пути.

Книга адресована психологам, социологам, культурологам, деятелям искусства, а также тем, кто интересуется закономерностями непосредственного общения людей.

- [Мюррей Стайн](#)
 - [БЛАГОДАРНОСТИ](#)
 - [ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ПЕРЕВОДУ](#)
 - [ВВЕДЕНИЕ](#)
 - [Глава 1](#)
 - [Глава 2](#)
 - [Глава 3](#)
 - [Глава 4](#)
 - [Глава 5](#)
 - [Глава 6](#)
 - [Глава 7](#)
 - [Глава 8](#)
 - [ЛИТЕРАТУРА](#)
- [notes](#)
 - [1](#)
 - [2](#)
 - [3](#)
 - [4](#)

- [5](#)
- [6](#)
- [7](#)
- [8](#)
- [9](#)
- [10](#)
- [11](#)
- [12](#)
- [13](#)
- [14](#)
- [15](#)
- [16](#)
- [17](#)
- [18](#)
- [19](#)
- [20](#)
- [21](#)
- [22](#)
- [23](#)
- [24](#)
- [25](#)
- [26](#)
- [27](#)
- [28](#)
- [29](#)
- [30](#)
- [31](#)
- [32](#)
- [33](#)
- [34](#)
- [35](#)
- [36](#)
- [37](#)
- [38](#)
- [39](#)
- [40](#)

- [41](#)
- [42](#)
- [43](#)
- [44](#)
- [45](#)
- [46](#)
- [47](#)
- [48](#)
- [49](#)
- [50](#)
- [51](#)
- [52](#)
- [53](#)
- [54](#)
- [55](#)
- [56](#)
- [57](#)
- [58](#)
- [59](#)
- [60](#)
- [61](#)
- [62](#)
- [63](#)
- [64](#)
- [65](#)
- [66](#)
- [67](#)
- [68](#)
- [69](#)
- [70](#)
- [71](#)
- [72](#)
- [73](#)
- [74](#)
- [75](#)
- [76](#)

- [77](#)
- [78](#)
- [79](#)
- [80](#)
- [81](#)
- [82](#)
- [83](#)
- [84](#)
- [85](#)
- [86](#)
- [87](#)
- [88](#)
- [89](#)
- [90](#)
- [91](#)
- [92](#)
- [93](#)
- [94](#)
- [95](#)
- [96](#)
- [97](#)
- [98](#)
- [99](#)
- [100](#)
- [101](#)
- [102](#)
- [103](#)
- [104](#)
- [105](#)
- [106](#)
- [107](#)
- [108](#)
- [109](#)
- [110](#)
- [111](#)
- [112](#)

- [113](#)
- [114](#)
- [115](#)
- [116](#)
- [117](#)
- [118](#)
- [119](#)
- [120](#)
- [121](#)
- [122](#)
- [123](#)
- [124](#)
- [125](#)
- [126](#)
- [127](#)
- [128](#)
- [129](#)
- [130](#)
- [131](#)
- [132](#)
- [133](#)
- [134](#)
- [135](#)
- [136](#)
- [137](#)
- [138](#)
- [139](#)
- [140](#)
- [141](#)
- [142](#)
- [143](#)
- [144](#)
- [145](#)
- [146](#)
- [147](#)
- [148](#)

- [149](#)
- [150](#)
- [151](#)
- [152](#)
- [153](#)
- [154](#)
- [155](#)
- [156](#)
- [157](#)
- [158](#)
- [159](#)
- [160](#)
- [161](#)
- [162](#)
- [163](#)
- [164](#)
- [165](#)
- [166](#)
- [167](#)
- [168](#)
- [169](#)
- [170](#)
- [171](#)
- [172](#)
- [173](#)
- [174](#)
- [175](#)
- [176](#)
- [177](#)
- [178](#)
- [179](#)
- [180](#)
- [181](#)
- [182](#)
- [183](#)
- [184](#)

- [185](#)
 - [186](#)
 - [187](#)
 - [188](#)
 - [189](#)
 - [190](#)
 - [191](#)
 - [192](#)
 - [193](#)
 - [194](#)
-

Мюррей Стайн
Принцип индивидуации. О
развитии человеческого
сознания

БЛАГОДАРНОСТИ

Друзьям, что помогли мне понять сокровенный смысл индивидуации

За помощь, выразившуюся в прочтении и комментариях к различным главам этой книги по мере их появления на свет в последние несколько лет, я глубоко благодарен Энн Кэйсмент, Лионелл Корбетт, Даниле Креспи, Дейлу Кушнеру, Элеоноре Лер, Дону Макнэйру, Жан Мариан, Роберту Муру Эндрю Сэмюэлсу и Робину Ван Лобин Селе. Поддержка моего партнера по «Хирону» Натана Шварц-Саланта была постоянной и ободряющей. Моя жена Жан терпеливо и многострадально смирялась с тем, что я проводил долгие часы перед компьютером. Мне хотелось бы также поблагодарить Эммануэль Кеннеди за приглашение принять участие в симпозиуме Цюрихского психологического клуба в 2005 году. Это дало мне возможность для презентации проекта, а доклад, прочитанный там, составляет основу вступления. Большая часть глав уже появлялась в других изданиях, но для этой книги я их существенно переработал.

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ПЕРЕВОДУ

Тема глубокого психологического изменения, особенно во взрослом возрасте, продолжает привлекать меня и сейчас, после почти сорока лет практики в качестве юнгианского аналитика. Все больше я убеждаюсь в том, что те люди, которым ведомо что-то о смысле и динамике этого процесса, чувствуют себя во времена кризиса лучше тех, кого последний застал врасплох. Цель этой книги – помочь понять смысл психологического и духовного развития на всех стадиях жизненного пути.

С юнгианской точки зрения психологическое развитие – это процесс длиною в жизнь. Много изысканий было посвящено раннему развитию, где в фокусе внимания оказывалась диада *мать-ребенок*. Важность ранних привязанностей подчеркивалась в многочисленных трудах, где исследовались негативные и психопатологические последствия неполных или неадекватных связей, определяющих суть развития (как это бывает в случаях пограничных личностных расстройств и других расстройств характера). Подростковый возраст тоже не был обойден вниманием, формирование личной идентичности во время этой фазы жизни, похоже, определяет основной смысл перемен, испытываемых и переживаемых в это время. Что касается середины жизни, то здесь фокус развития приходится на фундаментальный сдвиг установки – от идентичности эго к идентичности Самости. Если эта трансформация не проходит гладко, то результатом становится горькая, исполненная раздражения вторая половина жизни. Положительный результат в середине

жизни сулит увеличение продуктивных способностей, мудрость и прозрение в трансцендентные аспекты сознания в старости.

На каждой стадии развития целью трансформации является дальнейшее развертывание потенциала индивидуальности. Индивидуальность следует понимать иначе, чем индивидуализм: последний чаще всего предполагает нарциссическое чувство важности самого себя и отход от ценностей сообщества и от кооперации. Индивидуация (термин, указывающий на развитие в течение всей жизни) движется вперед по кривой, спиралеобразно, начиная с зародышевого состояния, в котором личность по большей части потенциальна, к более полному выражению личности внутри семейного и культурного контекста жизни. На своих поздних стадиях она обретает более глубокие измерения, превосходящие семейные и культурные уровни и обнажающие универсальное в частном. Если целью первой половины жизни является развитие здорового эго, адекватно адаптированного к культуре и окружающей среде, то задача второй половины жизни – достичь чувства символического центра сознания за пределами границ эго. Трансформация середины жизни – ключевая точка перехода от одного к другому.

С большой радостью встречаю я выход этой книги на русском языке. Огромное удовольствие – представлять, что она найдет себе место в столь богатой и изысканной культуре.

Мюррей Стайн, Цюрих, апрель 2009 года

ВВЕДЕНИЕ

Человек не творит свою личность, не может по собственной воле выбирать какой-то характер или своеобразие индивидуальности – во всяком случае делает это не в большей степени, чем создает свой физический облик, подбирая себе комплекцию, размер ноги и руки или черты лица. Так же и человеческие сообщества не формируют своих культурных предпочтений сознательным и рациональным образом. Большая часть того, что характерно для индивидуумов или сообществ, появляется на свет благодаря взаимодействию исторических факторов и определяющих обстоятельств – времени и места происхождения, генетического и культурного наследия. Вдобавок есть многочисленные синхронизмы, сопутствующие отдельным людям и группам на протяжении их кратких или невероятно долгих жизней. Джеймс Болдуин хорошо сказал об этом: «...человек не может, к несчастью, выдумать место причала, своих возлюбленных и друзей – или может сделать это не в большей степени, чем придумать своих родителей. Жизнь дает ему их, но и забирает, и очень трудно сказать жизни «Да». К этому можно добавить: человек не может выдумать своей идентичности или личного стиля. Кто мы такие как индивидуумы – это, в конечном итоге, оказывается результатом сложного переплетения данных, сгруппированных в психологический «объект», называемый Я, обладающий специфической сознательной идентичностью и переплетением комбинаций бессознательных содержаний. Человеческий опус – работа, которую мы как индивидуумы и в определенной степени как сообщества *можем* сделать и в которую мы *можем*

привнести различия – осознать, что нам дано либо через биологию, личную или коллективную историю, или бесконечно творческое бессознательное и развить это настолько хорошо, насколько мы способны. Делая это, мы привносим в существование измерение, которого раньше не существовало, – измерение сознания. Я подхватываю реплику К.Г. Юнга, который видел в этом человеческий вклад в универсум.

Центральное понятие, подлежащее исследованию в этой книге, – это принцип индивидуации и его отношение к труду становления сознательным и к развитию сознания. *Principium individuationis*^[1] имеет долгую и сложную историю в философии (начиная со Средних веков и до Лейбница, Локка и Шопенгауэра); именно это выражение заимствовал К.Г. Юнг^[2] и использовал его в своей психологической теории, придавая ему большое значение. В качестве психологической концепции это инструмент с двумя основными функциями: во-первых, он предлагает путь к пониманию и интерпретации изменений в индивидуальной и коллективной психике; во-вторых, предоставляет метод расширения и развития человеческого сознания в его максимально полном потенциале.

В качестве динамической силы индивидуация относится к врожденной тенденции – зовите ее влечением, импульсом или, как я называю в некоторых местах, императивом – заставляющим живое существо воплощаться во всей полноте, становиться подлинно собой внутри эмпирического мира пространства и времени, а если речь идет о людях, то полностью осознавать, кто они такие и что собой представляют. Природа человеческой самости и ее развитие в направлении большего сознания – крайне сложные предметы, составляющие две из числа основных тем

глубинной психологии. Юнгианская психология содержит в себе обширную структуру смыкающихся теоретических идей и гипотез, дающих определение психологической реальности. В моей более ранней работе «Юнгианская карта души» я дал оценку многим из этих базовых структур. В данной книге я перемещаюсь от карты к собственно путешествию, разбирая тему развития сознания; эта идея архетипична сама по себе и занимает центральное положение не только в психологии наших дней, но также и в духовных дисциплинах, историографии, биологии и многих других научных областях.

В юнгианской психологии процесс индивидуации – это не только базовое описание того, как личность формируется и насыщается содержанием во взрослом возрасте, как происходит в большей или меньшей степени аккумуляция биогенетических и психогенетических формаций и культурного влияния. Оставаясь на этом, индивидуация гораздо больше соотносилась бы с философией индивидуализма. Однако индивидуация толкает сознание и самореализацию за рамки того, на чем останавливаются нормальные процессы развития под управлением генов, психики и общества. В действительности индивидуация во многом противоположна индивидуализму, хотя на ранних фазах она может включать в себя и напоминать некоторые аспекты последнего. Еще более важно то, что это психологическое воспитание, требующее для продвижения вперед полного участия сознательной личности. По сути, индивидуация направлена на то, чтобы сдвинуть эго-сознание за рамки установившихся личностных черт, привычек и культурных установок (то есть характера и «личности») к гораздо более широкому горизонту самопонимания и целостности – безличному и соприкасающемуся с тем, на что часто ссылаются как на мировую душу – *anima mundi*.

Индивидуация порождает расширение сознания за пределы личного – к архетипическому или не-личному. Юнг называл это *opus contra naturam*.^[3]

Как и фрейдистский психоанализ, юнгианская психология стремится преодолеть вытеснение и вывести теневой аспект индивидуальной личности в сознание, а также разрушить привычное представление об эго как о стабильном и привилегированном центре душевного универсума. Однако, выходя за пределы психоанализа, она стремится создать постоянную связь с тем, что Юнг называл духом коллективного бессознательного. Это более глубокий уровень души, чем тот, что проявляется во взгляде эго-психологии. Подобный радикальный сдвиг требует активного психологического труда. Его конечная цель – это осознание и интеграция соматических, психологических и духовных уровней существа на индивидуальном и коллективном уровнях. Для того чтобы участвовать в этом большом человеческом начинании, индивидуум должен интегрировать некоторые фигуры и динамики коллективного бессознательного в гибкую сознательную идентичность, которая не подавляла бы для поддержания себя внутренне присущие коллективному бессознательному психические полярности, но скорее включала бы фигуры и энергии, постоянно поднимающиеся из глубин психики. Индивидуация – это динамический процесс длиною в жизнь.

В этой небольшой книге я пытаюсь в некоторой степени определить скрытый смысл этого процесса и говорить об индивидуации как о принципе. То есть я вижу в этом путь распознавания паттернов развития в постоянно меняющемся потоке сознания. В то же время работа предлагает метод углубления и обогащения внутренней тяги психики к воплощению. Конечно же,

как и все так называемые инстинктивные требования, налагаемые на эго, это стремление может преломляться, отрицаться, подавляться или другими способами низводиться до статуса мелкого раздражителя, который, впрочем, время от времени становится столь необоримым, что человеку приходится приносить ему добровольную или не столь уж добровольную жертву. Однако отрицание императива индивидуации взыскивает свою цену, и иногда это само по себе становится самым важным фактором в жизни человека.

Кроме того, я буду рассматривать, как принцип индивидуации применяется по отношению к религиозной традиции и к политическим отношениям между культурами. Другими словами, я задаюсь вопросом, являются ли коллективы и организации также субъектами принципа индивидуации, когда они продвигаются вперед и начинают контактировать с Другим. Это довольно высокий уровень, и я полностью понимаю его масштаб. На мой взгляд, идея Юнга о долгосрочной эволюции человеческой психики, то есть понятие индивидуации, может быть полезно для размышлений о развитии сознания на многих уровнях – на личном психологическом, на социальном и общекультурном, на религиозном и на политическом, что включает в себя измерение международных отношений, экономики и глобализации.

Однако в фокусе моего внимания, прежде всего, остается индивидуальная личность. В первой главе я выношу на рассмотрение принцип индивидуации и ее методы, описывая ее основные черты и две большие части или фазы – аналитическую и синтетическую. Во второй главе я размышляю о роли нуминозного переживания в процессе индивидуации и различаю психологическую индивидуацию и духовное развитие, а также религиозный путь соединения с Богом и

индивидуацию. В третьей главе я рассматриваю малоизвестную сказку братьев Grimm «Белая змея», иллюстрируя важность инициации для индивидуации и разъясняя на этом примере некоторые специфические черты индивидуационного путешествия. Четвертая глава сосредоточена на женской психологии, и в ней на примере сказки братьев Grimm «Лесная старуха» обсуждается значение осознания состояний одержимости как части процесса индивидуации. В пятой главе я обращаюсь к греческому мифу и рассматриваю хромого бога Гефеста как фигуру, представляющую борьбу с личными и культурными комплексами, которые должны быть задействованы для высвобождения творческого потенциала и достижения цели индивидуации. В шестой главе я описываю особого рода психическое пространство, позволяющее индивидуальной личности перевести работу на более глубокий уровень. Для разговора об этом я взываю к духу греческого бога Гермеса, мифологема которого указывает этот путь. И затем я размышляю о том, как индивидуумы могут помочь традициям сдвинуться к дальнейшему развитию и как раскрыть свои потенциальные возможности для коллективного сознания. Наконец, я делюсь некоторыми наблюдениями над увлекательной динамикой, проявляющейся среди столь разных культур Северной и Южной Америки по мере того, как мир сжимается, а культурные шаблоны сталкиваются, вбрасывая в общий хаос и путаницу новые структуры.

И при всем при том я хочу подчеркнуть, что юнгианская психология – это впередсмотрящая психология. Хотя в аналитических целях нужно пристально, в деталях исследовать прошлое, теория как таковая основательно настроена на конфликты настоящего и потенциально возможного во имя будущего. Индивидуация – это императив, который

толкает нас вперед и, если она проходит успешно, высвобождает нас из ловушки постоянно повторяющихся паттернов, которые обуславливают наше состояние. Фундаментальное убеждение состоит в том, что люди эволюционируют в своем сознании индивидуально и коллективно и что мы можем участвовать в этом процессе и придавать ему энергию абсолютно особенным образом, если мы только будем знать, как это делать. Поскольку на данный момент я не могу дать готовых рецептов, я надеюсь поделиться некими подсказками, которые могут оказаться полезными.

Глава 1

ДВОЯКОЕ ДВИЖЕНИЕ ИНДИВИДУАЦИИ

Философ Мартин Бубер в интервью, взятом у него американским психологом Карлом Роджерсом, отметил распространенное непонимание концепции Карла Юнга об индивидуации. В обмене мнениями перед студентами Мичиганского университета Бубер провоцировал Роджерса, резко нападая на него за употребление термина «личность», а потом продолжил в том же духе, высказывая свое несогласие с Юнгом:

«Вы говорите о личности, а понятие «личности» очень близко понятию «индивидуальности». Полагаю, что необходимо все же различать их. Индивидуальность представляет собой определенную уникальность человеческого существа... Это то, что Юнг называл «индивидуацией». Оно может все более и более становиться индивидуальностью, не становясь при этом более *человечным*. Мне известно множество людей, ставших очень-очень индивидуальными, в высшей степени отличными от других, очень развитыми в их *самобытности*, вовсе при этом не являясь тем, что бы мне хотелось назвать человеком... Личность – это, я сказал бы, индивид, действительно живущий с миром, я не имею в виду *в мире*, именно в реальном контакте, в действительной *взаимности* с миром во всех точках, где мир может встречать человека... Я *против* индивида и *за* личность».^[4]

Бубер неверно истолковал концепцию Юнга об индивидуации как простое утверждение и углубление заданной структуры характера во времени.

Проект индивидуации, представленный Юнгом во множестве работ, будучи далек от того рода душевного укрепления, о котором говорит здесь Бубер, оказывается намного более сложным и, по сути, имеет дело с тем, чтобы пролить свет во тьму психологической жизни и интегрировать различные полярности и напряжения, обнаруженные там. Это проект подъема и развития сознания, если сформулировать его простейшим из возможных способов. Что влечет за собой формирование сознательных отношений к различным аспектам личности не путем дальнейшей идентификации с наиболее выдающимися чертами, как понял бы Бубер, но, скорее, путем максимального удерживания их всех в сознании как раз без такой идентификации. Если этот проект и направлен в какую-то сторону, то как раз в противоположную тому, что понимает Бубер под индивидуацией в вышеизложенном пассаже. Сильный акцент Бубера на контакте в мире, широко известный как отношения Я – Ты,^[5] вовсе не исключен в индивидуации, как я покажу. В действительности процесс индивидуации делает такие отношения возможными в более полной степени, чем это происходило бы без нее. Как я продемонстрирую на примерах, отношения Я – Ты включены в индивидуацию, хотя и не в том исключительно экстравертном виде, который описывает Бубер в своих работах.

Проект индивидуации, мыслящийся как опус длиною в жизнь, как я докажу, основывается на врожденном психологическом императиве, который волей-неволей стремится к расширению сознания. Здоровье и рост не в большей степени факультативны для психологической

сферы, чем для физической. У психики есть свои требования, так же как у сомы – свои. Разумеется, человек может сделать выбор и в пользу болезни, физической или психологической, и многие это делают по причинам, выходящим за рамки их разумения.

Как подчеркивал Юнг и как я буду объяснять в этой главе, процесс индивидуации взрослых людей^[6] происходит в двух основных направлениях. Первое имеет отношение к дифференциации бессознательного в анализе. Алхимики назвали бы этот шаг *separatio*.^[7] Подобная аналитическая сепарация включает расчленение выкованной человеком идентичности, отделение ее как от фигур и содержаний, имеющих изначальную основу во внепсихической реальности (то есть в других людях и объектах), так и тех, что укоренены в первую очередь в самой психике (так называемые внутренние фигуры, о которых речь пойдет позже). Этот шаг дезидентификации приводит к созданию более прозрачного сознания, чистого зеркала. Второе направление, вступающее в игру одновременно, требует постоянного и пристального внимания к проявлению архетипических образов коллективного бессознательного, возникающих в снах, активном воображении и синхронистических событиях. Этот шаг включает привнесение этого нового материала в модели сознательного функционирования и в ежедневную жизнь. Это синтетическое движение (в алхимической терминологии – *coniunctio*^[8]), можно представить как осторожное прислушивание к духу бессознательного и сознательное интегрирование его содержаний. Оба направления одинаково важны, и индивидуация не может достичь своего полного потенциала без одного из них.

Стало быть, с одной стороны, индивидуация требует борьбы с собственным характером и некоторого

дистанцирования от него. С другой стороны, она помогает вновь проявляющимся чертам психики прийти в сознание и вызывает к интеграции этих черт в новое целое. Другими словами, это означает возможность объять все аспекты Самости с определенным принятием и уважением. Юнгианская психология предлагает метод удержания парадоксов психики в сознании и способы взаимодействия с их сложностью.

Аналитическое движение (separatio)

Я начну с аналитического аспекта индивидуации. В ответе на вопрос о переживании Атмана (Самости) Юнг заметил:

«Анализ <...> это, прежде всего, редукция. Это анализ вашей установки. Вы должны осознать большое количество сопротивлений и других личных моментов, вытесняющих вашу изначальную психическую деятельность или ваши психологические процессы. Все эти запреты оказываются множеством загрязнений, и сначала ваш ум должен быть очищен, прежде чем сможет начаться психологический процесс трансформации».^[9]

Первый шаг индивидуации имеет отношение к очищению психики от ее бессознательных идентификаций. Это редукция.

В качестве введения позвольте мне предложить краткий исторический экскурс в концепцию Юнга об индивидуации. Основа ее философская в той же мере, как и психологическая.

Одно из первых появлений термина «индивидуация» в работах Юнга восходит к чрезвычайно необычному тексту 1916 года под латинским названием «Septem Sermones ad Mortuos» («Семь проповедей мертвецам»).^[10] Эта работа, как принято считать, содержит в себе самую раннюю версию психологической теории Юнга об индивидуации, хотя и изложенную в мистической и

философской форме. Содержание этого текста, как объясняет Юнг в «Воспоминаниях, снах, размышлениях» (ВСП), пришло к нему в состоянии транса и было «продиктовано» ему неким Василидом из Александрии. Книга появилась на свет в течение нескольких дней во время его интенсивнейшей внутренней работы (годы «конфронтации с бессознательным», как он называет этот период в «ВСП»), результаты которой отражены в знаменитой «Красной Книге».^[11]

В «Septem Sermones» Василид утверждает, что *principium individuationis* является сутью сотворенных вещей (*creaturd*) и отделяет *creatura*^[12] от *pleroma*^[13] Для индивидуального человеческого существа (то есть *creaturd*) процесс обособления и отграничения от целого оказывается вопросом жизни и смерти:

«Вы станете вопрошать: А что плохого станется, если не отличать себя?

Не отличая, угодим мы за пределы своей сущности, за пределы Творения, и низвергнемся в неотличимость, а она есть иное свойство Плеромы. Мы низвергнемся в самую Плерому и перестанем быть Творением, себя обрекая растворению в Ничто.

А это смерть Творению. Мы, стало быть, умрем в той мере, в какой не станем отличать. Оттого-то естественное устремление Творения направлено к отличимости противу изначальной опасной тождественности. Имя тому устремлению – PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS. Тот принцип есть сущность Творения. Из чего можно усмотреть, почему неотличимость и неотличение являют собой великую опасность для Творения».^[14]

Вкратце принцип индивидуации определяет некую суть человеческого существа. Это абсолютный, базовый импульс человеческого субъекта - отличать себя от окружения. Это и есть индивидуация, по крайней мере, частично, и энергия на ее осуществление - данность человеческого сознания. По мере становления личностью человек с необходимостью должен создавать различия и отделения. Стремление к специфичности, к становлению тем, кто ты есть по природе, укоренено в самом естестве человеческого сознания. Следовательно, стремиться к индивидуации - значит находиться в согласии с человеческой природой. Движение по направлению к индивидуации не есть лишь одна из возможностей, не обусловлено и не определяется культурными различиями. Это данность, хотя, разумеется, многие люди игнорируют ее, подавляют ее и коверкают себя, запутываясь в попытках отрицать ее присутствие из страха показаться нонконформистами или того, что в них будут видеть «иных».

Pleroma, в отличие от индивида (*creaturd*), есть Всеи Ничто. Она содержит все возможные психологические «качества», но без всякого различения или отделения их от всего другого. Это первичная психическая материя, Великая Мать, матрица, из которой появляется все, что когда-либо может обрести сознание. Фундаментальный принцип *pleroma* - вовлечение без различения. Вне этого, над этим и против этого - возникающее сознание отдельного индивидуума, чья сущностная природа есть различенность и чей основной импульс - достичь индивидуального сознания, то есть чувства уникальности, требующего отделения и постоянного проведения различий между Я и не-Я: не это, не то, но нечто другое, нечто обособленное и уникальное. В процессе достижения этого человек обнаруживает (или, возможно, создает) парадокс

сложности, то есть психологические противоположности. Контрастирующие пары качеств создаются как проведенные различия: вверх и вниз, назад и вперед, красота и уродство, мужское и женское, добро и зло, время и пространство и т. д. Обретая видимость и ясность, они ведут за собой отождествление и предпочтение. Индивидуальная личность тянется к идентификации с одной стороной пары и старается держаться подальше от другой. Таким путем достигается первая стадия определенности, и Я и Другой начинают существовать как пары противоположностей. Создается тень. Здесь рождается также и иллюзия различности, ибо, хотя это и шаг в направлении индивидуации, это еще не подлинная сущность, потому что качества, с которыми человек идентифицируется, коллективны. Это еще не индивидуальность. Она еще должна появиться.

Этот ранний этап процесса индивидуации базируется на формировании состояния психологической идентичности с некоторыми качествами, выделившимися из состояния плеромы. Некоторым образом выделенная, но все еще коллективная «личность» и «характер» начинают существовать. Можно задуматься в этой связи о том, что Эрик Эриксон описывает как формирование идентичности в подростковом возрасте. Психологическая персона начертана и воспринимается как способ адаптации к специфическим требованиям данного культурного окружения. Позже однако, обычно к середине жизни, индивидуация требует, чтобы человек отделился от коллективных качеств, с которыми идентифицировался, поскольку:

«Свойства причастны плероме, для нас же возможно и должно жить в обладании ими лишь во имя отличимости и под ее знаком. Нам

должно отличать себя от тех свойств. В плероме они упраздняют себя, в нас же нет. Отличаемость от них спасает».^[15]

Продолжается работа по сепарации, но сейчас она идет на гораздо более глубоком уровне. Сознание теперь занято различением между индивидуальным и теми самыми качествами, которые принимались за собственное Я, которые стали самыми основными привязанностями человека, его ценностями и убеждениями. Категорическое требование индивидуации – вернуться к собственной природе, к подлинной собственной сути. («Посему не должно вам устремляться к различению, как вы о том помышляете, но к ВАШЕЙ СУЩНОСТИ»^[16]). И это стремление навстречу собственному индивидуальному существу – самая главная работа, продолжающаяся до конца жизни.

В 1916 году Юнг вновь берется за тему: что же значит стать индивидуумом – на этот раз он делает это не в мифопоэтической манере, а более прозаичным способом: в лекции, прочитанной в Ассоциации аналитической психологии. На немецком эта работа была озаглавлена «Uber das Unbewusste und seine Inhalte», тогда как в английском переводе она называется «Структура бессознательного».^[17] Здесь впервые он развивает понятие персоны и то, как она построена – как компромисс между индивидуальным и коллективным. Персона строится, говорит он, из фрагментов коллективного, с которыми идентифицируется эго и чьи функции заключаются в облегчении адаптации к социуму. Фактически персоне – это «сегмент коллективной психики»,^[18] но она симулирует индивидуальность. Следовательно, ее существование может оказаться тонким врагом

индивидуации, если она не стала сознательной «маской»: «Люди обладают одной способностью, которая, хотя и являет собой величайшую пользу для коллективных целей, весьма пагубна для индивидуации; это способность к имитации».^[19] Она же – основание для вербовки солдат и молодых террористов. Их побуждают притворяться героями и обещают в награду геройские почести при погребении в случае гибели в бою.

Именно эта склонность к имитации в ущерб индивидуации привела Юнга к столь негативному отношению к институтам и учебным программам, учреждаемым под его именем и обучающим аналитической психологии. «Слава богу, я Юнг, а не юнгианец» – такова одна из его самых знаменитых реплик, указывающая на желчное отношение к людям, формирующим персону лишь путем отождествления с его идеями и методами и пренебрегающим внутренней работой, которой требует императив индивидуации. Подобное поведение в результате не дает ничего, кроме множества пустых масок, считал он, посредством которых его изначальные идеи могут превратиться в стереотипы и предписания. Когда Джозеф Уилрайт рассказал Юнгу об открытии учебной программы в Сан-Франциско, то Юнг, по словам Уилрайта, уставился на него, словно бы «на него наехал грузовик». И на слова Уилрайта: «Я вижу, вы и вправду не хотите ничего слышать об этом» – ответил: «По правде говоря, в голову не приходит ничего, о чем я хотел бы слышать меньше».^[20] У Юнга совершенно явно была аллергия на подражателей. Слава богу, что это не превратилось в правило, и люди все же изучают методы Юнга и проходят учебный анализ.

С другой стороны, нужно признать, что формирование бессознательных привязанностей и

создание уз, основанных на отождествлении со значимыми людьми из непосредственного окружения, – совершенно нормальные аспекты психологического развития. Младенцы привязываются к своим матерям и вступают в состояние идентичности с теми, кто о них непосредственно заботится. У этого процесса есть архетипическая основа, и он составляет ведущую форму общения между матерью и младенцем по бессознательным каналам, стимулирующим эмпатию и взаимность (см. великолепное обсуждение связей между теорией привязанности и архетипической теорией в работе Жана Нокса). Младенец может указывать матери на свои потребности и чувства невербальным способом, который мать понимает в силу глубокой привязанности к нему. Это начинается в утробе посредством настройки сензитивной матери на эмбрион. Позже ребенок сформирует сходные отношения и с другими членами семьи и, в конце концов, с соседями, родом, школой, городом и нацией. Со всеми этими элементами развивающаяся личность вступает в то, что Юнг вслед за французским социологом Люсьеном Леви-Брюлем называл *participation mystique*.^[21] Через обретение такого типа человеческой идентичности установка коллективной психики обретает голос. По мере того как человек становится честным гражданином, любящим сыном или дочерью или преданным членом церкви, школы и государства, надежным работником, мужем или женой, отцом или матерью, этичным профессионалом, окружающие люди уверяются в том, что он достоин доверия и, стало быть, высоко оценивают его (или ее). Такие люди явно выступают от лица семьи, сообщества, нации или даже от лица всего человечества, но не от своего. Если лица, обретшие столь добросовестную и стойкую персону, остаются бессознательными в

отношении своей подлинной индивидуальности, то эта индивидуальность остается нераскрытой, и они превращаются в простой рупор коллективной установки, с которой они отождествились. И хотя это до известной степени служит интересам человека, потому что, в конце концов, каждому нужно адаптироваться к обществу и культуре и потому что хорошо сформированная персона оказывается явным преимуществом в практических целях выживания и социального успеха, – совершенно ясно, что это не является целью индивидуации. Это лишь подготовительная стадия процесса индивидуации.

Вполне понятно, что у людей есть искушение здесь остановиться, поскольку создание мягкой и хорошо функционирующей персоны не такая уж легкая вещь. Если принять во внимание всю психологическую работу, которая должна быть проделана и завершена для того, чтобы добиться социальной идентичности, а также найти способ приспособления к жизни в определенном времени, то, как только все это достигнуто, естественным кажется вопрос: почему бы не расслабиться и не насладиться плодами своих трудов? Однако Юнг завершил свой доклад 1916 года утверждением о том, что индивидуация – «это принцип, который делает возможной, а *при необходимости и вынуждает* появиться прогрессирующую дифференциацию от коллективной психики».^[22] Индивидуация – это природная сила, на взгляд Юнга, столь же сильная и настойчивая, как сексуальный инстинкт и воля к власти, так что просто не существует возможности решать, не стоит ли сделать привал в психологическом развитии и почтить на лаврах, как только достигнута адаптация. Не будучи избранным сознательно, импульс к индивидуации будет принуждать к странным поворотам и изгибам

жизненного пути, поскольку он настаивает на индивидуальности в самых неожиданных местах и в самое неподходящее время. Юнг видел в конфликтах такого рода распространенный источник неврозов и несчастья во второй половине жизни.

В то же время, когда Юнг сочинял два цитируемых мной текста, он работал **ТЭ.КУК6 НЭ. Д** «Психологическими типами»,^[23] продумывать которые он начал в период своего разрыва с Фрейдом около 1913 года, но завершить и опубликовать которые не мог до 1921. «Психологические типы» – объемный том, в котором рассматривается теория типичных различий между людьми в отношении подходов к переживанию и толкованию феноменального мира; эта работа представляет собой совокупность психологических инсайтов и представлений Юнга на тот момент. В заключительной главе он определяет «индивидуацию» как «процесс дифференциации, целью которого является развитие индивидуальной личности».^[24] Противоположен этому психологический феномен «идентичности (тождества)»:

«...представляющее собой характерное свойство примитивного уклада души и постоянную основу *«мистического соучастия»*, которая есть... пережиток изначальной психологической неразличенности субъекта и объекта... характерной для душевного состояния раннего детства, и ... бессознательного цивилизованного взрослого, которое, поскольку оно не стало содержанием сознания, остается в состоянии тождества с объектами».^[25]

Идентичность (тождество), говорит он, «зависит от способности к проекции и интроекции».^[26] Из этого

утверждения мы можем заключить, что Юнг видел в индивидуации долгий, длиною в жизнь процесс очищения и доведения до сознания огромного количества бессознательного материала – всех интроекции и идентификаций в бессознательном отождествлении с объектами и людьми, которые накопились на протяжении жизни. Стало быть, императив индивидуации никогда не доходит до момента, когда можно сказать: «Все сделано». Это постоянный опус, который никогда не завершается, никогда не достигает полноты.

Наряду с идентификацией с личными элементами, составляющими персону, есть еще одно и, возможно, еще более трудное (в силу того, что оно более тонкое) препятствие индивидуации, которое необходимо преодолеть – идентификация с архетипическими фигурами коллективного бессознательного. В процессе самоанализа Юнг обнаружил всю суровость этой второй угрозы индивидуации. Как только персона проанализирована и отделена, утверждает он в вышеупомянутом докладе 1916 года, образы коллективного бессознательного всплывают на поверхность и предлагают себя для идентификации. (Стоит добавить, что это может случиться, и если человек предварительно не сформировал подходящую психологически адаптированную персону, так что в силу компенсаторных потребностей персона будет создана из грандиозных архетипических образов, таких как герой, спасатель, дьявол и т. д. Фильм «Дон Жуан де Марко» с Джонни Деппом и Марлоном Брандо блестяще показывает такую динамику.) Если человек поддается этому искушению, результатом становится психологическая инфляция (состояние грандиозности, названное Юнгом «мана-личностью»). Человек оказывается убежденным в том, что он пророк или мудрец, герой или демонический любовник, Великая

Мать или Отец или какая-то другая фигура мифологического масштаба, и идентичность формируется из психологического содержания, являющегося архетипическим. Убедительной иллюстрацией к точно такому состоянию был для Юнга случай Ницше, идентифицировавшегося с архетипической фигурой Заратустры и подвергнувшегося в результате инфляции.^[27] Но эта новая идентичность опирается на коллективное постольку, поскольку составляющие ее элементы воспроизводят обычную психосоциальную персону, и ее образование в равной степени оппозиционно индивидуальности и процессу индивидуации. Во имя индивидуации отождествление с фигурами, предлагающими себя из коллективного бессознательного, должно быть проанализировано столь же активно, сколь и идентичность с психосоциальной персоной. Бред величия – вот результат, которого добивается человек, не справившийся с этой задачей. Безусловно, иногда эти архетипические сущности оказывают мощное влияние на окружение, как было в случае Жанны д'Арк, отождествившейся с героическим анимусом спасителя. Сходным образом женщины, не умеющие расстаться с идентификацией с мощным архетипом матери, продолжают компульсивно вскармливать детей до конца дней своих и не способны сепарироваться от них и от внуков и дать тем прожить их собственные жизни и обрести собственную индивидуальность.

Именно эта проблема встала перед Юнгом после его разрыва с Фрейдом и отказа от персоны психоаналитика, первого президента Международной психоаналитической ассоциации, издателя альманаха «Jahrbuch» и университетского профессора. В то время его тянуло в мир архетипических образов, он вступил в тот период своей жизни, о котором позже в

«Воспоминаниях, снах, размышлениях» говорил как о «конфронтации с бессознательным». Задача индивидуации для него в то время стала задачей по дифференциации его собственной уникальной личности от архетипических образов, предлагавших себя в качестве суррогатов индивидуальности.

Психологическая структура, сопряженная с коллективным бессознательным внутри и соответствующая персоне, связанной с социальным коллективным миром вокруг, – это анима/анимус. Юнг тогда (в 1916 году) только начинал идентифицировать этот фактор, который он впоследствии назвал «сигизмией».^[28] Опасность, как ее, похоже, ощущал Юнг в то время, заключалась в том, что можно отождествиться с образами, предлагаемыми этой бессознательной фигурой, в его случае являющейся ему в качестве внутреннего женского голоса: «Ты великий Художник в потенциале! Ты выдающийся и непонятый Гений! Ты – великий герой Зигфрид под маской! Ты спаситель, которому пришло время открыться! Ты – Митраистский бог Эон», и т. д. Принятие такого рода иллюзорной идентичности фатально для индивидуации, как наглядно показал Юнг на семинаре в 1925 году:

«Чем больше эти образы приходят к вам и оказываются непонятыми, тем больше вы оказываетесь в обществе богов или, если хотите, в лунатическом обществе; вы больше не среди людей и не можете выразить себя. Только когда вы можете сказать: «Этот образ такой-то и такой-то», только тогда вы остаетесь в человеческом обществе. Любой может быть захвачен подобными вещами и затеряться в них – некоторые отбрасывают это переживание, говоря, что все это чепуха и, таким образом, утрачивают самое ценное, поскольку это

творческие образы. Другой идентифицирует себя с образами и становится безумцем или дураком». [\[29\]](#)

Так что ему пришлось отвергнуть предлагавшиеся идентичности и остаться укорененным в своей швейцарской жизни в качестве обычного человека XX века со своей особенной историей. Архетипы внеисторичны и безвременны, и идентифицироваться с ними – значит утратить свои специфические корни в пространстве и во времени. В качестве универсальных психических образов они говорят от лица общих и идеальных аспектов существования.

Урок, на взгляд Юнга, заключается в том, что опус индивидуации, являющийся, как мы уже видели ранее, психологическим императивом, требует редуктивного анализа на двух фронтах: со стороны персоны он восходит к дифференциации себя от психосоциальной персоны и к растворению идентичности, выстроенной в личной истории на протяжении определенного времени; со стороны сизигии он требует дифференциации себя от возникающих архетипических образов и фантазий и неизбежно следующей за ними в качестве компенсации того, что было потеряно в процессе анализа персоны, грандиозной идентификации.

В том важном фрагменте из статьи 1916 года, который я цитировал, Юнг определяет, что он имеет в виду под «индивидуальностью»:

«Коллективное психическое следует противопоставить... понятию индивидуальности. Индивид и так находится между сознательной частью коллективного психического и бессознательной его частью. Он есть *отражающая поверхность*, в которой мир сознания может воспринять свой собственный

бессознательный, исторический образ, точно по Шопенгауэру, который говорит, что интеллект предоставляет зеркало всеобщей Воли. Соответственно, индивид будет точкой пересечения или разделительной линией, ни сознательной, ни бессознательной, но имеющей понемногу и от того, и от другого». [\[30\]](#)

Этот аспект опуса индивидуации можно представить себе как трансформацию картины маслом в зеркало, чтобы стало понятно, что содержимое в рамке не вечно, но временно. Оно появляется и исчезает в соответствии с ситуативной необходимостью. Это приводит к сдвигу сознания, к способности видеть сквозь фиксированную личность и позволить ей входить в поле зрения и покидать его, не цепляясь за такую личность и не пытаясь превратить сцену, лишь временно отраженную сознанием, во что-то вечное. Дифференциация собственного сознания от образов, предложенных сизигией (анимой/анимусом), с одной стороны, и от социальной идентичности персоны – с другой, создает зеркало, которое с большей точностью отражает все, что проходит перед ним. Как следствие, в сознании будет гораздо меньше проекций и искажений, и объекты будут видеться с большей ясностью и соотноситься с тем, чем они доподлинно являются. Подлинные близкие отношения Я и Ты теперь становятся возможны.

Синтетическое движение (coniunctio)

Когда мне было за сорок, женщина старше меня примерно на двадцать пять лет пришла с просьбой взять ее в анализ. Я до сих пор помню слова, которые она произнесла на первой сессии: «Со времен моей молодости, с тех пор как моя мама проходила анализ у Юнга, я помню то, что она мне говорила об этом. Она сказала, что продолжать расти можно до тех пор, пока

живешь. Это было мнение Юнга. Вот почему я – юнгианка и почему я хочу начать анализ сейчас, даже в таком пожилом возрасте».

Я взял Сару^[31] в анализ, и мы работали (с перерывами) почти пятнадцать лет, пока ей не стало далеко за восемьдесят. Мы жили в нескольких сотнях миль друг от друга, и она приезжала ко мне несколько раз в год на неделю, чтобы мы могли встречаться каждый день. И она продолжала свой рост. Она научила меня тому, что императив индивидуации никогда не прекращается и что работа никогда не заканчивается.

Поскольку процесс индивидуации во многом является собой «состругивание» персоны и демонтаж идентичности, то резонно спросить: что же тогда растет? В конце концов нас, аналитиков, чаще всего называют «специалистами по усушке»,^[32] а не «растениеводами» или «садовниками»! Пока я говорил только о редукции и об очистке зеркала сознания. Можно счесть, что это некая буддистская черта индивидуации, в которой пустота и ничто являются целью и венцом стремлений. И в этом смысле Сара, начав анализ и интенсивно размышляя над своей историей, анализируя свои паттерны и идентификации, стала меньше привязана к своей персоне и в меньшей степени управляема своим анимусом. В каком-то смысле ее психологический размер уменьшился, по крайней мере, в одном измерении. Это своего рода негативный рост, если хотите. Ей пришлось столкнуться с кризисом утраты уверенности в себе как в высокоразвитой и рафинированной социальной личности, она также не могла больше доверять своим неисследованным убеждениям и мнениям «учителя» и «эксперта» в многочисленных вопросах (своей анимусной идентичности). В этих личностных качествах и чертах она обнаружила тень. Анализ стал шоком. По мере того

как четкий и неизменный портрет постепенно превращался в отражающее, пустое и безличное зеркало, она чувствовала себя все более неустойчиво. Это состояние, которое в своей книге «Середина жизни», описывающей возможную трансформацию сознания в середине жизни, я называю «лиминальностью» («пороговостью»). Лиминальность – неизбежная черта трансформации, когда бы та ни происходила. Термин относится к периоду неуверенности, иногда длящемуся годы, к пребыванию «между» затвердевшими идентичностями, к тому времени, когда движешься без определенного направления. Но как только зеркало становится чистым, можно разглядеть себя яснее и, вероятно, впервые в жизни; это дает новый центр тяжести и стабильности. Открытие того, что собственное внутреннее равновесие не зависит от твердого содержания и установок – важный аспект роста, происходящего в процессе индивидуации. Он прежде всего означает интеграцию тени и увеличение самосознания, то есть признание ограничений собственного характера и осознание своих изъянов, равно как и восхищение милыми чертами, время от времени выходящими на передний план. В той степени, в какой человек освобождается от навязанных персон и сизигией идентичностей, он освобождается и от компульсивного повторения прошлых паттернов. Эти идентичности и формирования, свидетельствующие о долгой и сложной истории, и тревожная привязанность к ним со стороны эго препятствуют росту личности и приобретению более широкого жизненного опыта. На этом этапе анализа Сара поняла свои непосредственные личностные границы более ясно, потому что она уже не проецировала себя на других в прежней степени, и в результате стала более определенной личностью, смогла действовать от лица своей вновь завоеванной свободы. Она смогла

произносить «да-а» и «не-т» с большей уверенностью и ясностью. К примеру, она отдала своим детям часть наследства, но без всякого чувства вины оставила и себе достаточно для того, чтобы прожить спокойно остаток дней. Смогла самоутвердиться в кругу друзей и членов семьи, а не жить постоянно в состоянии смятения, отдавая то ли слишком много, то ли слишком мало.

Добиваясь свободы от прошлого и начав жить более полноценно в настоящем, человек начинает также больше внимания уделять бессознательному в его связи с настоящим моментом. Великое озарение Юнга об отношении бессознательного к сознанию заключалось в том, что это не просто затаенное прошлое в настоящем, как считал Фрейд, в форме вытесненного материала старых комплексов, травм, инфантильной сексуальности и т. д., но также и активное присутствие живого и вперед идущего духа «здесь и сейчас». И то, что открывается тебе, как только начнешь постигать эту динамику, оказывается чрезвычайно полезным для ориентирования в настоящем и будущем.

В цитируемом выше докладе 1916 года Юнг говорит об открытии, как он назвал это, «линии жизни»:

«Я убежден в том, что подлинное завершение анализа достигается только тогда, когда пациент получил адекватное знание о методах, которыми он может поддерживать контакт с бессознательным, и добился достаточного для себя психологического понимания, чтобы видеть *направление своей линии жизни на данный момент*».^[33]

Термин «линия жизни» намекает на то, что Юнг позднее назовет предполагаемой ориентацией бессознательного. Он строго различает линию жизни и

адлеровскую концепцию «управляющих фикций», которые он находит слишком фиксированными и «заставляющими судорожно держаться их».^[34] Линия жизни – это более изменчивая конструкция, созданная в данный момент, ценность которой в указании на «направление потоков либидо»^[35] в его течении от настоящего к возможному будущему. Потоки либидо активны, постоянно смещаются и изменяются. Линия жизни, однако, намекает на то, что именно может разворачиваться и куда направлено либидо. Ориентация на будущее становится насущно важной для Юнговской мысли о бессознательном. Бессознательное не только содержит в себе прошлое, но также предваряет и будущее. Оно креативно в той же степени, что и консервативно. Это равновесие или напряжение сил выражает основную сложность индивидуации. Императив по направлению к индивидуации означает не только создание зеркала сознания, существенно освобожденного от прошлых идентичностей, но также и движение в только что возникшем направлении, и настаивание на этом как на личной судьбе. Индивидуация – это психическое движение.

Можно понять эту динамику следующим образом. Как активные люди мы погружены в широкий и зачастую бурный поток событий и переживаний, от рождения и на протяжении всей жизни окружающих нас ежедневно и часто угрожающих оказаться для нас чрезмерными, переполнить нас. Из этого более или менее случайного и неорганизованного потока жизненных переживаний и опытов мы частью сознательно, частью бессознательно выбираем тот опыт, который для нас лично значим, оставляя все остальное спокойно плыть себе к морю. Становясь более сознательными и рефлексивными по отношению к

себе, мы ищем определенных паттернов в мире и в себе, чтобы добиться некой способности к ориентации. Кроме того, мы формируем психологические паттерны и формируем сами в соответствии с ними, приобретая структуру характера через свою идентичность и привычки. В богатом собрании данных, представленных в сознании, среди которых мы ищем и обнаруживаем определенные паттерны и порядок, входят не только ощущения и восприятия, но и ночные сны, фантазии и дневные грезы. Кроме того, к ним относятся также некоторые более или менее бессознательные фантазии, которые иногда мелькают в потоке дней и которые мы можем замечать краешком глаза. Иногда происходят странные совпадения, удивляя нас и представляясь зловеще значимыми. Они или преграждают нам путь, или открывают то, что раньше казалось закрытыми дверями. В центре нашего сознательного мира расположен эго-комплекс, регистрирующий данные, реагирующий на стимулы, действующий и вмещающий, начинающий и отзывающийся, подсчитывающий и планирующий, радующийся и страдающий. Юнг называет эго *«относительно постоянной персонификацией бессознательного»*.^[36] Это основа зеркала. Эмоции, события, люди, мысли, слова, образы, воспоминания, предвкушения, надежды, страхи – из них состоит то, что Уильям Джеймс называл «потоком сознания» – и это регистрируется и до некоторой степени сохраняется и отождествляется с эго. Юнг позаботился о том, чтобы назвать центр поля сознания эго-комплексом, поскольку он не осознаваем. Это самая интимная и индивидуальная из известных нам вещей, хотя сама по себе это темная тайна «без света и с тьмой внутри».^[37] Мы считаем ее самой индивидуальностью, ядром всего нашего уникального существа. Однако ее основание несознательно и, стало быть, недоступно

непосредственному интроспективному осознанию. Оно укоренено в тени, но и это относится к нашей индивидуальности.

Для того чтобы индивидуальность могла проявиться полностью, должна иметь место «ассимиляция бессознательных содержаний».^[38] Чтобы это происходило, эго должно ослабить контроль над содержимым сознания в пользу процесса, не находящегося полностью под его (эго) управлением:

«Ассимиляция бессознательных содержаний ведет... к состоянию, в котором сознательное намерение исключено и заменено процессом развития, кажущимся иррациональным. Этот процесс сам по себе означает индивидуацию, а его продуктом является индивидуальность... особенная и универсальная одновременно».^[39]

Подобный акт передачи контроля иррациональному процессу, стало быть, оказывается следующим большим шагом на пути индивидуации.

Юнг описывает, как запустить в действие этот иррациональный процесс развития, в другой статье, также написанной в 1916 году и озаглавленной «Трансцендентная функция». Трансцендентная функция «возникает из союза сознательных и бессознательных содержаний»^[40] и, стало быть, представляет собой более полную картину целостной психики и индивидуальности, которая может быть достигнута эго-комплексом через собственную интроспективную рефлексивную инвентаризацию того, что появляется в зеркале сознания. Основным методом создания трансцендентной функции – активное воображение, описанное Юнгом в этом тексте впервые. Активное воображение поднимает бессознательные образы и фантазии, функционирующие на заднем фоне

эго-комплекса, на уровень сознания. Затем они могут быть отражены в зеркале и доступны наблюдению. Образы, порожденные активным воображением, по мнению Юнга, оказываются более связанными и полезными для создания трансцендентной функции, нежели сны.^[41] В активном воображении открывается диалог между сознательными и бессознательными аспектами психики, в котором ведущим становится то одно, то другое,^[42] – и так до тех пор, пока не сформируется «третье», олицетворяющее союз двух частей.^[43] Это трансцендентная функция, которая «проявляется как качество воссоединенных противоположностей».^[44] Это, стало быть, изобретенная психологическая структура, которая способна более полноценно олицетворять человеческую индивидуальность в ее полноте, включая в себя ее вершины и бездны от духовного до инстинктивного, и душу, и дух, и тело.^[45] С консолидацией (согласно алхимической терминологии, с *coniunctio*) трансцендентной функции человек может стать собой в более широком смысле и на более сложном уровне, чем ранее.

То, что Юнг написал в 1916 году в «Трансцендентной функции», было предварительным наброском трудов и исследований, вышедших из-под его пера в последующие десятилетия. Его взгляды на значение активного воображения для процесса индивидуации были углублены и расширены в «Комментариях к *Тайне Золотого Цветка*» в 1929 году и в работах по индивидуации, опубликованных в книге «Психология и алхимия». В них он представил ход индивидуации как совместные усилия сознательного и бессознательного, как иррациональный процесс, о котором он писал еще в 1916 году. Многие более поздние работы Юнга имеют отношение к императиву

индивидуации и продолжают тот же ход рассуждений. Его последней работой по этой теме стала «Misterium Coniunctionis», написанная им в возрасте восьмидесяти лет.

В случае с Сарой использование активного воображения приобрело чрезвычайную значимость в поздние годы ее анализа. Фактически вскрылся представительный пласт образов, вращающихся вокруг Великой Богини и Гуань Инь – кормящей, сочувствующей, женственной фигуры Божества. Сначала эта фигура застыла в абсолютном контрасте с ее эгоистической установкой. В этой воображаемой фигуре она и вправду встретила с «противоположностью» своей сознательной установке и эго-комплексу. В прошлом она была известна как резкая, весьма нарциссичная, мужеподобная женщина, американский синий чулок. Ее воспоминания теперь стали болезненными: она вспоминала себя как неадекватную мать, неудачливую жену и фрустрированную интеллектуалку. Сочувствующая, любящая, прощающая Богиня и впрямь была чем-то далеким по сравнению с ее ощущением собственной индивидуальности. После повторных появлений этого образа в активном воображении и после все возрастающей интеграции его качеств она стала способна, насколько я могу судить как ее аналитик, объединить знакомый исторически сложившийся эго-комплекс с этими, ранее довольно чуждыми ей качествами коллективной женственности. Наконец она смогла ощутить себя как то самое «третье», о котором пишет Юнг применительно к трансцендентной функции «как о качестве воссоединенных противоположностей». В этом смысле она стала новой личностью.

На пути этого иррационального процесса происходил ряд важных синхроничностей.^[46] Как я

обнаружил, синхроничность надежно сопровождает индивидуацию, как только иррациональный процесс, о котором я здесь говорю, берет верх. Если есть возможность подвести это к ослаблению абсолютного контроля и к доверию потоку жизненного процесса, управляемому извне, то в игру вступает иной набор факторов, открывая простор для новых исследований. В случае Сары синхроничность, возникая, давала ей возможность в определенные моменты осознать ее проявляющуюся Самость, это сочетание личных и коллективных черт. Ее дети предоставили ей множество возможностей испытать свои недавно завоеванные способности к предоставлению поддержки и к контейнированию сильных эмоциональных реакций. Старые друзья вновь появлялись в ее жизни и покидали ее в ключевые моменты; важные книги возникали на ее пути; подворачивались разные возможности вновь навестить бывших друзей и знакомые места, и предметы, олицетворявшие кризисы или неудачи, вновь становились доступными, чтобы она смогла опробовать новый подход к ним. Ее сны также добавляли важные детали к картине проявляющейся личности. И весь набор связанных между собою феноменов – прошлого, осознания и памяти, бессознательных образов из активного воображения и снов и синхроничность – сложился в то, что я назвал «проявлением Самости» в моей книге «Трансформация – проявление Самости». В работе с Сарой (которой было за восемьдесят, когда мы, наконец, закончили сессии, тогда уже проводящиеся по телефону, поскольку она больше не могла ездить) я оказался наделен привилегией – быть свидетелем того, как процесс индивидуации пустил корни и расцвел. Это было подлинным подтверждением ее ожиданий пятнадцатилетней давности, когда она лишь начинала анализ: «рост» был еще возможен для нее.

Глава 2

РОЛЬ НУМИНОЗНОГО ПЕРЕЖИВАНИЯ В ИНДИВИДУАЦИИ

В письме к П.В. Мартину, основателю Международного центра изучения прикладной психологии в Окстед, Англия, Юнг подтвердил, что нуминозный опыт обладает центральным значением для его жизни и работы:

«Мне всегда казалось, что определенные символические события, характеризовавшиеся сильным эмоциональным тоном, были подлинными вехами. Вы совершенно правы, главный интерес моей работы заключался не в лечении невротиков, но, скорее, в подходе к нуминозному. Но дело в том, что подход к нуминозному является подлинной терапией и, стало быть, приобретая нуминозный опыт, вы освобождаетесь от проклятия патологии. Даже сама болезнь приобретает нуминозный характер». [\[47\]](#)

Если согласиться с Юнгом, что единственный подлинный способ излечения невроза – это вырасти из него через индивидуацию, тогда терапия, базирующаяся на этой модели, с необходимостью будет включать в себя «подход к нуминозному», о чем решительно и заявляет в этом письме Юнг. Справедливо будет сказать, что принцип индивидуации, выдвинутый Юнгом и его последователями,

обязательно включает нуминозное переживание в качестве основной черты.

Однако остается вопрос: как такие мгновенные символические переживания связаны с процессом индивидуации и как они могут быть использованы? Ответ на него четко обозначит разницу между психологической индивидуацией и тропой духовного развития. В то время как герой (героиня) индивидуационного путешествия ни в коей мере не идентичен герою духовного путешествия к Богу (как бы мы ни определяли это слово), все же не всегда легко сказать, где эти тропы расходятся, именно потому, что нуминозное переживание занимает центральное положение и в индивидуации. И все же они расходятся, причем решительно. В этой главе я попытаюсь объяснить это тонкое, но важное различие.

О психологическом исцелении и нуминозном опыте

Я могу начать с исследования того, как именно достижение нуминозного переживания освобождает человека от мук патологии, то есть от хватки комплексов, как заявляет Юнг в своем письме П.В. Мартину. Говоря обобщенно, «подход к нуминозному» считается религиозным предприятием, паломничеством. «Достижение нуминозного переживания», о котором говорит Юнг, относится к религиозному опыту квазимистической природы. Само по себе и без всякой дальнейшей интерпретации или рефлексии подобное достижение может вполне убедить человека в том, что жизнь наполнена смыслом. Нуминозный опыт создает потенциально убедительную связь с Бесконечным, а это часто приводит к чувству того, что изъяны характера, такие, как зависимости или поведенческие нарушения, тривиальны по сравнению с глубоким видением целостности и единства, передающимся в мистическом состоянии.

Патологический симптом тогда может быть проинтерпретирован как стимул к духовным поискам или как парадоксальный вход в трансцендентность, и подобная интерпретация может наделить смыслом порок характера или болезнь саму по себе. Возможно, и впрямь требуется некоторая степень патологии, чтобы человек почувствовал достаточную мотивацию к духовным поискам. В этом случае получение нуминозных переживаний принесет изменения в чувство того, что патология – это мука и проклятие, даже если сами по себе они не излечат саму патологию, хотя они могут привести и к такому результату.

Для современного и психологически умудренного человека, однако, подобный духовный ответ может оказаться лишь временным лейкопластырем, но отнюдь не решением проблем, порожденных неврозом. Такой человек, ищущий скорее анализа, нежели духовного пастырства или религиозных паломничеств, не удовлетворится лишь духовным осознанием как таковым. Тогда как же подход к нуминозному и достижение нуминозных переживаний могут способствовать далеко идущим целям индивидуации?

Фундаментом для Юнга (и для его последователей) является убеждение в том, что достижение свободы от проклятия патологии для себя самого или для тех людей, с которыми работаешь в анализе, нераздельно с проживанием полноты жизни, то есть вовлеченности в процесс индивидуации в наибольшей степени. Духовные поиски и нуминозные переживания могут быть важными моментами индивидуации, но их недостаточно для установления, а тем более для завершения индивидуационного процесса, хотя они могут привести к глубоким изменениям установки и личности, как это случилось с Павлом по дороге в Дамаск.^[48] Однако в целом нуминозный опыт – это

намек, и именно так и определяет его Юнг в нескольких местах: намек на то, что некие большие, не эгоистичные силы существуют в душе и что их нужно учитывать и в конечном итоге делать сознательными. Превращение психики в сознательную имеет высочайшую значимость в опусе индивидуации. Это обширное предприятие может быть описано самым кратким образом как многослойное ввиду сложности психики в целом (то есть Самости). Лечение патологии в юнгианской психотерапии – не частное мероприятие. Специфичные симптомы нельзя изолировать от более общих вопросов сознания и целостности, то есть от глубоких и далеко уходящих тем индивидуации.

Чтобы глубже погрузиться в обсуждение этой темы, вспомним базовое двухфазовое движение процесса индивидуации, анализ и синтез, рассмотренные в предыдущей главе. Развитие сознания и полная реализация личности в целом, то есть индивидуация, изначально требует, чтобы человек порвал с бессознательной идентификацией с персоной, с одной стороны, и с фигурами анимы/анимуса – с другой.^[49] Привязанности и отождествления с этими структурами и их содержанием могут быть ослаблены через сознательную рефлексивность и анализ. После этого может начаться процесс внутреннего диалога («активного воображения»), в котором разрыв между эго-сознанием и другими психическими структурами становится шире. Таким образом запускается аналитическое движение в процесс индивидуации. Сознание и идентичность становятся менее похожими на статичный набор объектов и паттернов, подобный картине, и начинают напоминать нечто вроде зеркала, в котором объекты могут свободно появляться в поле зрения и исчезать из него, а не остаются постоянно на месте. Такое движение анализа включает в себя растворение

привязанностей к религиозным объектам, традиционным практикам и спроецированным теологиям. Здесь больше не остается места для фиксированной идентичности с религиозной фигурой, племенным, национальным символом или культурной ценностью. Одно из самых первых и важных достижений индивидуации – это способность обрести подобную текучесть сознания и достичь такой степени свободы от идентичностей, созданных в детстве и юности, а потом зацементированных на том же месте путем постоянно возникающих привязанностей, любовей, преданностей, потребности принадлежать или быть приверженцем или членом определенного общества. Если эта цель походит на духовное развитие, то она и является таковым посредством *via negativa*,^[50] и таков путь мистических течений во многих религиозных традициях (христианстве, исламе, иудаизме, буддизме). Если рассматривать психику динамически, то можно легко понять, что идентификация с любой из нескольких психологических структур (персоной, личными или коллективными комплексами, архетипическими паттернами) блокирует дальнейшее движение индивидуации, фиксируя эго на бессознательно приобретенных объектах. Сознание должно быть освобождено от этого, если человек собирается воплотиться как индивидуальность в своей подлинной уникальности.

С эмпирической точки зрения проблему создают аффективно заряженные «голоса» или «образы», внедренные в эти психические структуры, засоряющие их и высказывающие авторитарные требования. Эти голоса и образы олицетворяют фигуры, с которыми человек идентифицировался или к которым привязан аффективными узами, – родителей, учителей, любовников, лидеров сообщества, врагов, «негров» и т.

д. Эта реальность психологической жизни означает, что в психотерапии мы сталкиваемся с голосами и образами, передающими чувство и эмоцию. Мы не конфронтируем с внутренними структурами как таковыми. Если мы будем использовать только структурный подход, который выводит нас на теоретически необходимый уровень абстракции, то клинически это может быть малоэффективно и неточно при передаче психической реальности. Только внимательно прислушиваясь к голосам и образам, постепенно поступающим в пространство сознательной мысли и функционирования, становящихся заметными в своем влиянии или временах даже в главенствовании над сознательной волей и намерением, мы сталкиваемся с мифическим измерением психики, всего лишь на один маленький шаг отстоящим от местопребывания нуминозных сил.^[51] В аналитической фазе индивидуации бессознательная идентификация эго с такими фигурами, включая архетипические, становится предметом анализа. Человек должен освободиться от власти и влияния подобных фигур. Отделение и разъединение, а не союз – вот центральные темы этого движения.

Немного истории

Для того чтобы поместить это обсуждение в исторический контекст, вспомним, что интерес Юнга к мифическим фигурам бессознательной психики возник около 1909 года и впервые нашел свое публичное выражение в работе «Wandlungen und Symbole der Libido» («Трансформация и символы либидо») 1912 года (впервые переведенной на английский язык в 1916 году как «Психология бессознательного»). Из текста, написанного мисс Франк Миллер, «Некоторые факты бессознательной творческой фантазии», опубликованного со вступительной статьей

швейцарского психолога Теодора Флурнуа,^[52] Юнг извлек мифическую основу, скрытую в фантазиях этой американской дамы. Для него это исследование выявило более глубокий слой психики, нежели чисто личный. В бессознательном активны голоса и образы, находящиеся за пределами личностного уровня. Сначала Юнг назвал их «изначальными (примордиальными) образами»; позднее он дал им имя «архетипов коллективного бессознательного». Тщательное исследование сознания, особенно через анализ дневных грез, фантазий наяву и снов, открывает работу архетипических образов, обладающих контролирующим влиянием над бодрствующей мыслью и чувством. Исследуя эти скрытые уголки, Юнг обнаружил влиятельную силу примордиальных образов над сознанием, и их определяющее господство над психологической жизнью стало для него неоспоримым. Позади и внутри личных внутренних голосов и образов Юнг обнаружил застывших богов. Эти безличные силы и энергии огромного масштаба, отличающиеся одновременно примитивностью и утонченностью, не просто беспокоят сознание; они же являются носителями культуры, духовных ценностей, передающихся от поколения к поколению, и паттернов инстинкта и воображения, которые можно найти во всех культурах и во все времена человеческой истории. В конце концов их образы воплощают и олицетворяют человеческий опыт божественного, с одной стороны, и инстинктов (таких, как сексуальность, голод, творчество и др.) – с другой.

Это глубокое понимание архетипических основ психики привело Юнга к постижению того, что патологические симптомы также содержат в себе (и часто прячут под собой) архетипический элемент. Человеческая психопатология – не всегда только

индивидуальное и личное приобретение. Ее проявления кросс-культурны и универсальны, социальные и культурные обстоятельства относительно мало влияют на ее развитие. Психопатология является типичным следствием разных типов человеческого взаимодействия с окружающей средой, и она маскирует или репрезентирует базовые человеческие потребности, включая и духовные. Человек должен непосредственно обращаться к этим потребностям и справляться с ними, если хочет достичь равновесия и целостности в жизни. Индивидуация зависит от этого движения по направлению к сознанию и интеграции.

Нуминозность включается в это обсуждение в связи с ролью, которую архетипические влияния играют в патологических состояниях сознания. Как писал Юнг в письме, датированном 30 января 1961 года Уильяму Уилсону, соучредителю «Анонимных Алкоголиков»: «Его (Роланда, пациента Юнга) тяга к алкоголю была эквивалентом на низком уровне духовной жажды нашего существа, тяги к целостности, выражаемой на средневековом языке как союз с Богом».^[53] Что касается случая Билла У, а именно под этим именем Уилсон известен в обществе АА, то подход к нуминозному и достижение нуминозных переживаний изменили его, он смог освободиться от убежденности в том, что открыть себя нуминозному означало бы обязательство вернуться к знакомой религии детства и к предписанным учениям и догмам. Пока он был не в состоянии этого сделать, его путь к интеграции нуминозного был заблокирован. Для Билла У. религиозная традиция стала, как и в целом для современных людей, прокрустовой. Из тупика его вывел спонтанный совет друга-алкоголика, нашедшего свой путь к духовности: «А почему бы тебе не выбрать свой собственный путь к понятию Бога?»^[54] Дать это возможность выбора и

наделить его ответственностью вместо настаивания на подчинении догме – таков был ответ на его религиозный конфликт. Став свободным в обретении своего индивидуального пути к нуминозному – а это особо важный пункт для современного человека – Билл У. изменился настолько, что болезнь, поражающая физическое и психологическое тело, могла быть преодолена. В результате вынужденного понимания того, что «нуминозный элемент духовности может исцелять», индивидуальность была высвобождена от пристрастия к алкоголю и была рождена всемирная организация самопомощи. Как только он обратился к подлинной подспудной тяге к духу и интегрировал ее в ежедневную жизнь, желание алкогольного экстаза стало возможным удержать под контролем.

Разве не все зависимости, задаемся мы вопросом после знакомства с их широким разнообразием в клинической практике, являются поиском чего-то столь ускользающего, что можно счесть это «что-то» так или иначе «принадлежащим духу»?

Нуминозные переживания и индивидуация: намеки и сигналы к интеграции

Лично для Юнга нуминозные переживания обладали наиважнейшим значением в индивидуации, как он утверждает в процитированном выше письме к П.В. Мартину. В поздней работе «Воспоминания, сновидения, размышления» он ссылается на них, когда пишет: «Годы, когда я следовал своим внутренним образам, были самыми важными в моей жизни. Они определили ее суть и основание».^[55] Это ссылка на его период «конфронтации с бессознательным» 1912–1928 годов. Юнг дает выразительный комментарий по поводу этих внутренних образов: «Это была *prima materia* для работы на всю жизнь».^[56]

Другими словами, нуминозные переживания, значимые сами по себе, не были как таковые окончательно важными; скорее, они предоставляли важные ингредиенты (алхимическую *prima materia*^[57]) для дальнейших стадий совершенствования в опусе индивидуации. Эти опыты встречи с нуминозным были чем-то, с чем предстояло работать. Они предлагали материал, из которого он добывал свою психологическую теорию и ковал свою окончательную идентичность: «Из него [из завершающего долгую серию снов нуминозного сна, знаменитого Ливерпульского сна] возник первый проблеск понимания моего личного мифа», и – «Это [вся серия нуминозных образов и переживаний] стало исходным сырьем, которое мне предстояло обработать; вся моя последующая работа – это более или менее успешные попытки включить раскаленную материю в состав современной картины мира».^[58] Это набросок психологического опуса индивидуации. Это операция сублимации, трансформирующая духовное в психологическое и переводящее нуминозное переживание в нечто практическое и полезное. Архетипические образы, выявленные в нуминозном опыте, интегрируются в психологическое функционирование и ассимилируются в современном мире.

Психологическое объяснение нуминозных переживаний, подобных тем, о которых рассказывает Рудольф Отто в своей полной плодотворных идей книге «Священное», заключается в механизме проекции, тогда как бессознательные содержания «воспринимаются» в виде физических объектов, ритуалов или звуков, их выявляющих. В религиозном опыте, утверждает психолог, эго переживает содержимое бессознательного в проекции. Чем

символичнее опыт, тем в большей степени архетипично содержание. Такие переживания создают символы, связывающие сознание с бессознательным, и они дают намеки, которые можно расшифровать как сообщения. Подобные намеки могут привести к более глубокому взгляду на жизнь с точки зрения коллективного бессознательного и являются существенно важными для психологического процесса индивидуации, если их заметить и сделать сознательными. Такая трансформация из одного состояния (духовного) в другое (психологическое) описывается как сублимация.

Процитируем фон Франц:

«Понятие сублимации происходит из алхимии. Фрейд вытащил ее из алхимии, из химии. К примеру, когда вы кипятите воду, она превращается в пар. Пар – это сублимированная вода. Это иное совокупное состояние. Химически пар не отличается от воды. Но качественно он проявляет себя по-другому. У него более высокий потенциал. В состоянии пара молекулы воды более активны; они больше вращаются и, таким образом, дают впечатление пара, а не воды».^[59]

Как только архетипические образы сублимируются подобным образом, они вплетаются в ткань сознательной идентичности человека и оказываются интегрированными. Будучи сублимированными духом и трансцендентностью, они излечивают. Они освобождают человека от чисто непосредственных ограничений, определяемых временем рамок эго и, стало быть, делают существенный вклад в формирование того, что Юнг называл «трансцендентной функцией»,^[60] психологической

структурой идентичности, созданной из личных и архетипических элементов.

«Удивительно, сколь мало люди занимаются разбирательством с нуминозными предметами, – восклицает Юнг в своем знаменитом теологическом прорыве, в «Ответе Иову», – и каких усилий стоит такое разбирательство, если уж кто-то на него отважился. Нуминозность предметов затрудняет мыслительное к ним обращение, потому что в дело постоянно вмешивается и аффективная сторона того, кто мыслит».

[61] Сублимация и интеграция этого типа – сложная задача, но существенно важная для опуса индивидуации.

В обсуждениях такого рода стоит быть осторожным по отношению к часто повторяемому определению Юнгом «бессознательного» как «неизведанного». Иначе мы рискуем попасться в ловушку психологического редуционизма радикального типа. Утверждение о том, что религия основывается не на чем ином, как на спроецированных бессознательных содержаниях (то есть нуминозных переживаниях *мистерии*) может быть воспринято так, как если бы изучение теологии и религии сводилось к подразделу психологии, задачей которого будет продемонстрировать, как личные конфликты и тому подобное создают религиозные защиты и псевдорешения жизненных проблем. Некоторые школы психологии, без сомнения, с аплодисментами встретят подобное редуцирование религиозного до психологического. Это, однако, не путь Юнга и не путь аналитической психологии. В его подходе психологическое объемлет (то есть вбирает, интегрирует) религиозное таким образом, что духовное значение не повреждается и не редуцируется. Оно сублимируется. В действительности духовное подтверждается и амплифицируется через

психологическое. Психика не видится ограниченной химией мозга, ранним детством, поведенческим потенциалом или способностями к обучению. Скорее, это дальний предел с бесконечным горизонтом, который в принципе не исключает метафизических основ бессознательных содержаний. Бессознательные содержания – это все те факторы, что лежат за пределами осознанности и контроля эго, или потому что были вытеснены (в результате конфликта между несовместимыми образами, идеями), или потому что они еще не стали полностью сознательными (все то, что еще не привнесено в психику не сублимировано, не интегрировано). Сказать, что объект, символизируемый религиозным переживанием, является содержимым бессознательного, – не значит исключить его возможное метафизическое положение. Это лишь значит установить предел человеческому познанию. Стало быть, это утверждение об эпистемологической осторожности со стороны ученого, а не заявление о том, что религиозные символы и нуминозные объекты не имеют иной онтологической основы. Метафизическое не может быть установлено или подтверждено научными методами. Оно должно оставаться гипотетическим.

Намеки, о которых неоднократно говорит Юнг по отношению к нуминозным переживаниям, могут рассматриваться как нечто похожее на то, что Питер Бергер, социолог и исследователь современности, имел в виду, выразительно обозначив как «знак трансцендентности»:

«Говорить о знаке трансцендентности – не значит отрицать, идеализировать зачастую грубые эмпирические факты, составляющие нашу жизнь в этом мире. Это, скорее, попытка ухватить промельк благодати, которую можно

найти «в, с и под» эмпирической реальностью наших жизней». [62]

Бергер говорит с точки зрения веры, тогда как Юнг придерживается нейтрального, наблюдательного положения психолога.

Тени нумена

В нескольких абзацах «Священного» Отто признает темную сторону *numinosum*, являющуюся источником «содрогания, трепета и благоговейного страха», присутствующих в рассказах о религиозных переживаниях по всему миру. [63] Юнг как психиатр был, что понятно, чрезвычайно чувствительным к разрушительной силе бессознательного, а также осознавал потенциально негативный побочный результат нуминозных переживаний на многих уровнях. Архетипы могут глубоко растревожить и повредить сознание, [64] и это столь же важно в них, как и то, что их переживание может связать эго с надличностной (трансперсональной) реальностью Самости.

В «Воспоминаниях, сновидениях, размышлениях» Юнг комментирует тот искажающий эффект, который нуминозные идеи и образы могут оказать на познание. В одном замечательном пассаже, рассказывая о встрече с Фрейдом в ранние годы своей аналитической карьеры, он пишет:

«Всякий раз нуминозный опыт несет в себе угрозу для человеческой психики, он как бы раскачивает ее так, что каждую минуту эта тонкая нить грозит оборваться и человек утрачивает спасительное равновесие. Для одних это означает абсолютное «Да», для других – абсолютное «Нет»... Маятник нашего сознания раскачивается между смыслом и бессмыслицей, а не между справедливостью и

несправедливостью. Опасность нуминозных состояний состоит в соблазне экстремальности, в том, что маленькую правду принимают за истину, а мелкую ошибку понимают как фатальную...»[\[65\]](#)

Юнг наблюдал, как Фрейда захватила нуминозная сила, сексуальность:

«Из разговора с Фрейдом я понял, что он боялся, как бы нуминозный свет его сексуальной теории не был погашен «мутным потоком грязи». Таким образом, возникла мифологическая ситуация: борьба между светом и тьмой. Здесь кроется объяснение ее нуминозности, а также того, почему Фрейд сразу же прибегнул к своей догме как к непосредственному религиозному средству защиты».[\[66\]](#)

Юнг делает заключение, что нуминозность сексуальности исказила обычно острое научное мышление Фрейда. Нуминозные содержания бессознательного магнетически втягивают мышление в орбиту, на которой оно становится просто гениальной рационализацией. Именно с этим мы обычно встречаемся у людей, абсолютно убежденных в религиозном учении. Исполненное верой, их мышление находится под решительным влиянием архетипического образа огромной, но по большей части бессознательной значимости, который придает избранным идеям некий оттенок триумфальной, догматической верности. Всего шаг вперед по этой дороге – и вы обнаружите мученика, чья идентификация с архетипическим образом настолько обострена, что смертная жизнь сама по себе теряет приоритетное значение. Нет нужды говорить,

что это точная противоположность цели индивидуации, которая заключается в том, чтобы сделать нуминозные содержания как можно более сознательными, сублимировать и интегрировать их и подвести их к связи с другими, иными аспектами Самости, таким образом релятивизируя их.

Юнг применил такой же подход для критики национальной политики в своей статье 1936 года, посвященной Вотану, в которой он предложил психологический анализ искажающей власти нуминозных образов в отвратительном политическом и социальном движении, в то время разрывающем на части культурную ткань Германии и центральной Европы. В этот момент, по его наблюдениям, нуминозность недавно констеллированного древнегерманского бога, Вотана, заморозила всю нацию и вела Германию к неизвестной и иррациональной цели. При захваченности архетипом целого сообщества или культуры определенные идеи и политика внедряются с решительной убежденностью, а законность сомнения отвергается. Противоположные мысли и образы резко атакуются и подавляются. Так было с немецким обществом в то время. Отсутствовало пространство для размышления, для вопросов, дебатов, а тем более – для противоположных взглядов. Убежденность, базирующаяся на архетипической основе и проекции, похоже, отсекает циркуляцию крови в неокортексе и сжигает эмоции.

Верх берет древний лимбический, рептильный мозг и начинает править. [\[67\]](#)

Вполне понятная осмотренность по поводу великого энтузиазма, порожденного религией, идеологией или мифо-поэтической герменевтикой, привела некоторых людей к подозрениям в отношении юнгианской психологии и классических юнгианских

взглядов на интерпретацию снов и герменевтические методы амплификации и активного воображения. Они слишком глубоко вторгались на табуированную территорию мифа и символа. Однако, если дать подобным тревогам возможность себя контролировать, то может быть утерян шанс получить от нуминозного опыта некий намек: человеческая жизнь связана с трансцендентностью, а индивид – это душа, наделенная возможностью вступить в связь с духовным самым естественным образом, не ввергающим в безумие. В современном немецком искусстве это проявилось в ярких символических работах художника Ансельма Кифера и в поздних фильмах Вима Вендерса, в которых намеки и сигналы трансцендентного просвечивают сквозь ткань повседневной жизни.

Герой (героиня) индивидуации

Психологическое путешествие индивидуации пересекает царство *нуминозного*, в котором герой (героиня) намеренно прислушивается к намекам, заложенным в таких переживаниях. Но затем тропа вновь *уводит из него*. Конечное место этого путешествия вовсе не в «Священном» или в святилище, как это было бы для Рудольфа Отто. Таким образом, индивидуация вовсе не эквивалентна мистическому путешествию, в кульминации которого – вознаграждающий опыт соединения с Богом или видение *Mysterium tremendum*.^[68] Индивидуация не вершится актом почитания. Так же не идентична она разрешению *via negativa* таких религиозных традиций, как дзен-буддизм. В ней присутствуют элементы обоих – переживание нуминозного и очищение зеркала сознания, но она включает эти два движения в себя как в большее делание. Для духовного героя (героини) все остальное есть отпадение от высокой точки мистического союза в нуминозном опыте. Для героя

(героини), с другой стороны, нуминозные переживания являются собой *prima materia* опуса индивидуации, продолжающегося неопределенно долго. Остановка или «застревание» в долине *нумена*, определяем ли мы его как полноту или пустоту, приравнивается к ассимиляции с бессознательным,^[69] что означает патологическое состояние грандиозной инфляции, утрату границ эго и целостности, а, возможно, даже попадание в ловушку параноидно-психотических защит. Такое «состояние захваченности» обычно деструктивно как для индивидуумов, так и для групп.

Однако для психологического процесса индивидуации приобретение нуминозного опыта, если он сублимирован и интегрирован сознанием, является основной вехой и часто представляет собой резкий, поворотный момент развития. Самое важное, что такой опыт служит формированию «трансцендентной функции». Задача индивидуации – сделать его сознательным и привнести в отношения с другими аспектами Самости и, стало быть, достичь приблизительной целостности.

В заключение этой главы мы можем сказать, что психологический герой (героиня) борется с личными идентификациями и комплексами, не поддаваясь соблазнительной притягательности архетипических идентификаций и комплексов. Личность может быть наполнена опытом и знанием нуминозного, однако не быть им захвачена или не опираться на него в защитных целях. Психологический герой может достичь определенной степени свободы от комплексов и богов, а также от намеков на трансцендентную идентичность. Однако всегда остается здоровая степень уважения ко всем этим силам, поскольку абсурдным было бы думать, что можно совершенно освободиться от них.

Заключение о Рудольфе Отто, создателе «Идеи нуминозного»

Поскольку Юнг придавал нуминозному переживанию такое большое значение для индивидуации, полезно знать кое-что об этой терминологии и о ее происхождении. Немецкий теолог Рудольф Отто (1869–1937) ввел термины *numinosum*, нуминозный и нуминозность в своем знаменитом труде «Das Heilige» (переведенном на английский несколько неточно как «Идея Священного»), чтобы описать «священное» таким образом, чтобы различить его от теологических и философских или этических трактовок, таких как «благо» и «благой». Он пишет: «Для этого я образую слово *нуминозное* (если от «*omen*»^[70] можно образовать «*ominous*»,^[71] то от «*pitel*»^[72] получается «*numi nous*»)^[73]. Отто пускается в описание человеческих переживаний «Священного», а не теологической концепции святости. Его работа внесла мощный психологический и эмоциональный компонент в изучение религии в противовес другим сравнительным и историческим подходам и, прежде всего, теологическим попыткам, которые часто трактуют полученные доктрины почти эксклюзивно и предлагают рациональное (в смысле организованности и систематизированности) объяснение традиционных учений и текстов (то есть «откровений»).

Для протестанта, каким был Отто, разумеется, вера, а не нуминозное переживание считалась центральным фактом религиозной жизни. Вера могла зачастую принять форму интеллектуального и таким образом квазирационального одобрения доктринальных предложений. Отто, напротив, хотел говорить о природе религиозного опыта и продемонстрировать основное значение иррационального в религии, отсюда и подзаголовок его книги: «*Über das Irrationale in der*

Idee des Gottlieb en und sein Verhaltnis zum Rationalen» («Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным»). Наряду с совершенно очевидным нежеланием расставаться с рациональными элементами теологии,^[74] он творчески дал дорогу нерациональному качеству религиозного переживания и особенно его сильным эмоциональным обертонам. Для Отто человеческая встреча со «Священным» образом, ритуалом или звуком должна быть точно описана такими сильными словами, как *Mysterium tremendum et fascinans*,^[75] эту фразу он тщательно и глубоко объясняет в своем изложении нуминозного переживания. Вступить в присутствие «священного» значило для него быть потрясенным до основания мощью и внушающим трепет величием Другого, встреченного в таком переживании. Для описания этого он употребляет такие слова, как «трепет», «остолбенение», «изумление» и «чистое диво». Как исследователь мирового мистицизма, он связывает это и с «пустотой» у буддийских мистиков.^[76] Этот универсальный религиозный момент прежде всего – переживание чувства, тогда как теология прежде всего – это упражнение в размышлении и рефлексии.

Не вполне понятно, как Отто пришел к такому положению – или через влияние своих ранних учителей и руководителей, или от философов, таких как Кант и Фрис, которых он глубоко изучал, или от христианских теологов, таких как Шлейермахер, который также подчеркивал решительное значение чувства в религиозной жизни и учении, или исходя из собственных переживаний Священного.^[77] Возможно, его психологическая типология сыграла здесь также важную роль. Его предпочтение чувства мышлению отделило его от сотоварищей-теологов. Каковы бы ни были причины, он был захвачен и очарован силой

нуминозного переживания. В некоторых письмах домой из путешествий Отто описывает два потрясших его происшествия, которые некоторые исследователи считают решающими факторами его глубокого почитания нуминозного. Эти описания – живое свидетельство того, что он имеет в виду под «нуминозным переживанием». Первое произошло с ним во время визита в Могадор в 1911 году, приблизительно за шесть лет до публикации «Священного». Его записи помечены «В шабат»:

«Шабат, и уже в темном, невероятно замаранном вестибюле мы слышим «благословения» верующих и чтецов писания, эти наполовину поющие, наполовину читаемые носовые пения, которые синагога передала и церкви, и мечети. Звук довольно приятный, и вскоре можно различить некоторые повторяющиеся модуляции и каденции, вторящие друг другу как лейтмотив. Поначалу ухо пытается различить и понять слова – впустую, и вскоре хочется уже оставить эти попытки. Затем внезапно клубок голосов распутывается и... торжественный страх покрывает члены. Это начинается в унисон, ясно и безошибочно:

Кадос, кадос кадос 'элохим адонай себаот

Мале'у хассамэйим вэарес кебодо!

[\[78\]](#)

Я слышал «*Sanctus, sanctus, sanctus*» кардиналов в соборе святого Петра, «*Свят, свят, свят*» в кремлевском соборе и «*Hagios, hagios,*

hagios» патриарха в Иерусалиме. На каком бы языке ни были произнесены эти слова, величайшие из когда-либо выходивших из человеческих уст, они всегда захватывают самую глубину души, вызывая могущественный трепет, волнуя и пробуждая спящую там тайну иного мира. И здесь, в этом пустынном месте, это происходит больше, чем где бы то ни было еще, здесь, где они вновь звучат на языке, на котором Исайя впервые услышал их, и срываются с уст этих людей, чьим наследием они изначально и были». [\[79\]](#)

Здесь мы находим религиозный трепет и сильный эмоциональный отклик, который позже Отто проанализирует в «Священном». Это запоминающееся переживание должно, как минимум, внести свой важный вклад в эмпирическую базу написания его трудов о нуминозности. Ибо для автора этой замечательной книги дар интеллектуального творчества и мужество должны были играть главную роль.

Второе из этих внушительных нуминозных переживаний произошло около одиннадцати лет спустя после появления в печати книги «Священное» и стало дополнительным подтверждением того, о чем Отто писал последнее десятилетие. Об этом он рассказал в письме, датированном 4 января 1928 года и, судя по марке, отправленном из Бомбея:

«С нашего балкона мы можем видеть прекрасную бомбейскую гавань. Совсем рядом гордо возвышаются «Врата Индии» и слева от них мы видим гористый остров Элефанты. Мы ходили туда три дня назад. Посетители взбираются до половины горы по великолепным

каменным ступеням до тех пор, пока справа широкая дверь не открывает вид на вулканическую скалу. Она ведет в один из самых больших пещерных храмов древней Индии. Тяжелые колонны, вытесанные из скалы, поддерживают крышу. Медленно глаза привыкают к тусклому свету; и тогда можно разглядеть великолепные изображения из индийской мифологии, вырезанные на стенах. И, наконец, глаза упираются в массивную главную нишу. Здесь царит изображение божества, которое я могу сравнить разве что с некоторыми работами японской скульптуры и с великими образами Христа в древних церквях Византии: трехглавая форма, изображенная по грудь, вырастает из скалы, в три раза превышая рост человека. Чтобы получить полное впечатление, нужно присесть. Средняя голова смотрит прямо вперед, молчаливая и величавая; две другие головы изображены в профиль. Спокойствие и величие образа совершенны. Он изображает Шиву-творца, хранителя и разрушителя мира и одновременно спасителя и дарителя благословлений. Нигде не видел я таинства трансцендентности, выраженного с большим величием или полнотою, нежели в этих трех главах... Лишь для того, чтобы увидеть это место, поистине стоит совершить путешествие в Индию, а от царящего здесь духа религии за час созерцания можно научиться большему, чем из всех написанных на земле книг». [\[80\]](#)

Эти глубоко трогаящие переживания от встречи с религиозными объектами, не принадлежащими его религии (один – иудейский, другой – индуистский), стали частью убежденности Отто в том, что все религии

основаны на подобных сильных впечатлениях о «священном». Духовная почва храмов и соборов всех религий, поддерживающая ритуалы, обряды и священные Писания, создана из нуминозного опыта и, стало быть, психологична. Для Отто это формирует универсальную, базовую породу всех религий: «С самого начала религия – это переживание Таинства, того, что произрастает из глубин жизни наших чувств... как и ощущение сверхчувственного».^[81] Мнение Отто, укоренявшего религию в переживание Таинства, совпадает со взглядом Юнга:

«Идея Бога произошла от опыта нуминозного. Это было физическое переживание, мгновения охваченности, обуянности им. Рудольф Отто в своей психологии религии определил это мгновение как нуминозность, возведя это слово к латинскому *nimen*, означающему намек или знак».^[82]

Как исследователь мировых религий Отто смог увидеть универсальность человеческого переживания *numinosum* и нуминозных объектов. С незапамятных времен люди отмечали то «ощущение сверхчувственного», на которое ссылается Отто в своем определении. Это эмпирическая основа религий, высоких и низких, ближних и дальних. В этом отношении все равны. С этой точки зрения, Отто был апологетом религии как таковой, а не только своей родной традиции, христианства.^[83] Признание универсальной ценности религиозного переживания освободило его от узких рамок ортодоксального лютеранства, и в результате он вступил в энергичный и исполненный энтузиазма диалог с представителями других религиозных сообществ, основал «Религиозную

лигу человечества» и предложил создать парламент мировых религий, «состоящий из официальных представителей различных религий».^[84] В немецком университете Марбурга, где он преподавал, ему пришлось заплатить высокую цену за свои либеральные взгляды – неоортодоксальные исследователи христианства и представители других течений теологии,^[85] а в особенности его главный соперник Рудольф Балтманн^[86] встретили его резкой и даже оскорбительной критикой и насмешками.

В то время как Отто считал, что основа всех религий едина и лежит в переживании *numinosum*, он придерживался взгляда, что христианская традиция предлагает высшую форму духовности, достигнутую на данный момент человечеством. Такая позиция не была необычной для признанного христианского теолога его времени, хотя сегодня она и кажется довольно провинциальной и, безусловно, больше не является «политически корректной» в либеральных религиозных кругах. Несмотря на это, весьма поучителен ход его доказательств в следующем пассаже из «Священного», который, что достаточно любопытно, предваряет некоторые аспекты юнговского толкования Библии в «Ответе Иову», осуществленного примерно тридцатью годами позже:

«Ведь Христос есть исполнение и свершение предшествующего развития, и мистическая проблема Ветхого Завета (идущая от Второисаии и Иеремии, через Иова и Псалмы) классически повторяется в жизни, муках и смерти Иисуса, становясь абсолютной – таинство *невинного страдания* праведника. В Книге Иова (гл. 38) предсказана Голгофа, и именно на Голгофе эта «проблема» решается,

отчасти повторяя решение Иова. Но решение это, как мы видели, целиком принадлежит иррациональному, оставаясь при этом решением. Страдание праведника уже у Иова обрело смысл особого случая откровения потустороннего в непосредственной, близкой и осязаемой действительности. Крест Христов есть «исполнение» такого откровения, монограмма вечного таинства. Сплетением рационального своего значения с иррациональным, смешением откровенного с предчувствуемым сокровенным, высшей любви со страшным *orge* божества в Кресте христианское чувство нашло самое жизненное применение «категории священного», а тем самым и самую глубокую религиозную интуицию во всей истории религии». [\[87\]](#)

Здесь мы видим, как Отто использовал свою идею о нуминозном и иррациональном, чтобы изложить символическое сердце христианства.

Юнг не разделял такого типа систематизации религиозных символов и не считал, что христианские – самые высшие, хотя он и видел в кресте глубокий символ основного бремени индивидуации, то есть способности выстрадать и удержать напряжение противоположностей. Забота Юнга об исцелении и о психологическом процессе индивидуации полностью отличалась от главного центра внимания Отто, полностью сосредоточившегося на религиозных аспектах жизни и на почитании Священного. Отто лишь минимально был увлечен психологическим исцелением и терапией, а понятие психологической индивидуации не являлось предметом его размышлений. Его основным интересом заключался в описании и анализе встреч с нуминозным. Юнг, с другой стороны, был лично

заинтересован явлением «Бога внутри» с чисто психологической стороны, и хотя он относился к *imago Dei*^[88] с той же страстью и чувством непостижимости его тайны и внушающей трепет эмоциональной власти, как и Отто, он рассматривал это психологически, а не боготворя, и с осторожностью, присущей психотерапевту. Страсть к духовному, как и все страсти, может легко обернуться пафосом и крайним отчуждением от других частей Самости, как сегодня хорошо видно у религиозных фанатиков и фундаменталистов. Цель индивидуации, в отличие от религиозных исканий, – это не единение с божественным и не спасение, но скорее интеграция и целостность, выковывание из противоположностей, присущих Самости, образа единства и интеграция его в сознание.

Жаль, однако, что у Юнга не было личного контакта с Отто, чтобы они могли продолжить дискуссию. С начала 1930-х и позднее Юнг широко использовал терминологию Отто, описывая ряд психологических феноменов, большей частью тех, что имели отношение к проявлениям архетипических образов коллективного бессознательного. Потенциал для плодотворного диалога был велик, частично вследствие того, что они разделяли единую культурную и философскую основу,^[89] частично потому, что оба испытывали глубокий и неизменный интерес к мировым религиозным и мистическим традициям,^[90] и, прежде всего, потому что оба прислушивались к переживанию и опыту как к изначальному объекту изучения, а не как к доктрине или «вере». Их пути почти пересеклись в Асконе, в Швейцарии, во время учреждения в 1932–1933 годах конференций «Эранос», посвященных диалогу между Востоком и Западом и собиравших исследователей мирового уровня. К сожалению, Отто уже был слишком

болен в то время, чтобы участвовать в первых встречах этого кружка интеллектуалов, но само название «Эранос» было предложено им основательнице этих встреч, Ольге Фрёбе-Каптейн.^[91] Юнг регулярно посещал конференции «Эранос» и читал там лекции между 1930 и 1940 годами. Отто и Юнг были близкими знакомыми сиолога Рихарда Вильгельма, которого Отто навещал в Китае и с которым Юнг плотно сотрудничал,^[92] а также индолога Вильяма Хауэра, с которым оба порвали отношения; Отто – из-за негативных взглядов Хауэра на христианство,^[93] а Юнг – вследствие крайних прогерманских и арийских политических взглядов Хауэра.^[94]

Своей книгой «Священное» и использованием термина «нуминозный» для описания природы религиозного переживания Отто ввел важное психологическое измерение в научное изучение религии, даже несмотря на то, что это не являлось его изначальной целью.^[95] С другой стороны, Юнг использовал терминологию Отто, чтобы подчеркнуть то, что для него являлось самым важным религиозным измерением психики, аспектом психотерапевтического процесса и процесса развития. В опубликованных работах обоих авторов есть много пересекающихся взглядов на природу нуминозного переживания, несмотря на то, что базовые точки отсчета сильно разнятся. Отто, несомненно, возражал бы против широкого использования Юнгом термина «нуминозный» для описания обширного спектра психологического опыта, тогда как он сам ограничивал его исключительно религиозным опытом.

Юнг, со своей стороны, позаимствовал и трансформировал терминологию Отто в своих собственных целях. К 1930-м годам, когда он начал использовать термин «нуминозный», работа

«Священное», опубликованная в 1917 году, уже стала классической, а Юнг сильно продвинулся в своей психологической теории. Юнг без всяких усилий приравнял нуминозный опыт к манифестации бессознательных содержаний как личных комплексов, так и архетипических образов. Приведем высказывание Юнга из доклада в Цюрихе в Швейцарском правительственном технологическом институте (ETH) 5 мая 1934 года, вскоре после этого повторенное им в Бад Наухейме, в Германии, на седьмом Конгрессе психотерапии:

«Без сомнения, хорошо запомнится всеобщий всплеск негодования после обнародования работ Фрейда. Столь мощная реакция публичных комплексов привела к тому, что Фрейд оказался в изоляции, и это дало мощный догматический заряд ему и его школе. Все психологи-теоретики, работающие в этой области, подвергаются такому же риску, потому что затрагивают то, что напрямую связано с неподдающимися контролю силами в человеке – *numinosum*,^[96] как их весьма удачно обозначил Рудольф Отто. Где начинается царство комплексов, там заканчивается свобода эго, поскольку комплексы являются психическими агентами, глубинная природа которых пока остается неразгаданной. Всякий раз, когда исследователь добивается успеха в продвижении к *tremendum*,^[97] возникает общественная реакция, точно так же, как это происходит с пациентами, когда их в терапевтических целях вынуждают потревожить свои комплексы...»^[98]

Из этого отрывка мы видим, что для Юнга «*numinosum*» и «психический *tremendum*» – термины, напрямую заимствованные из работ Отто, – стали означать содержимое бессознательного без дальнейшей спецификации их природы или качества. Отто, теолог, приберегал эти термины для обозначения религиозных переживаний, чьим предельным объектом считалось метафизическое (то есть Божественное), трансцендентная реальность, переданная людям посредством религиозных символов, таких, как иконы, статуи, ритуалы или звуки, относящиеся к актам богочтения. Для Юнга, психолога, объектом нуминозного переживания было содержание бессознательной психики, которое необходимо было сделать сознательным.

Тем не менее Юнг разделял с Отто «религиозную музыкальность» (термин Макса Вебера), способность резонировать нуминозному в присутствии религиозных символов и идей. Отто писал, что такой чувствительности нельзя обучить; она должна быть пробуждена.^[99] Как и в случае создания произведений искусства, некоторые люди наделены гениальностью, тогда как у других есть лишь слабые способности в этой области или их вовсе нет.^[100] Юнг обладал этим даром в чрезвычайной степени. Его рассказы о первых нуминозных переживаниях появляются в нескольких работах: в «Воспоминаниях, сновидениях, размышлениях», в «*Septem Sermones ad Mortuos*» и, прежде всего, в его знаменитой «Красной книге». Эти работы демонстрируют восприимчивость Юнга к нуминозному опыту – глубокую и обширную. По этой причине многие признавали в нем подлинного *Homo religiosus*. Стоит отметить, что рассказы Юнга включают и чисто «внутренние переживания», такие, как сны и видения, и изложение более экстравертного типа,

подобное тому, что описывает Отто в своих письмах, процитированных выше.

Глава 3

СКАЗКА ОБ ИНИЦИАЦИИ И О ПОЛНОТЕ ИНДИВИДУАЦИИ

В творениях человеческого воображения, каковыми являются сказки и мифы, зачастую можно найти подробные и живые иллюстрации принципа индивидуации. Эти иллюстрации встроены в повествовательные структуры, и в них можно обнаружить поразительное богатство психологического понимания и множество озарений, особенно в том, что касается бессознательных процессов и борьбы за обретение свободы и творчества. В этой и последующих двух главах я буду обращаться к этому ресурсу как к путеводителю, помогающему углубить и расширить обсуждение индивидуации.

Я заметил, что самые мощные индивидуационные процессы иногда начинаются с чего-то малого и невинного, как, например, любопытство. Выглядящий невинным импульс может привести к тому, что можно назвать «случайной инициацией», или, другими словами, к ведущей синхроничности. Именно так начинается сказка братьев Гримм «Белая змея». Слуге становится любопытно, что именно подносит он королю каждый день на блюде, накрытом крышкой. И однажды он тайком приподнимает крышку и заглядывает внутрь. К своему изумлению, на блюде он обнаруживает белую змею и решает сам попробовать ее. Этим знаменуется начало его индивидуационного путешествия.

Вот какова сказка.

Давным-давно жил король, знаменитый своей мудростью. В его королевстве не

существовало тайн, о которых он не знал бы. Был у него обычай: каждый день после обеда просил он своего доверенного слугу принести ему блюдо, накрытое крышкой. Затем слуга должен был покинуть королевские покои. И никто не знал, что там под крышкой, ибо король никогда не поднимал ее, пока не оставался совсем один.

Однажды слуга нес блюдо из королевских покоев и не смог преодолеть охватившего его любопытства. Он занес блюдо в свою комнату, закрыл дверь и приподнял крышку. И увидел на блюде белую змею. Зайдя уже настолько далеко в своей дерзости, он решил попробовать ее. Отрезал кусочек и съел. Внезапно он услышал голоса, щебечущие за окном. Это были воробьи, обсуждавшие, что новенького увидели они в королевстве сегодняшним утром. Так слуга обрел способность понимать язык животных.

В тот день, когда это случилось, королева потеряла свое самое драгоценное кольцо. Подозрение пало на доверенного слугу, потому что только ему дозволялось входить в любые покои дворца. Король допросил его, пригрозив казнить, если к завтрашнему утру вор не будет найден. Разумеется, слуга возражал, пытаясь доказать свою невиновность, но все было бесполезно.

С тяжелым сердцем вышел слуга во двор, недоумевая, как же сможет защитить себя от ложных обвинений. Во дворе он услышал, как тихонько переговариваются утки, разглаживая свои перышки и отдыхая у ручья. Они обсуждали свой завтрак, и одна из них произнесла: «Что-то не то у меня в желудке; я слишком торопливо ела и случайно проглотила

кольцо, лежавшее под окном королевы». Слуга понял, что перед ним вор, схватил утку и отнес ее к повару; увидев прекрасную жирную птицу, повар отсек ей голову и приготовил из нее обед. Когда он потрошил утку, он нашел кольцо, так что репутация слуги была восстановлена.

Королю стало жаль, что он так заблуждался, и он захотел загладить свои поспешные обвинения; он предложил слуге выбрать себе лучшее место при дворе. Но слуга отверг это предложение, и попросил взамен лишь немного денег и коня. Он хотел немного попутешествовать по миру. Король удовлетворил его просьбу, и слуга пустился в путь.

Через некоторое время он подъехал к запруде, где увидел трех рыбок, запутавшихся в зарослях тростника и умирающих от недостатка воды. Они жаловались на свое невезение, а наш герой, сидящий верхом на коне, услышал их жалобы. Пожалев рыбок, он освободил их от пут и возвратил в воду. Он продолжил свой путь, а рыбки кричали ему вслед: «Мы будем помнить тебя и отблагодарим за спасение».

Он поскакал дальше и вскоре услышал какие-то тоненькие голоса в песке под копытами своей лошади. Он остановился и услышал, как муравьиный король жалуется на бесчувственного коня, топчущего его народ без всякой жалости. Тогда наш герой повернул коня на боковую тропку. Проезжая мимо муравьиного короля, он услышал, как тот кричит ему: «Мы запомним тебя: услуга за услугу!»

Он продолжил свой путь и заметил двух старых воронов, выталкивающих птенцов из гнезда и каркающих на них в попытках

заставить их самостоятельно заботиться о себе. Но малыши-воронята были еще малы и беспомощны; они попадали на землю, плача и жалуясь, что умрут с голоду. Добрый человек, исполнившись сочувствия к брошенным воронятам, спешил и заколол своего коня на корм воронятам. С благодарностью кричали они ему: «Мы запомним тебя: услуга за услугу!»

Теперь герою пришлось идти дальше на своих двоих. Через некоторое время он вошел в большой город и услышал о том, что дочь короля ищет себе мужа. Любой, кто претендует на ее руку, должен исполнить трудное задание, а если потерпит неудачу, то ему придется расстаться с жизнью. Он узнал, что многие уже испытали судьбу и поплатились за это. Тем не менее, увидев принцессу, он был настолько поражен ее красотой, что, несмотря на угрозу смерти, решился предстать претендентом на ее руку.

Следует тяжелое задание. Король отводит его к морю и бросает в воду золотое кольцо. Нужно найти кольцо в зыбких водах и вернуть его; более того, его самого зашвырнут в море и без кольца не выпустят обратно, так что придется или найти кольцо, или утонуть. Пока он стоит на берегу, размышляя, что же с ним теперь будет, на поверхность воды всплывают какие-то рыбы, и он узнает их – это спасенные им рыбки. Одна из них кладет к его ногам раковину внутри которой он находит кольцо. С огромной радостью он берет кольцо и несет королю, прося своего вознаграждения.

Однако принцесса горда и не хочет принимать предложение этого скромного претендента, а предлагает дать ему второе

сложное задание. На этот раз она действует сама. В саду она открывает десять мешков с просом и, зачерпнув зерно горстями, разбрасывает его. Если молодой человек не сможет все до зернышка собрать и сложить обратно в мешки к завтрашнему утру, он будет казнен. И вновь он чувствует себя беспомощным и думает о том, что же с ним будет. Он сидит в саду всю ночь, а когда рассвет начинает золотить небеса, вдруг понимает, что мешки полны и что ни одного зернышка не осталось на земле. Это муравьиный король со своими подданными пришли ночью отблагодарить его за доброту.

Когда принцесса выходит утром и видит, что задание выполнено, ее гордое сердце все еще сопротивляется, и она предлагает третье задание: коли хочет он стать ее мужем, должен принести ей яблоко с Древа Жизни. Претендент не знает, где находится Древо Жизни, но все же отправляется в дорогу и идет, куда ноги несут. Он блуждает по трем королевствам и однажды заходит в лес; усталый, он ложится под дерево поспать. В ветвях над собой он вдруг слышит какой-то шорох, и золотое яблоко падает ему в руки. Вслед за ним слетают вниз три ворона и садятся к нему на колени. Именно их он спас, убив своего коня, они прослышали о его поисках яблока с Древа Жизни, полетели через море на край света, где стоит Древо, и принесли для него одно яблоко.

Претендент несет золотое яблоко принцессе, и теперь у нее уже нет оснований сопротивляться ему. Они разрезают яблоко жизни пополам и съедают его вместе. Тогда ее сердце раскрывается, и она наполняется

любовью к нему, и они живут в счастье до старости. Конец. [\[101\]](#)

Сплетение тем любопытства, познания и катастрофы

Когда слуга действует по своей воле, следуя наивному любопытству, он внезапно вступает в совершенно новую фазу жизни. Мгновенно он оказывается *знающим*. И новый мир открывается ему. Ему становится понятен язык зверей. Другими словами, он вступает в контакт со своими инстинктами и с миром, который был закрыт для него раньше и, стало быть, удерживался в бессознательном. Этот мир внезапно становится доступным.

Этот внезапный и удивительный контакт с бессознательным и с инстинктами происходит, когда вы впервые занимаетесь сексом, или впервые напиваетесь, или принимаете наркотики. То, что было доступно другим, – родителям и другим взрослым, но было сокрыто от глаз, пребывало за закрытыми дверями, было заперто в кабинетах, не предназначалось для детей до 18, отныне становится и вашим, и вы понимаете нечто такое, о чем раньше и не догадывались. И здесь важен не «кайф», а понимание, гнозис. Это знание, приобретенное опытом, а не понаслышке. И это знание изменяет все. И оно может быть использовано независимо от авторитета других.

Слуга следует своему пути индивидуации, как только он отведал запретной еды. Это акт непослушания, а следовательно, риск. Его могут обнаружить и наказать. Но это также и его первый шаг к индивидуальному сознанию. Он хватается за представившуюся возможность и сталкивается с инициацией гнозисом. Не рискни он так, он рисковал бы никогда не индивидуироваться и навсегда остаться доверенным и верным слугой. Что в этом плохого? Это

никуда не ведет. Это тупик. Не рискуя начать индивидуацию, мы рискуем оказаться в стагнации.

Акт непослушания слуги - то же, что и непослушание Адама и Евы Богу Отцу в Эдеме. Своим радикальным скачком в неизвестное, мотивированным чистым любопытством, слуга нарушает табу и выходит из своей роли верного слуги. Он действует из своего индивидуального желания знать.

Желание узнать самому - движущая сила индивидуации, и оно проявляется на многих уровнях эмоциональной и когнитивной жизни. Это касается не только секса и удовольствия. Это касается и науки. Стремление к познанию отделяет нас от тех, кто не знает. Чем больше вы знаете, тем больше вы отдаляетесь от коллектива. Именно таковы переживания многих людей, вырастающих из детства и отрочества. Энергия познания и энергия роста соединяются в оппозиции желанию отдохнуть и поиграть в безопасности, смешаться с толпой. Но высматривать что-то в запрещенных местах и учиться на опыте - рискованно. Внезапно инициированный в гностические тайны змеи, слуга сокращает дистанцию между собой и королем и сам познает источник королевской мудрости. Это разрывает его духовную зависимость. Это подобно протестантской Реформации, когда каждый верующий стал священнослужителем с прямым доступом к Богу. Теперь слуга может сам понять тайну королевской силы, и, стало быть, ему не нужно доискиваться ответа свыше. У него самого есть прямой доступ к тому же гнозису, что и у короля. И он больше не слуга - в очень важном смысле слова. Он вырос из этой роли благодаря своему запретному знанию.

Это изменение стремительно ускоряет другие события, которые, в свою очередь, производят драматическую трансформацию всей ситуации. Когда

королева теряет свое кольцо, она слепо критикует и обвиняет доверенного слугу. Король тоже возводит напраслину на него и отказывается использовать свою высшую мудрость для разрешения загадки утерянного кольца. Теперь жизнь слуги в опасности, и ему надо найти путь собственного спасения. Похоже, что гнозис – обоюдоострый дар: он приносит сепарацию и предательство со стороны тех, кому вы служили, и предлагает возможное решение, если вы сохраняете присутствие духа и разума настолько, чтобы суметь им воспользоваться.

Выходит так, что странный прокол в прежде непогрешимом функционировании короля оборачивается ключом к освобождению слуги. Неповиновение слуги запускает в действие акт бессознательной проекции и предательства со стороны его родительских покровителей, и вместе с тем райское состояние резко прерывается. Джеймс Хиллман блестяще размышляет о таком индивидуационном потенциале кажущихся катастроф в своем эссе «Предательство». Похоже, катастрофа – необходимый спусковой крючок индивидуации, что мы увидим и в сказке, обсуждаемой в следующей главе.

Когда король удостоверяется в невиновности слуги, он пытается исправить дело, предложив тому еще более высокое положение при своем дворе. И это решающий момент. Слуга может принять предложение и остаться слугой, хотя и более высокого уровня, или же он может рискнуть максимально и оставить страну. Остаться с королем, повторяем вновь, будет, возможно, тупиковым путем и фактически стагнацией. Преимущество такого положения – в некоторой безопасности, хотя предложение короля и сомнительно в свете его прежнего предательства. Однажды обжегшись, в другой раз дважды поостережешься. Слуга решается на риск индивидуации и отправляется,

куда глаза глядят с небольшим количеством денег и конем в награду за прежнюю добрую службу.

Разумеется, он берет с собой и гнозис, полученный от белой змеи. Пока он не вкусил от белой змеи снова, другими словами, пока он не пристрастился, не стал зависимым, последствия его глубокой инициации в язык инстинктивной психики остаются при нем. Он впадает в состояние благодати. Парацельс называл такую мудрость *lumen naturae*, природным светом, отличающимся от света божественного откровения свыше (о котором речь пойдет в следующей истории, где дух приходит свыше, а не снизу). В результате инициации герой фактически достигает успеха, но не без дальнейших испытаний и искушений.

Сохранение сознания

И вот так уж случилось, что тот, кого отныне я буду называть героем истории, поскольку, отделившись от короля, он больше не слуга, покидает царство знакомого и берет под свою ответственность последствия риска, на который он пошел. Теперь он – свободное действующее лицо, действующее от своего собственного имени. Отныне он – сознательный индивид, а не приложение к другому. Его путешествие теперь олицетворяет продолжающуюся историю индивидуальной личности. В наше время этот риск и жертвование зависимостью остаются теми же, и человек идет на них, покидая большую организацию с избытком защит и преимуществ, где слава и власть кажутся вполне достижимыми ради индивидуальной свободы и творчества; то же случается и при разводе. Если вам интересно, почему одни люди идут на такой риск, а другие нет, то полезно будет задуматься над нашей волшебной сказкой и понять, что это может вполне зависеть от того, вкусили ли они белой змеи и обнаружили ли ту уверенность в себе, которую обеспечивает связь с бессознательным. Личный гнозис

соединяет личность с внутренним источником авторитета и инстинктом. Канал интуиции открывается. Теперь важным становится дело сохранения открытости бессознательному и способности осознавать.

Дар интуитивного понимания не подводит нашего героя на его пути верхом, ибо вскоре он встречается с тремя рыбками, запутавшимися в зарослях и жалующимися на свою несчастную судьбу. Он слышит их разговор и понимает их дилемму, и – что еще более важно – он решительно действует, исходя из того, что слышит. Он освобождает их и возвращает в воду. Этот акт сочувствия будет трижды повторен, с каждым разом оказываясь все более значительным.

Первый – это важный акт сознания. Он указывает на способность героя удерживать сознательную связь с царством животного мира, то есть с содержанием бессознательного в том виде, в каком оно себя выражает. Рыба на внутреннем символическом уровне олицетворяет бессознательное либидо, и он демонстрирует свою способность соединяться с этим измерением, выказывая принятие и понимание. Он способен направлять себя и поддерживать здоровое отношение к своим креативным способностям и воображению. Крайним следствием игнорирования или попрания жалоб рыб была бы психологическая стерильность. Он попал бы в ловушку, став сухим интеллектуалом, лишенным контакта с источниками воображения и творчества. Самое большее – он смог бы передавать традиционные учения. Сохранение живого воображения необходимо для продолжения его индивидуационного путешествия, как мы увидим позже, когда это хорошо послужит ему для установления отношений с женщиной, которую он любит. Успех *coniunctio* будет зависеть от его контакта с рыбой, от спонтанного движения бессознательного.

Рыба символизирует проблеск интуиции, которая может спасти все в момент испытания.

Вторая демонстрация сознания показана в момент, когда герой слышит жалобы муравьиного короля о том, что лошади топчут его маленьких подданных, и он тут же поворачивает своего коня на другую тропу. Это значимо, потому что указывает на его высокую степень настроенности на тело. Будучи верхом, высоко в седле, многие ли люди услышат голосок муравья – так далеко внизу, такой тоненький? Ведь голова так далека от тела! Герой отличается высокой чувствительностью и проницательностью. Это означает, что он в чрезвычайной степени настроен на самые тонкие сигналы симпатической нервной системы. Муравей олицетворяет способность самости к построению и перестройке структур контейнирования, образности и чувств, лежащих далеко за пределами эго-сознания. Здесь герой демонстрирует, что он сохраняет связь с этой частью своей природы, что он будет активно защищать ее и что не будет подавлять или игнорировать ее. Он показывает качество телесного сознания. Он способен сохранять контакт с соматическим бессознательным. Риск игнорирования муравьев – в том, чтобы дойти до крайности и не быть способным восстановиться, физически или эмоционально. Без связи с этим инстинктивным фактором человек легко впадает в определенную инфляцию эго, в которой считает себя бессмертным и богоподобным, не подверженным физическим ограничениям. Это искушение – слишком сильно проталкиваться, слишком быстро и слишком далеко идти без отдыха, отмахнуться от сигналов тела и души, говорящих вам о том, что вы уже достаточно сделали, что нуждаетесь в отдыхе, что должны взять отпуск. Попрание этих соматических и психологических сигналов – столь легко дающееся тем, кто сидит высоко

на коне и полон бодрости и эгоистических амбиций – фактически приводит к постоянному упадку. Доведя себя до крайнего состояния, вы уже не можете оправиться, а физическая и психическая усталость становятся хроническими. Это разрушает возможность дальнейшей индивидуации, потому что энергия и средства восстановления более недоступны. Иммунная система выработана и не может уже больше перегруппироваться.

Впрочем, из трех сознательных актов третий, без сомнения, наиболее важный. Герой слышит беседу пары взрослых воронов, жалующихся на своих отпрысков, и видит, как они выбрасывают своих едва оперившихся птенцов из гнезда. Затем он слышит, как молодые кричат: «Какие же мы беспомощные! Мы должны двигаться сами, но летать мы еще не умеем! Что нам остается делать – только лежать здесь, умирая от голода?»^[102] И вот, что удивительно, он спешивается, вытаскивает меч из ножен и убивает своего коня. А затем кормит воронят мясом заколотого животного. Как можно понять эту необычайную жертву? Похоже, она непропорциональна. Во имя связи с оперяющимся духом герой приносит в жертву важную часть своей инстинктивной жизни. При встрече с рыбами он сохраняет контакт со своим бессознательным либидо и может связываться с ним спонтанно и творчески. Выручая муравьев, он в контакте со своим соматическим бессознательным, способностью Самости строить и восстанавливать базовые структуры образов и чувств и способности к контейнированию. Теперь же он приносит жертву во имя достижения контакта с духовной стороной себя, и это самая большая и самая драматичная жертва. Не заметив птиц, он рисковал бы связью с духовным миром, которая ему понадобится для завершения миссии индивидуации и для формирования

полного и далеко идущего *coniunctio* с архетипическим бессознательным. Прохождение пути полной индивидуации требует большой жертвы, только так можно достичь цели и стать наиболее полным из возможных для нас выражением Самости. Эта жертва означает радикальный разрыв с идентификацией с прошлым. Конь в этой сказке – эмблема прошлой идентичности и зависимости от родителя-короля, а также олицетворяет резервуар свободной инстинктивной энергии, которую герой получил из своего прошлого, чтобы начать путешествие к индивидуации. Это было важно в начале пути, но сейчас нужно использовать его для других целей. Эта инстинктивная энергия должна быть направлена на вскармливание зарождающегося духа. Герой закладывает ее в основание связи с возникающей духовной установкой. Эти пташки молоды, и для питания им необходимо много энергии. Они не получили поддержки от своих нетерпеливых и жадных родителей, от традиционной духовной установки, жаждущей все прибрать к рукам. Герой нашей сказки, похоже, понимает, что следование по пути в этом путешествии требует его целиком и всей его энергии. Как говорил Иисус, кто оглянется назад, не достоин царствия. Он призывал людей к радикально новому духу. В наши дни это означает взятие на себя риска разрыва с унаследованными традициями и сокровищами для того, чтобы создать новое духовное будущее для себя и для человеческих существ как целого. Этого не достичь половинчатыми средствами, по чуть-чуть здесь и там. Это требует большой жертвы во имя нового символа. [\[103\]](#)

Предельные испытания

Третья часть сказки начинается предложением: «Пришлось теперь парню идти пешком; прошел он

немало долгих путей, пока попал наконец в столицу. И были там на улицах шум и суета».^[104] Инкубационный и подготовительный периоды в жизни героя закончились, и он доказал, что может сохранять сознательное отношение ко всем измерениям бессознательного, начиная от соматического (муравьи) и психического (рыбы) до духовного (вороны). Он вновь вовлечен в коловорот общинной мирской жизни, здесь ему будут брошены новые вызовы, и он встретится с новыми возможностями для индивидуации. Этим его прежние достижения подвергнутся проверке.

Въезжая в шумный город, он слышит крики и возгласы на улицах. Глашатай скачет по улицам и объявляет, что королевская дочь готова к замужеству и что выйдет она замуж за того, кто выполнит задание короля. Он узнает также, что многие уже пытали свои силы, потерпели неудачу и что смерть ждет того, кто не справится с задачей. Невзирая на это, увидев принцессу, он настолько сражен ее красотой, что рискует и просит у короля шанс завоевать ее руку. Каков будет результат отказа от этого крайнего риска потери жизни? Вновь – обыденность, похужесть, отсутствие желаний и отличий, сниженные амбиции и, в конце концов, – стагнация и отсутствие роста. Но риск велик, как в самом начале сказки. На этом уровне жизнь висит на волоске.

Если первая часть путешествия героя вся была о сепарации и о сохранении сознания, то вторая половина начинается с темы возможного *conuinctio*, брака. В этой точке путешествия герой мощно вовлекается в фазу *conuinctio* индивидуационного процесса, целью которого является соединение противоположностей, сознания и бессознательного. Отныне темой станет Эрос. Это большой шаг вперед после открытия бессознательного, распознавания его языка и сохранения

с ним контакта. Первая инициация в гнозис привела к мощной фазе *separatio*, в которой прошлая идентичность была растворена и отброшена, а обретены новые потенциалы индивидуального сознания. Зеркало очистилось. Началась фаза, имеющая отношение к интеграции сознания и бессознательного и к формированию новой структуры идентичности, которую, следуя за Юнгом, я называл в первой главе «трансцендентной функцией». Твердое установление этой новой структуры как сознательной идентичности личности – вот предельная цель индивидуации. Такие истории, как «Белая змея», могут рассказать нам кое-что о природе полноценной индивидуации. Они устанавливают цель, на которую мы ориентируемся, даже если часто по-прежнему не соответствуем ей.

Когда герой въезжает в этот город, он оказывается на новой и незнакомой территории. Это царство, где в отличие от предыдущего (царства его детства и юности) позволено обычным людям ухаживать за дочерью короля и проходить испытание, наградой за победу в котором является ее рука и приданое. Если рассмотреть это психологически, то здесь речь идет о возможности полной индивидуации. Останься он в первом царстве, то самое большее, на что он мог надеяться, – это стать главным среди слуг короля. В этом новом царстве он может сам достичь королевского ранга. Это уже совсем другой план, и именно поэтому он столь рискован. В прошлом раскладе можно было добраться до высокой планки, все равно навсегда оставшись на вторичных позициях; здесь же возможно стать королем. В этом новом пространстве вероятно полностью обручиться с энергиями того, что Юнг называл Самостью. Конечно, риск велик. Сама жизнь на кону. Психологически это риск такой сильной инфляции, в которой эго исчезает (умирает), а

торжествует безумие.^[105] Именно это находит Юнг у Ницше, идентифицировавшегося с Самостью в образе Заратустры.^[106] Частично во избежание этой катастрофы, но также и для того, чтобы показать, на что он годен, герою предлагаются три задания, в каждом из которых можно легко потерпеть неудачу и умереть. Если он будет успешен, то выиграет корону славы и достигнет брака с архетипической анимой, достигнет *coniunctio*, символизирующее стабильное образование трансцендентной функции в психике. Такова предельная цель индивидуации. Задания определяют, действительно ли наш герой способен стать полностью индивидуированным, жениться на принцессе (аниме) и, стало быть, фактически стать королем (в алхимии эта фаза была известна как *solificatio*^[107]).^[108]

Отец принцессы, нынешний король, дает первое задание: он бросает кольцо в море и велит претенденту найти и вернуть его. Имеется в виду, что это то самое кольцо, которым герой обручится с принцессой, если сможет его достать и вернуть. Условия таковы, что ему придется или найти кольцо, или утонуть. Это суровая и тяжелая задача, и нужна она для того, чтобы определить связь претендента с рыбой. Есть ли у него средства вновь обрести основные ценности отношений (кольцо), вернуть их обратно из мрачных глубин бессознательного? Таково задание. Это испытание, которое покажет, способен ли герой вновь обрести символ *coniunctio* при угрозе его безвозвратной утраты. Если его отношение к Эросу и воображению (к рыбе) неадекватно или у него совсем нет с этим контакта, то он потерпит неудачу и потонет при поисках. Много потерянных душ уже оказались неудачниками до него. Они не смогли восстановить *coniunctio*, когда оно исчезло из сознания. Они навсегда утратили контакт, потому что их связь с Эросом и воображением была

недостаточной для восстановления символа, что мог бы соединить их с анимой. Похоже, что только некоторые обладают этой важной связью с бессознательным, помогающим им восстановить любовные отношения тогда, когда их выбросили в море. Тот факт, что именно король, а не принцесса бросает кольцо в море, означает, что задачу задает Самость. Самость погружает ценность в воду, а индивидуальное эго должно пройти испытание и вернуть ее обратно, опираясь на силу собственного Эроса и на свои отношения с бессознательным. Если они серьезны и надежны, то он одержит победу. Теперь жертва, принесенная ранее героем рыбам, отплачена. Даже до того, как он вступает в воду, спасенная им рыба всплывает на поверхность и кидает кольцо к его ногам. Он может предстать перед королем как успешный соискатель.

Однако принцесса раздражена и несговорчива. Он должен пройти испытание еще раз. Теперь ему нужно в ночной тьме собрать просо из десяти мешков, рассыпанных ею по саду. Это проверка его способности восстанавливаться для дальнейшего роста из состояния полного истощения и утраты энергии. Может ли герой восстановиться, когда его так ограничивают? Придут ли силы из-под поверхности сознания к нему на помощь? Брак должен быть отложен до тех пор, пока принцесса не убедится, насколько вынослив этот парень. Это проверка стабильности и надежности его контакта с Самостью. Только муравьиный король может помочь ему, а он символизирует Самость на глубоком бессознательном психосоматическом уровне.^[109] Риск заключается в том, что связь этого претендента с данным уровнем психики не так уж хороша. Если это действительно так, то он останется рассеянным и разбросанным, в состоянии хаоса и истощения. Он не

сможет вновь обрести свой центр и чувство баланса и равновесия. Он не сможет стать королем на человеческом уровне, если не получит поддержку короля на инстинктивном соматическом уровне. Без этого полное *coniunctio* невозможно.

Для индивидуации это решающая проверка. Это означает, что личность в процессе индивидуации погружается в темную ночь души и должна пройти через отчаяние и самые крайние формы рассеяния энергии и обратно к целостной и собранной (контейнированной) форме. На этой стадии испытаний индивидуации на помощь герою приходят муравьиный король и его подданные. Позитивное отношение героя, выказанное им ранее в адрес крошечных муравьев, теперь возвращается как дивиденды: они собирают, воссоединяют рассеянные частицы в центре душевной тьмы, тревоги и депрессии. И вновь наш герой выдерживает испытание. У него мощная и надежная связь с психосоматической центрирующей силой Самости. Он устойчив. Сострадание, выраженное им ранее, отплачено полной мерой. Он здоров физически и эмоционально, потому что он хорошо позаботился о силах, которые могут восстановить и поддержать его истрепанные нервы и истощенное психосоматическое основание.

Но остается еще одна проверка готовности претендента к тому, чтобы победить и получить руку принцессы. Похоже, еще нет гарантий того, что он обладает всем необходимым для полной индивидуации. Принцесса предлагает третье испытание: чтобы получить ее руку, претендент должен принести ей яблоко с Дерева Жизни. Это испытание его духовной возможности выйти за пределы пространственно-временного измерения в вечность. Не зная, где найти такое яблоко, он просто отправляется куда глаза глядят, на поиски Дерева Жизни и бродит по трем

королевствам. Он не уклоняется от того, чтобы полностью посвятить себя задаче, хотя и не знает, в чем она состоит. Мы знаем, что это Дерево растет в мифическом саду Эдема, в Раю, врата которого заперты навеки, и у него нет ключа. Если бы он знал это, может быть, он отчаялся бы еще более, поскольку его задача воистину невыполнима. Это означает отправиться за пределы человеческих возможностей, в небесное царство, предназначенное для духовных существ, живущих в своем собственном трансцендентном пространстве за пределами человеческой души. Наконец он ложится под дерево вздремнуть, и тут к нему приходит решение. Он слышит шелест в ветвях, и золотое яблоко падает прямо к нему в руки. Три ворона, те самые, которых он накормил, пожертвовав своим конем, появляются перед ним и говорят, что помнят о своем долге. Только прослышав о его дилемме, они полетели на край света, где стоит Дерево Жизни, и достали для него яблоко.

Требование принцессы принести ей яблоко с Дерева Жизни распространяет план индивидуации далеко за пределы предыдущих двух испытаний. Просьба о яблоке с Дерева Жизни и само золотое яблоко, сорванное воронами на краю света, соединяет два источника. Один из них – греческий миф о Гесперидах, второй – библейский. Золотое яблоко – это яблоко из сада Гесперид, который, как считалось, находится «за Атласными горами на западной границе Океана».^[110] Земля дала это дерево Гере в подарок на ее свадьбу с Зевсом, так что миф отсылает нас к классическому *hierogamos*^[111] Геры и Зевса. Только величайший греческий герой, Геракл, способен был пройти мимо Ладона, дракона, охраняющего дерево, и вынести из сада несколько яблок. Будучи золотыми, они символизируют бессмертие.

Эта ассоциация с греческим мифом сочетается в нашей сказке с отсылкой к библейскому сказанию о Древе жизни в Эдемском саду:

«И Господь Бог посадил сад в Эдеме, на востоке; и поместил туда сотворенного человека. Из земли взрастил Господь Бог деревья, приятные взору и благие в пищу, и древо жизни было среди сада, и древо познания добра и зла».[\[112\]](#)

Древо Жизни – символ индивидуации в алхимии,[\[113\]](#) и в Библии это передано в последней книге Нового Завета как обещание исполнения в конце времен: «И каждому, кто превозмог, дам я разрешение отведать от древа жизни, что в раю Господнем».[\[114\]](#) Оно наделено также важным политическим значением в книге Откровений, где говорится: «Когда ангел показал мне реку с водой жизни, сияющей как хрусталь, текущей из трона Господня, и Агнца среди улицы в городе. На каждой стороне реки растет древо жизни с двенадцатью плодами, и каждый месяц созревает по плоду; и листьями этого древа исцеляются народы».[\[115\]](#) Это означает, что Древо Жизни растет там не только для индивидуальной души, но и для политической души, и для исцеления мировой души. Индивидуация становится политическим процессом, поскольку в конце концов король – это политическая фигура, предержащая власть во благо или во зло своим подданным. *Solificatio* не только для индивидуума, но и для всего сообщества, да и для всего мира. Эти ассоциации соединяют глубокое интрапсихическое и духовное измерение индивидуации с межличностным и политическим.

Не лишено значения и то, что именно вороны приносят золотое яблоко нашему герою. Черный цвет

воронов контрастирует с образом белой змеи в начале сказки. Вороны, как и змеи, символически неоднозначны. Они могут символизировать бедствие, невезение и смерть; а также жестоких родителей, как мы видели ранее в нашей истории. Но они также ассоциируются с божествами, такими, как Митра и Аполлон, первоначально отождествлявшимися с Солнцем. В этой истории они явно положительны в том смысле, что лишь через их содействие герой способен завершить свой индивидуационный процесс. Именно благодаря тому, что он сформировал столь крепкие отношения с ними в начале истории, принеся значительную жертву, он оказался способным завершить задачу индивидуации. Принцесса испытывает его последним невыполнимым заданием, чтобы понять, в достаточной ли степени он соприкасается с духом, чтобы трансцендировать границы психики. Может ли он приблизиться к духовному аспекту Самости так же, как это было с аспектом отношений и с психосоматическим аспектом, и привести его в повседневную жизнь? И в конце он доказывает, что способен стать духовным учителем.

Теперь претендент знает, что завоевал принцессу, и когда он показывает ей золотое яблоко с Дерева Жизни, у нее не остается больше сомнений, подходит ли он ей в качестве партнера по браку. Он завоевал ее сердце и веру. Они режут яблоко пополам и едят его вместе, и это скрепляет их союз и делает его вечным.

У людей часто возникают вопросы по поводу этих дивных сказочных концовок. Стивен Сондхейм написал бродвейский хит «В лесах», исходя из допущения, что что-то должно еще случиться после того, как «и с тех пор жили они счастливо...» Но я думаю, что стоит обращаться со сказкой как с целым, а с ее завершением как с символом. Это не конкретное событие в истории. Это намек, как говорил Юнг на нуминозное

переживание. Жизнь, такая, какой мы ее знаем, всегда будет подвержена разложению и дезинтеграции, а мы – всегда находимся в путешествии индивидуации. Мы никогда не достигаем ничего навечно. И это должно оставаться заданным условием. Завершение же волшебной сказки иное. Здесь цель исполнена, достигнутое состояние интеграции стабильно и вечно. Это символизирует всегда темный и загадочный процесс в бессознательном и намекает на паттерны, формирующиеся на заднем фоне.

Глава 4

СНЯТИЕ ЧАР

Порой история индивидуации начинается с Большого Взрыва – со смерти, утраты, внезапно наступившей дезориентации и замешательства. Этот момент отмечает начало путешествия в лиминальность и фактически – начало трансформации. Так случилось с молодой женщиной, ставшей героиней сказки братьев Grimm «Лесная старуха». В этой сказке тайной индивидуации оказывается выбор простоты. Проблемой является колдовство, а задачей – осознать состояние одержимости.

Действующее лицо истории – бедная девушка-служанка; снова – маргинальная фигура, занимающая центральное место на сцене и ставшая героиней рассказа. В начале истории говорится, что она путешествовала вместе с семьей, которой служила; на путешественников напали грабители и убили всех, кроме нее. Ей удалось сбежать благодаря своей смекалке, но она оказывается одна в лесу и, разумеется, страшно боится. Ей не к кому обратиться за помощью, и она опасается за свою жизнь. Спускается ночь, а она сидит под деревом, отдавшись в руки Господа. Через некоторое время летит к ней белый голубь, держа в клюве золотой ключик. Птица велит девушке этим ключом отпереть замок в дереве, под которым она отдыхает: там найдет она много еды, и не придется ей больше умирать с голоду. И, разумеется, когда она это делает,

дерево раскрывается, и внутри она находит молоко и белый хлеб – столько, сколько она сможет съесть. Теперь ей хочется спать. Голубь возвращается со вторым ключом и говорит ей отпереть им еще одно дерево – там найдет она уютную кроватку. Девушка слушается и находит дивную мягкую постель. Теперь она может отдохнуть в безопасности и комфорте. Наутро голубь возвращается в третий раз еще с одним ключиком и говорит, что если она отперет им определенное дерево, то найдет одежду. Девушка берет и этот ключ и обнаруживает внутри дерева великолепные одежды, вышитые золотом и украшенные драгоценными камнями, прекраснее даже, чем у самой принцессы. И так продолжается какое-то время: белый голубь прилетает к ней каждое утро и дает ей все, что нужно, или исполняет ее желания. «То была хорошая тихая жизнь», – говорится в тексте.

И вот однажды голубь просит героиню об услуге. Девушка с готовностью соглашается. Голубь велит следовать за ним к маленькому домику в лесу. Она должна зайти в дом. Внутри она найдет старушку, которая примет ее с радушием. Однако ни в коем случае ей нельзя разговаривать со старухой. Вместо этого она должна обойти ее и идти напрямиком в другую комнату, где увидит много колец, разложенных на столе. Она должна взять единственное простое кольцо и принести его белому голубю, который будет ждать ее, сидя на дереве. Девушка в точности выполняет указания голубя. Она входит в дом и отказывается разговаривать со старухой, приветливо встречающей ее. Обойти старуху не так-то просто, та пытается

препятствовать девушке и приходится подраться со старухой, чтобы пройти. Девушка проходит мимо хозяйки и входит в комнату, где видит множество прекрасных колец с драгоценными камнями. Она перебирает их в надежде найти среди них простое, но напрасно. Не находит она кольца без украшений. Внезапно она замечает, что старуха пытается выскользнуть из дома, держа в руках птичью клетку. Девушка отнимает у нее клетку и видит внутри птицу, держащую в клюве простое колечко. Она берет кольцо и бежит к дереву, к которому велел ей подойти голубь.

Однако на дереве белого голубя нет. Девушка прислоняется к дереву и ждет. Стоя там, она замечает, что дерево позади нее становится мягким и гибким. Его ветви оплетаются вокруг нее и понемногу превращаются в две человеческие руки. Она поворачивается и видит, что руки эти принадлежат красивому мужчине, который обнимает ее. Он целует ее и говорит: «Ты спасла меня и освободила от власти старухи. Она злая ведьма, это она превратила меня в дерево. Несколько часов в день я был белым голубем.

И пока кольцо было у нее, я не мог вновь обрести человеческий облик». Теперь и слуги его, и лошади тоже освободились от злых чар, и он ведет всех в свое царство, где женится на девушке, и живут они счастливо до самой смерти. [\[116\]](#)

Как и слуга в «Белой змее», о котором шла речь в предыдущей главе, служанка в этой сказке является героиней индивидуации, а ее история – примером

нескольких ключевых моментов в процессе индивидуации женщины. Однако теперь процесс начинается с внезапной и тяжелой утраты. У молодой женщины отнята поддержка, и она оказывается в темноте, в лесу, без всяких средств существования, в полном одиночестве. Поскольку больше нет господина или учителя, которые говорили бы ей, что делать, она свободна и может стать другим человеком. Она утратила свою идентичность служанки. В отличие от героя «Белой змеи» она не самостоятельно выбрала этот путь. Так случилось. Скорее всего она никогда бы не избрала его по доброй воле. Она не подготовлена к тому, чтобы быть героиней. Напротив: ей дана была личность служанки. У нее нет приобретенной героем «Белой змеи» уверенности в инициации в природное знание. Она оставлена практически без ничего, и поэтому делает единственное, о чем способна помыслить: предает себя в руки Господа. Она обращается вовнутрь в слепом акте веры и доверия, без малейшего понятия о том, какого рода помощь к ней придет. Нет ни каких-то особых ожиданий, ни молитвы о чем-то конкретном, в ее молитве и вовсе нет никакого содержания. И вот ответ соткался из воздуха. Появляется белый голубь с золотым ключом в клюве. Где же она находится, спрашиваем мы, раз констеллировалась подобная синхроничность?

Белый голубь – классический символ духа; это Дух Святой в христианской образности, но также и в более обобщенном значении – Дух как таковой. Я буду говорить о голубе как об анимусе, но нужно понимать, что дух/анимус ни в коей мере не содержится внутри таких ограниченных категорий, как интеллект или мышление, или в том выхолощенном анимусе, о котором зачастую говорят. Он имеет отношение к Божественному, к духовности, к Логосу (Слову) и к

полярности дух - материя. Позднее это станет более ясно.

Кстати, в этой истории Дух появляется в то мгновение, когда героиня остается один на один с собой, и это происходит именно тогда, когда хозяина, учителя, внешнего авторитета, который сказал бы ей, что делать, больше нет. Кроме того, это происходит в момент глубочайшего кризиса, когда она совсем потеряна. Чтобы попасть в место, где происходит синхроничность такого рода, она должна была потеряться в лесу, ибо именно там живет белый голубь. Пока ее жизнь была структурирована и у нее была своя роль, она была далека от тех мест, где эта встреча могла произойти. Прежде всегда существовали внешние авторитеты, на которых можно было равняться, и девушке-служанке и не нужно было даже думать о том, чтобы искать руководства где-то еще. Хранимая их покровительством и авторитетом, она проецировала бы Дух, если бы до этого дошло, лишь на них. Она бы никогда и не отважилась вглядываться вовнутрь, и ей не было нужды просить чего-либо для себя. Ей бы и не пришло в голову искать свои собственные духовные ресурсы. Она служанка, и в ее жизни нет места для подобных действий. До тех пор, пока отождествление с заданной персоной держит нас - будь то служанка, или дочь, или мать, или жена, или королева - императив индивидуации дремлет. Только когда это дифференцируется и роль отбрасывается, начинается путь индивидуации. Что же еще делать там, в лесу, во тьме? Она выказывает свой характер, не становясь жертвой страха и тревоги. С другой стороны, она подводится к этому акту веры. И тогда ответ приходит - сон, вдохновенная интуиция, синхронистическая встреча, ключ. Она устанавливает контакт с чем-то совершенно удивительным и чуждым ее прежнему опыту.

До какого-то времени этот внутренний дух заботится о ней. У нее есть еда, она может спокойно отдыхать в лесу, у нее есть красивая одежда. Это спокойная и хорошая жизнь. Но это лишь период отдыха и восстановления. Это своего рода медовый месяц, проведенный с духом бессознательного, опыт переживания радости и наслаждения. Однако наступает день, когда ее просят действовать и принять на себя вызов героического пути, отправиться в густые леса с их страшными опасностями. Она должна встретиться с колдуньей, ведьмой, демоном. Отчего же злодей здесь не мужчина? Это дает нам указание на то, что эта женщина, контролирующая женщину, в конечном итоге, изнутри. Мужчины могут покупать и продавать женщин, обращаться с ними хорошо или плохо, но та, кто поистине умерщвляет анимус женщины, – это мать. Не хорошая мать, питающая и любящая мать, заботящаяся мать, но продажная мать, мать молчащая, когда дочка физически или эмоционально подвергается насилию, та, что не встает на защиту дочери, когда мужчина говорит той, что ему нравится видеть женщину на коленях. Это мать, собравшая целую коллекцию дорогих колец, накопившая их и хранящая свой собственный анимус в птичьей клетке. Она превратила свой анимус в попугая и настаивает на том, чтобы так же сделала и дочь. Мать формирует дочь, и главная задача дочери – освободиться от идентификации с контролирующей матерью внутри. Отнимая птичью клетку у ведьмы, героиня берет свою жизнь в собственные руки. Однажды моя подруга рассказала о своем инсайте: «То место истории, где она становится героиней собственной жизни – это когда она выступает с собственной инициативой и выхватывает птичью клетку из рук ведьмы. Здесь она действует без предварительных инструкций: она в моменте, в

действии. Все ее предыдущие действия предписаны». [117] И это поворотный момент истории.

Собственный анимус героини хочет вернуться в жизнь. Похоже, это движущая сила ее индивидуационного пути в этот момент. Анимус хочет стать осознанным и доступным ей; он хочет вочеловечиться и вступить в сознательные отношения с ней. Так что он дает ей необходимые инструкции, чтобы она могла освободить его от проклятия, от которого он страдает. А как только он освобождается, он вверяет себя ей, и они женятся. Сказка не говорит нам, что происходит дальше, но мы знаем, что если он сын короля, то и сам станет королем, и тогда она будет королевой. Служанка трансформируется в королеву. А королевы могут говорить. Они могут говорить, что хотят. Они могут задавать культурный тон женщинам, и они могут олицетворять женственность для всех. Так что мы знаем, что служанка/королева теперь свободна обрести свой голос, высказать свое мнение, сделать вклад в культурные проекты, порождая символы. Она будет партнером.

Превращение эго девушки-служанки в авторитет королевы происходит посредством контакта с ее анимусом. Когда это произошло, анимус сливается с творческим инстинктом и женщина может стать духовно творческой. Она обретает внутренний авторитет.

Как это может быть сделано?

Во-первых, женщина должна выпасть из своей персоны - в ее собственном представлении она отождествляется с девушкой-служанкой. Но когда это происходит, она теряется, не знает, кто она, не знает себе цены. Если никто не ждет ее, то какой от нее толк? Чего она стоит? Вовсе нелегко прекратить прислуживать, прекратить заботиться.

Во-вторых, она должна заглянуть внутрь себя. Она должна молиться, а затем прислушиваться к ответу. Ответ может прийти, как сон, мысль, новая идея или старая идея, или через синхроничность. И она должна позволить этим внутренним событиям питать ее некоторое время, прежде чем она начнет действовать. Это инкубационный период. Она беременна собой. Она наедине с собственными мыслями, образами, со своей внутренней жизнью. Она плетет свои сны, ведет дневник, она практикует жизнь для себя, а не для других. Она научается прислушиваться к себе, начинает узнавать, как звучат ее собственные мысли и насколько они отличны от других, уникальны, принадлежат только ей. Она обретает свой голос.

И затем она должна противостоять той стороне собственной природы, которая продается и хочет оставаться проданной. Это ведьма, которая может соблазнить ее, если начать с ней разговор. Она – опасное искушение. Это та ее часть, которая не хочет отпускать старый сон: найти мужчину, который бы позаботился о ней, мужчину, с которым все вернулось бы вспять и с которым она чувствовала бы себя в безопасности со своими прекрасными бриллиантовыми кольцами. Ей нужно противостоять зависимости, которую она видела в матери, страху в глазах матери, страху каждой женщины, которая встречается с жизнью один на один без защиты сильного мужчины. Она должна встретиться со своей глубокой тоской по безопасности и зависимости, и она должна сказать этому «нет». Она должна вырвать у этой силы кольцо, унести ее энергию и ее магию. Она должна взять кольцо силы в свои собственные руки.

А затем она должна принести это кольцо своему анимусу, своему внутреннему духу и связи с Божественным. Это означает, что она должна пообещать себя духу внутри и следовать за ним, куда

бы он ни вел: к чести, любви и даже отречься от всех остальных ради него. Таково значение кольца. Это простое колечко, похожее на простое обручальное кольцо, олицетворяющее обязательства в этих отношениях на всю жизнь, в болезни и в здравии. И как только она проделала эту работу она готова к духовному творчеству. Теперь она может породить новые образы духа, новые формы любви и ценности души, новые смыслы, как в своей собственной истории, так и в истории коллективной. Она может питаться этими отношениями в своем сердце; они будут кормить ее, вдохновлять и вести по жизни. Эти отношения сделают для нее возможной независимость от мнения других людей и их желаний, направленных на нее; и если у нее есть великая мечта, то она будет достаточно сильной и свободной, чтобы добиваться ее воплощения. Свою самооценку она будет черпать из служения этому творческому духу, а не из служения дурацким причудам ребяческих эго тех, кто ее окружает.

И сегодня я вижу все больше и больше таких женщин. Я вижу их на кафедрах и в учебных группах; в моей аналитической практике вижу, как они следуют за своими снами и принимают тяжелые решения. Я вижу, как они противостоят несправедливым законам, пишут сильные книги и творят живое искусство. Вижу, как они разводятся, работают и растят детей. Я вижу, как они преподают. Это новые существа, их дух животворен, они излучают творчество. Когда я смотрю на такую женщину, я вижу личность. Она идет по пути все дальше и дальше к целостности.

Глава 5

БОРЬБА С КОМПЛЕКСАМИ, ЛИЧНЫМИ И КУЛЬТУРНО ОБУСЛОВЛЕННЫМИ

История индивидуации каждого человека уникальна и неповторима. Стало быть, нет рецептов индивидуации. Как твердо утверждает авторитетная фон Франц: «Процесс индивидуации *per definitionem*^[118] есть нечто такое, что может произойти лишь с одним человеком, и форма его всегда уникальна».^[119] Многие зависят от того, на что похожа ваша семья, от вашей личной истории – детства, проведенного в определенное время и в определенном месте, от социальных и культурных влияний и паттернов, преобладающих в этой среде. И на это накладываются все происшествия и синхронистические события, формирующие жизненный путь. В конце концов каждый из нас создает свою уникальную историю, полную внутренних противоречий и полярностей – разрешенных или неразрешенных ко времени нашей смерти. Однако в индивидуации есть и общие паттерны. Это архетипические темы и процессы. Как говорит фон Франц в дополнение к вышеприведенному утверждению: «...несмотря на ее (индивидуации) уникальность для уникального человека, есть определенные периодические черты, повторяющиеся и сходные для любого процесса индивидуации».^[120]

Теоретически можно заключить, что пара индивидуационных движений – *separatio* и *coniunctio*, как я описал их в предыдущих главах – полностью естественны и спонтанно генерируются самой

психологической жизнью, базируясь на архетипических процессах, неотъемлемо присущих человеческой психике. Эти движения вступают в игру просто и естественно, характеризую устойчивое существование и следуя фазам развития, разворачивающимся в сознании; они дополняются снами, интуитивными прозрениями и синхронистическими событиями. Но что же «естественно» для человека? Всякий рождается и растет в своей особой семье и культуре, обладающей длинной и сложной историей конфликтов, запечатленных внутри. Индивидуумы наследуют семейные и культурные комплексы, равно как и архетипические возможности психики, и каждый человек должен индивидуироваться в особых и социально и культурно ограниченных пределах. Мы не только дети природы, но и порождения культуры. Человеческое генетическое наследие предлагает потенциал для индивидуации, в индивидуальных случаях, в большей или меньшей степени, но оно не учреждает и не запускает автоматически свою программу вне культурного влияния и подпитки. Природа и воспитание должны кооперироваться для получения благоприятного результата. Это особенно верно для тонких и нюансированных аспектов психологического развития, обсуждаемых в этой работе; они в большей степени, нежели физическое развитие, подвержены влиянию паттернов социальной и культурной матрицы, в которой человек растет и живет.

Справедливо будет сказать, что большинство людей проживают далеко не идеальное детство и юность. Таким образом, индивидуация происходит в беспокойном и одолеваемом комплексами контексте. Греческий бог Гефест представляет собой точно такой случай. И как бог он говорит об особом культурном паттерне в западном патриархальном обществе,

который мне хотелось бы рассмотреть в этой главе. Его история – это сказка об индивидуации человека с физическими изъянами и психологическими травмами раннего детства. В ней много подтекста, и у нее широкая область применения.

История о раненом и несовершенном греческом боге

Гефест – хромой бог, ассоциировавшийся с представителями «ремесел»: кузнецами, металлургами, архитекторами и др. Поскольку он менее совершенен, чем другие боги, он в определенном смысле представляет собой аномалию и аутсайдера на Олимпе, хотя и признается членом патриархальной семьи, возглавляемой Зевсом и Герой. Он – раненое и маргинализированное дитя в семействе, где brutальная коллизия противоположных родительских волей является хронической и неразрешимой. Поскольку он неидеален и небезупречен, нам легче с ним идентифицироваться и видеть в его истории зеркало нашей собственной. Среди греческих богов он, возможно, наиболее человечен, по крайней мере, в этом отношении. Индивидуальность, в конечном счете, зависит от несовершенства, а не от совпадения с идеалом.

Рассказ, дошедший до нас, соединяет отрывки из разных источников: великая богиня Гера, столь несчастливая в замужестве с Зевсом, создала Гефеста партеногенетически, в пылу ожесточенного соперничества со своим мужем. Она злилась на то, что для рождения Афины он использовал свою голову как матку. Этот акт радикальной независимости разгневал ее, поскольку оспаривал материнскую роль женщин. В следующем фрагменте из гомеровского гимна «Аполлону» она дает волю своей ярости:

«Слушайте, слушайте все вы, о боги, и вы,
богини,
Как опозорил меня мой супруг, облаков
собиратель,
Первый, в то время как я остаюсь женой ему
доброй:
Он совоокой Афиной помимо меня разрешился,
Всех остальных превзошедшей блаженных
богов
олимпийских.
Мной же самую рожденный Гефест между тем
оказался
На ноги хилым весьма и хромым между всеми
богами...
В руки поспешно схватив, и в широкое бросила
море». [\[121\]](#)

Сначала он унизил меня, женившись на мне, жалуется она, а потом оскорбил меня, самостоятельно родив величайшую из всех греческих богинь, Афины. Как мы видим, архетипические родители, Гера и Зевс, олицетворение мужественного и женственного в греческой культуре, зло конкурируют, а их дети становятся всего лишь пешками в их борьбе за власть.

Разумеется, Гера ревновала: у Зевса вновь интрижка. На этот раз с нимфой Метис, которую он поглотил, когда она забеременела, и все из-за зловещего предсказания о том, что ее потомок сместит его с высокого олимпийского трона. Это тревожность отцовства, глубоко запечатленная в патриархальном мифе. Фрейд уловил эту тревогу в своем описании эдипова комплекса. Она проявилась уже у дедушки Зевса, Урана, и у его отца, Кроноса. Оба были и впрямь свергнуты собственными сыновьями, которые уничтожили своих отцов не с целью отвоевать своих

матерей (как сказал бы Фрейд), но просто ради выживания. Зевс, с другой стороны, умно устранил угрозу, проглотив мать Афины и дав возможность плоду созреть внутри его собственного тела. Таким образом, он привязал ее к себе, и она стала классической папиной дочкой, образом патриархальной женщины, живущей в голове. Узнав об этом, Гера разъярилась и отомстила, сама родив без помощи мужа.

Однако Гефест был рожден с изъяном. Он плох на ноги. Гера отвергает его из отвращения к его несовершенству и вышвыривает его с Олимпа. Он оказывается в море, где нимфы Фетида и Эвринома ухаживают за ним и растят его. Позже, когда Фетида приходит к Гефесту со срочной просьбой выковать непобедимый щит для ее сына Ахиллеса, бог-ремесленник клятвенно заявляет:

«Ею мне жизнь спасена, как страдал я,
заброшенный с неба
Волею матери Геры: бесстыдная скрыть
захотела
Сына хромого. Тогда потерпел бы я горе на
сердце,
Если б Фетида меня с Эвриномой не приняли в
недра,
Дщери молодые катящегося вокруг Океана седого.
Там украшения разные девять годов я ковал им,
Кольца витые, застежки, уборы волос,
ожерелья,
В мрачной глубокой пещере; кругом Океан
предо мною
Пенный, ревущий бежал, неизмеримый; там ни
единый
Житель меня олимпийский, ни муж
земнородный не ведал:
Только Фетида с сестрой Эвриномою, спасшие

жизнь мне». [\[122\]](#)

Важно отметить, что ребенком Гефест получил материнскую доброту и заботу от этих нянь. Он подобен ребенку, нашедшему материнскую опеку вне дома, ищущему убежище внутри себя, где он может защититься от конфликтов и неприятия, свалившихся ему на голову. Он прячется на протяжении всего детства и фантазирует. Позже его гнев выйдет из укрытия, как и должно. Если же гнев не проявится, то разовьются проблемы иного рода, выразительно описанные в аналитической литературе (см. прекрасное описание Дональда Калшеда своей работы с пациентами, имеющими тяжелые ранние травмы). [\[123\]](#)

Помимо резкого и безжалостного отвержения со стороны матери, Гефест испытал и абьюз со стороны отца, Зевса-громовержца. Второй раз был он низвергнут с Олимпа после попыток защитить свою ужасную мать от нападения ее разгневанного супруга:

«Он уже древле меня, побужденного сердцем
на помощь,
Ринул, за ногу схватив, и низвергнул с
небесного прага:
Несся стремглав я весь день и с закатом
блестящего солнца
Пал на божественный Лемнос, едва
сохранивший дыханье.
Там синтийские мужи меня дружелюбно
прияли». [\[124\]](#)

Складывается картина глубоко нарушенной семьи, в которой растет этот физически неполноценный ребенок. Дважды изгнанный из семейного дворца

Гефест – продукт и жертва горькой борьбы между Зевсом и Герой, божественной сизигии классической Греции и коллективных представителей Отца и Матери, Мужа и Жены. В этом патриархальном семейном укладе гордячка-мать зла из-за того, что попала под доминирующую длань отца, а отец вспыльчив, несдержан и склонен к оскорблениям, когда ему перечат.

Сама по себе история Геры – это повествование о гневе и ярости. В былые времена Великая Богиня, теперь вынужденная выйти замуж за Зевса, что означало радикальное понижение ранга и статуса. Согласно мифу, Гера – мать еще двух детей, помимо Гефеста, и все они были зачаты партогенетически с тем же самым мотивом яростной конкуренции с Зевсом. Это Арес, бог войны, слишком уж большой любитель вооруженных конфликтов и разрушений, отражающий импульсивную агрессивность Геры. И Тифон, еще более дикое порождение ее слепой ярости. Тифон – это чудовище-психопат, которого Гера превращает в дракона, насылающего мор на людей, которого Зевс в конце концов вынужден взять под контроль и отправить в Тартар (Ад). Каждый из детей Геры мужского пола – с патологическими особенностями или же дефектен, и каждый олицетворяет симптом болезни внутри греческой культуры. Наподобие комплексов на индивидуальном уровне эти мифические фигуры выражают на коллективном культурном уровне травматическую историю хронического конфликта. Это показывает, как здоровые процессы развития архетипического бессознательного становятся отрезанными и блокированными, лишенными решающего влияния на коллективную психику. Они олицетворяют и крик о помощи, и препятствия для дальнейшего психологического развития. Здесь кроется невероятное количество гнева и фрустрации.

Я хотел бы привести доводы в пользу того, что классическая греческая культура не так уж далека от нашей глобализированной и гораздо более сложной многокультурной западной сцены XXI столетия. Несмотря на то, что мир сегодня во многих отношениях совершенно иной, благодаря большим миграциям людей, трансформациям религии и философии, технологическим достижениям и переменам в политике и экономике, многие фундаментальные общественные и культурные паттерны, заложенные на Среднем Востоке, в Европе и Индии в начале господства патриархата, продолжают формировать культурные структуры и социальные установки. Эти модели были заложены тогда, когда новые патриархальные группы и религии заменили собой культуры почитания Великой Богини, бытовавшие тысячелетия до того. И они продолжали иметь влияние столетие за столетием, вплоть до наших дней, посредством монотеистических библейских религий и классического греко-римского наследия. Стало быть, конфликт между Герой и Зевсом – не вышедшая из употребления античная диковинка, а продукты этого конфликта, то есть психологические установки, порожденные им в мужчинах и женщинах, остаются с нами. Так что, говоря о греческих мифах и греческой культуре, я не говорю о чем-то далеком. Я говорю о себе, своей семье, друзьях и о своих пациентах. Мы – прямые наследники этой истории. Говоря психологически, мы сознательно и бессознательно продолжаем чувствовать и переживать структуры, которые были заложены три тысячелетия (или даже больше) назад. Типы культурных комплексов, производные от этих социальных структур, продолжают существовать на протяжении долгих периодов.

Гефест – это прототип сына, рожденного в преимущественно патриархальной культуре, в которой женщина зачинает в гневе, рождает с желанием

отомстить и воспитывает своих сыновей, отвергая их; в которой мужчина отцовствует бессознательно, привязывает дочь к себе некими психологически инцестуозными узами, игнорирует сыновей, выходящих в мир, и наказывает их, когда они пытаются самоутвердиться или защитить мать от вспышек его гнева. Такого рода семьи вы найдете во многих современных романах и фильмах и увидите характер Гефеста, описанный в трудах и биографиях многих современных авторов по мужской психологии.

При таком начале жизни, казалось бы, можно ожидать возникновения в психике Гефеста типичных комплексов и их могущественного влияния. Комплекс – это гноящаяся эмоциональная рана, по большей части бессознательная, живущая своей жизнью. Она таит в себе сожаления, обиды, гневные и небезобидные намерения и всплывает на поверхность спонтанным и зачастую удивительным образом. Комплексы мотивируют львиную долю психологического поведения. Этот бессознательный мотор поведения и чувств был самым важным открытием Фрейда и Юнга. Фрейд стал известен благодаря эдипову комплексу, тогда как Юнг распространил его область гораздо дальше.

Гефест проводит девять спокойных лет со своими нянюшками, Фетидой и Эвриномой, в прибрежной пещере, создавая для них красивые безделушки, украшения и другие изделия. Еще ребенком он подает надежды на будущее, и видно, что он рожден художником и ремесленником, одаренным врожденной изобретательностью и творческими способностями. Это ясно сразу же. Но и занимаясь творчеством, он вспоминает свою историю и кипит негодованием и гневом на свою мать, бросившую и отвергнувшую его. Наконец, комплекс овладевает им, и он отыгрывает свои чувства. Он замышляет отомстить Гере, сделав

искусный трон с ее именем и отослав его анонимно на Олимп. Без особых размышлений Гера гордо восходит на трон, но как только она удобно усаживается на него, тот внезапно поднимается с земли, и она оказывается заключенной на нем, болтаясь в воздухе. Никто на Олимпе не может сообразить, как спустить ее обратно на землю или как высвободить из этого мерзкого проказливого трона. Забавное поначалу положение вскоре становится серьезной проблемой. Гера в ловушке и хочет спуститься с трона. Другие боги узнают руку Гефеста в этой проделке и зовут хитреца на Олимп, чтобы вызволил матушку.

Гефест же отвечает их представителю: «У меня нет матери». Брошенный и отвергнутый, он отвечает тем же. В своем ответе он повторяет слова Афины, однажды так же гордо возвестившей, что у нее нет матери. Ясно, что материнская фигура отвергнута и активно вытесняется этими отпрысками классической греческой культуры. Этот тяжелый негативный материнский комплекс будет блокировать индивидуацию до тех пор, пока не будет разрешен. Это место застоя в патриархальной культуре. Взаимодействие с собственным гневом на мать станет главным препятствием, которое Гефесту нужно будет преодолеть, прежде чем он сможет продвинуться дальше в индивидуации. Но что же делать матери в этом подвешенном состоянии? Гефест непреклонен и не освободит Геру из поднятого трона. Разумеется, результат такого тупика – сын все так же сильно привязан к матери эмоциональным полем лютой ненависти.

Патриархальная культура считает своей доблестью и гордостью независимость, в особенности независимость мужчин от женщин и сыновей от матерей. В психологическом развитии мужского пола заложено требование четкого разграничения между

собой и матерью, иначе младенец мужского пола станет слишком мягким, чересчур изнеженным, излишне зависимым от женской заботы и тепла для великих требований героической мужественной жизни. Он будет удерживать элемент изначальной андрогинности, который не совпадает с мужским идеалом мускулистой крутизны. Но физическое отделение легко может быть ошибочно истолковано как психологическая дифференциация (*separatio*). Как я говорил уже в предыдущих главах, для индивидуации сущностно необходимо, чтобы дети как мужского, так и женского пола отделились, в конце концов, от своих родителей. Но когда и как это происходит – деликатный психологический вопрос. Часто связующая власть негативных материнских уз оказывается тонкой и не совсем очевидной. Если сын вырастает, получает образование и живет отдельно от родителей, может показаться, что он проделал работу по индивидуации, соответствующую его фазе жизни. Он, казалось бы, столь разительно не похож на сына, который так и не покинул родного дома, зависимого от своей семьи финансово и постоянно получающего поддержку от заботливых родителей. Разница, с психологической точки зрения, однако, может быть не столь уж велика, или же реальное положение вовсе противоположно поверхностному впечатлению. Тот, кто живет отдельно, может, подобно Гефесту, быть через посредство комплекса связанным со своей матерью гневом и обидой, и из-за этого его дальнейшее развитие блокировано. Он не может подлинно сепарироваться, поскольку связан негативными эмоциями и, стало быть, не может вступить в чистые отношения с собственным любовным партнером. Его энергия поглощена обидой и возмущением по поводу своего детства и защитами от воображаемых угроз его независимости. Конечно же,

гнев кажется оправданным, а атаки на мать столь заслуженными.

Одно из достоинств мифа о Гефесте в том, что он демонстрирует проблему негативного материнского комплекса и так выпукло и так явно выносит ее на поверхность. Хуже, когда это полностью скрыто и вытеснено. Тогда последствия комплекса магическим образом работают в бессознательном, негативные узы могут стать вечной фиксацией, и комплекс практически невозможно разрешить. Но поскольку миф выявляет проблему таким явным образом и вытаскивает ее на свет, к ней можно обращаться, и она подлежит разрешению. Терапия становится возможной.

На совете богов проблема обсуждается, и Арес изъявляет готовность доставить своего брата на Олимп. Вечный забияка, он, естественно, прибегнет к силе. Но вскоре он возвращается с позорной неудачей, легко вышвырнутый гневным порывом воздуха из Гефестовой кузни. Гефест, глубоко связанный с вулканами (его латинское имя - Вулкан), способен создавать ужасающую силу в своей огнедышащей печи. Его вулканический залп чрезмерен для Ареса, который спасается бегством, явно не обладая верной терапевтической техникой для обращения с Гефестом. Силой не выведешь человека из состояния запертости в комплексе. Нужен другой метод.

Все семейство страдает от неловкого положения Геры, так что требуется срочно найти выход. Олимпийцы неожиданно находят решение, им приходит в голову идея послать в качестве посредника весельчака-кузена, Диониса. Он происходит из Фракии и фактически является женским богом, ассоциируется с женскими ритуалами, опьянением, экстазом и наслаждением вином. Дионис происходит из культуры другого типа, гораздо более близкой женственности. Он такой мягкий и андрогинный, хотя и не лишенный

железной воли, как свидетельствует ужасная фиванская сказка «Вакх». В наше время мы видим все больше представителей такого типа мужчин в противовес солдатне и мужланам. Так же как Гефест отождествляется с огнем, Дионис отождествляется с вином, а вино может залить огонь. Дионис спускается в пещеру, где горюет Гефест, и соблазняет того испробовать напиток. Напоив Гефеста в достаточной степени, он взгромождает его на мула и везет на Олимп. Диониса называют «слабительным» не просто так. Подобно аналитику, способному расшевелить застывшую психологическую ситуацию и вызвать психологическое движение – ведь анализ, как этимологически, так и психологически, есть процесс «ослабления», в котором совершается попытка отделить эго от его идентичности с неким аспектом комплекса, блокирующего свободное движение и рост, – Дионис знает, как разрядить ситуацию и как спровоцировать движение. И хотя это ни в коем случае еще не полное разрешение материнской проблемы, все же движение, порожденное Дионисом, приводит Гефеста к месту, где «подлинные инстинкты» (фраза Юнга)^[125] могут оказать на него влияние и помочь ему преодолеть упорное отождествление с жертвой, порожденное его застреванием в негативном материнском комплексе.

Гефест, может быть, пьян чуть больше среднего, когда вступает в ворота Олимпа, но он не спит, так что когда боги просят его освободить мать от ее трона, он действует инстинктивно и требует золотую Афродиту в качестве компенсации. Сделка совершена, он освобождает мать. И тогда он забирает Афродиту, золотую богиню любви, себе в жены.

Терапия Диониса, ослабившего узел гнева и негодования на мать, имела также и эффект

дозволенности: сексуальному инстинкту («подлинному инстинкту») позволено играть некоторую роль в психической системе. Немного отложив в сторону свой гнев на мать, Гефест смог сексуально дозреть и оказаться привлеченным к женственному по-новому. Раньше его открытость женственному принимала материнскую форму в ее негативном (Гера) и позитивном (Фетида и Эвринома) аспектах. В Афродите, сладострастной аниме и воплощении красоты, «констеллируется» женская фигура, способная привести к возможности нового развития. Союз Гефеста, рассерженного сына обижающей его матери из патриархальной культуры, и Афродиты, самой блистательной представительницы древних, гордых богинь любви, олицетворяет начало возвращения к примирению противоположностей. Это первый брак. Он начинается со вспышки надежды, за которой следует разочарование. Очевидно, что Афродита согласилась на союз под социальным давлением, а не из любви и преданности. Гефест же, очарованной ее красою, купил ее ценой освобождения Геры от оков. Отношения не базировались на близости и понимании. Брак разрушается, поскольку Афродита затевает шашни с Аресом, а солнечный бог Гелиос говорит об этом Гефесту, который в ревности своей вновь изобретает хитроумную ловушку – сеть, которая падает на любовников «в *самом разгаре*» утех и опутывает их. И тогда исполненный тоски Гефест призывает богов прийти и воочию увидеть пойманную нагую пару:

«Дий вседержитель, блаженные, вечные боги,
сберитесь
Тяжкообидное, смеха достойное дело увидеть:
Как надо мной, хромоногим, Зевесова дочь
Афродита
Гнусно ругается, с грозным Ареем, губительным

богом,
Здесь сочетавшись. Конечно, красавец и тверд
на ногах он;
Я ж от рождения хром – но моею ль виною?
Виновны
В том лишь родители. Горе мне, горе! Зачем я
родился?
Вот посмотрите, как оба, обнявшись нежно друг
с другом,
Спят на постели моей. Несказанно мне горько то
видеть.
Знаю, однако, что так им в другой раз заснуть
не удастся;
Сколь ни сильна в них любовь, но, конечно,
охота к такому
Сну в них теперь уж прошла: не сниму с них
дотоле я этой
Сети, пока не отдаст мне отец всех богатых
подарков,
Им от меня за невесту, бесстыдную дочь,
полученных.
Правда, прекрасна она, но ее переменчиво
сердце». [\[126\]](#)

Богини остались в сторонке из стыдливости, боги мужеского пола сгрудились вокруг. Они разразились хриплым хохотом, увидев хитроумную сеть Гефеста и растерявшихся любовников, пойманных в нее. Аполлон спрашивает Гермеса, захочет ли тот переспать с Афродитой в сложившихся обстоятельствах, на что бесстыдный Гермес отвечает:

«Если б могло то случиться, о царь Аполлон
стреловержец,
Сетью тройной бы себя я охотно опутать

дозволил,
Пусть на меня бы, собравшись, богини и боги
смотрели,
Только б лежать на постели одной с золотою
Кипридой!». [\[127\]](#)

Но Посейдона, брата Зевса, все это не забавляет, он хочет восстановления достоинства. Он умоляет Гефеста отпустить нагую пару за добрую плату:

«Дай им свободу; ручаюсь тебе за Арея; как сам
ты
Требуешь, все дополна при бессмертных богах
он заплатит». [\[128\]](#)

Гефест не уверен в том, что получит свои деньги, если отпустит Ареса, но Посейдон гарантирует ему выплату. Таким образом, установлен патриархальный порядок брака и развода. Афродита вышла замуж по обязанности, а не по подлинному любовному инстинкту, и поэтому, естественно, была неверной. Гефест пытался купить любовь и потерпел неудачу. Чтобы доподлинно индивидуироваться, Гефесту придется отделиться от патриархального отцовского комплекса и его способа обращения с анимой. Ему придется найти свою жену и добиваться ее. Как мы знаем, анима есть нечто гораздо большее для мужчины, чем врата к сексуальности, и ее невозможно купить и продать. Как функция психики анима автономна и не связана законами коллективного. На самом деле все как раз наоборот, и в сущности своей она привязана к «подлинным инстинктам», о которых говорит Юнг, и к архетипическим образам коллективного бессознательного, способным привести к

полезным результатам, нужным индивидулирующейся личности, как мы видели в прошлой главе.

По этим историям мы можем набросать психологический портрет Гефестовой проблематики. Прежде всего это болезненный негативный материнский комплекс, базирующийся на переживании глубокого отвержения из-за несовершенства; это также и негативный отцовский комплекс, опирающийся на беспечное отсутствие отца и на его временами brutальное поведение. Затем мы находим в нем коммерческое отношение к женственному и к любовным отношениям, что создает неустойчивое и ненадежное переживание анимы. Таково наследие патриархальной установки, пытающейся контролировать женственное изнутри и снаружи. И, наконец, тень Ареса, происходящая от материнской злой и агрессивной ненависти. Последняя может быть направлена на других или на себя. Без особых сложностей можно перевести этот набор психологических структур с личного на коллективный уровень. Коммерческое использование Афродитической анимы демонстрируется голливудским использованием богини любви на экране, оперированием соблазнительными женскими образами, вульгарно задействованными в рекламе и коммерческих изданиях. Тень Ареса простирается над военно-промышленным комплексом и его тесными связями с официальными властями, грезящими о национальных интересах, защите традиций и экономической теории. Патриархальный отцовский комплекс представлен политическими правителями (неважно, мужского или женского пола), а негативный материнский комплекс находит выражение в рассерженных взрослых женщинах, компульсивно протестующих против того, как с ними обращаются, на их взгляд, патриархальные власти.

В центре всего этого – это Гефеста, раненного, искалеченного низкой самооценкой, разозленного и обиженного, которому трудно, если не невозможно, соединиться со своими более глубокими импульсами к индивидуации. Он должен противостоять матери и отцу и отделиться от этих комплексов и их дериватов (*separatio*), если он хочет стать собой и найти свой путь к подлинному и стабильному контакту (*coniunctio*) с «подлинными инстинктами» и к индивидулирующему руководству глубоких слоев бессознательного. Прекрасно в Гефесте то, что, когда он занят своей работой, он начинает олицетворять глубочайший среди олимпийцев творческий инстинкт, ибо среди богов он, без сомнения, один из самых изобретательных.

Теоретическая интерлюдия

Прежде чем продолжить, я должен сказать кое-что о таких терминах, как «инстинкты», «архетипы», «глубинное бессознательное», «подлинные инстинкты» и т. д.

В эссе, написанном в 1936 году для выступления на Гарвардской конференции наук и искусств, посвященном трехсотлетию университета и названном «Психологические факторы, определяющие человеческое поведение»,^[129] Юнг постулировал пять «инстинктивных факторов»: голод, сексуальность, деятельность, рефлексия и творчество. Все это – глубокие человеческие импульсы, лежащие за пределами уровней социализации. Они принадлежат самой человеческой природе. Эти инстинктивные факторы влияют на человеческое поведение, но, кроме того, они формируются другими факторами – физическими, психологическими и культурными. Их Юнг называет «модальностями», и они включают в себя род, возраст и наследственную предрасположенность

личности, степень сознательности или бессознательности человека, степень интровертности или экстравертности, а также способ соотносительности полярности духа и материи с индивидуальной личностью. Отсюда видно, почему Юнг считал культуру и историю важными детерминантами того, как могут разворачиваться группы инстинктов.

К «подлинным инстинктам» принадлежат эти пять, и они могут быть сформированы под влиянием модальностей, которые, в свою очередь, формируются историей и культурой. К тому же (глубинному) уровню, как и пять инстинктивных факторов, принадлежат архетипы. В позднем эссе («О природе психического») Юнг рассуждает о связи между инстинктами и архетипами и заключает, что лучше всего их представлять в виде спектра, похожего на цветовой, с инстинктами на инфракрасном конце и с архетипами на ультрафиолетовом.^[130] И хотя ни инстинкты, ни архетипы как таковые не принадлежат психике в строгом смысле этого слова, но, скорее, простираются за пределы ее территории, и те и другие влияют на психику, генерируя импульсы, напряжения и желания со стороны инстинктов и образы, идеи и интуитивные прозрения с архетипической стороны. Сознание может скользить между этими полюсами, переживая с большей силой то импульсы, то образы и идеи, и одни могут время от времени переполнять или поглощать другие. Но в здоровой психике, то есть психике сбалансированной, инстинкт и архетип координируют свои либидинальные заряды, и это способствует здоровой психической компенсации со стороны бессознательного, когда эго-сознание проявляет свою неизбежную односторонность. «Подлинные инстинкты», или «природа», могут приспособить, сбалансировать и

излечить сознательную личность, если дорога для результативного действия такой компенсации открыта.

Основной помехой этим гомеостатическим психическим операциям является существование личных комплексов. Комплексы, развивавшиеся на протяжении личной жизненной истории и подкрепленные травмой, выросшие до того, чтобы собрать вокруг себя ассоциации, формируют зачастую непроницаемый слой между односторонним эго-сознанием и глубокими инстинктивно архетипическими слоями психики. Поэтому на практике мы часто сталкиваемся с такой ситуацией: мы слышим рассказ об удивительном, нуминозном, архетипическом сне, который по всем статьям должен был бы оказать исцеляющее воздействие на сознание, и понимаем, что он не только не принес явного результата, но и даже укрепленный силой восприимчивой интерпретации аналитика малоубедителен внутри психической матрицы. словно бы ангел появляется, возвещает благую весть о беременности, а несколькими часами позже девушка забывает об этом или не обращает внимания на новую ситуацию или размышляет о всех тех причинах, которые не позволяют ей пережить это. Так эпифания (богоявление) происходит, и ничего не меняется. В этом случае комплексы руководят и блокируют процессы индивидуации глубинной психики.

То же самое в области инстинктов. Инстинкты можно игнорировать, подавлять, коверкать и поворачивать в сторону извращений и пороков. Инстинкт к питанию может обернуться бесконтрольным перееданием или анорексией; сексуальность может превратиться в фетишизм и бесчисленное количество иных извращений; активность может стать угнетенной или превратиться в гиперактивность, как и рефлексия; а творчество может повернуться в сторону изобретения атомных бомб, газовых камер и орудий пыток. Или же

инстинкты могут стать столь подавленными и блокированными, что практически ничего с этого уровня бессознательного не доходит до эго-сознания, по крайней мере, в некоторых инстинктивных областях. Так, мы встречаем людей без творческих способностей или лишенных сексуальности, или людей с очень низким уровнем активности, или рефлексии, или питания. И не то, чтобы одна из этих областей захватывала все либидо; скорее, уровни либидо обычно очень низкие, комплексы абсорбируют либидинальные импульсы, а эго в большей или меньшей степени лишается энергии и мотивации в любую сторону. Такова картина хронической невротической депрессии.

А каково во всем этом место мифов? В классической теории, сформулированной Юнгом, фон Франц и др., мифы отражают в определенной степени архетипические паттерны коллективного бессознательного, но они также включают в себя историю, то есть коллективные комплексы тех народов, которым принадлежат. Мифы – неясные картины чистых архетипов. Но их можно соотнести с архетипическими паттернами и с инстинктивными паттернами, если тщательно проделать необходимую сравнительную работу. По крайней мере, в каждом мифе и мифологической фигуре есть ядро инстинктивно-архетипического слоя бессознательного, так же как есть оно в личных комплексах человека; но его нужно отделять от исторических и культурных компонентов, иначе можно счесть нормативными исторически обусловленные паттерны определенных людей. В этом случае культурный, социальный стереотип может быть принят за архетип, окрещен таковым и возведен в статус естественного закона. Такова была критика в адрес некоторых положений юнгианской архетипической теории, и в той мере, в какой некоторые культуры, например классическая греческая,

воспринимаются как нормативные, а их мифы – как чистые архетипы, эта критика оправданна.

Мифы, где бы они ни были найдены и в каком бы Писании не появились, должны рассматриваться как культурные комплексы и, стало быть, как составные части истории, с одной стороны, и «чистой, нетронутой природы» (Юнг) – с другой. Собственно, архетипы и инстинкты лежат по ту сторону специфических культурных влияний и по ту сторону индивидуальных приобретений или психических пристрастий; они – сама природа как таковая и укоренены в «духе» на архетипическом полюсе и в «материи» на инстинктивном полюсе. Мифы – это компромиссные формации, результаты истории и ее конфликтов во взаимодействии с человеческой природой. Именно поэтому мифологические персонажи имеют тенденцию походить на человеческие: они достаточно близки человеческому сознанию и отражают его.

И все же в мифологических фигурах можно разглядеть некоторый отблеск архетипических и инстинктивных миров. Они нуминозны, по крайней мере, пока «живут» в культе или религии и почитаются в обрядах и ритуалах. В широком приближении используя интуицию, мы можем ассоциативно связать пять упомянутых Юнгом инстинктов с примерами из греческой мифологии. Питание представлено Деметрой, богиней плодородия и сильной фигурой Великой Матери греческого пантеона. Золотой иконой сексуальности является Афродита, одна из великих богинь любви всех времен; Дионис, бог вина, тоже часто ассоциируется с экстатической сексуальностью. Активность, столь сильно драматизированная в греческой истории и эпосе в рассказах о великих героях, так или иначе оказывается доблестью почти всех богов в зависимости от их ролей и функций: Ареса в войне, Геры в браке, Гестии у домашнего очага,

Гермеса как вора и посланника и т. д. Рефлексия представлена двумя великими примерами Аполлона и Афины: первый, возможно, более возвышен и теоретичен, тогда как вторая более практична и лучший стратег. А творчество сияет в образах Гермеса и Гефеста – оба они изобретатели, оба плуты и оба – сыновья единственного родителя, женщины. В фигуре Гефеста мы видим попытку освободиться от исторического наследия (комплексов) и успешную борьбу за сепарацию и индивидуацию, за то, чтобы более полно стать тем, кем он всегда был, – творческой личностью.

Борьба Гефеста, стало быть, – это то, перед лицом чего стоят сегодня мужчины и женщины, пытающиеся освободиться от отягощенности личной и коллективной историей и стать индивидуированными личностями, ведь таков их врожденный потенциал.

Гефест внутри

Разве любой мужчина не несет в себе некоторые Гефестовы раны и дилеммы? Мужчина, приходивший ко мне на анализ в течение нескольких лет, поведал мне историю такой раны и негативного материнского зависания совершенно незабываемым образом. Я буду называть его просто Джек. Джек несколько раз упоминал о том, что испытывает необъяснимую странную реакцию на принадлежности для рисования и живописи, встречая их в магазинах. С одной стороны, он был зачарован ими и испытывал желание купить; с другой – ощущал запрет и некий паралич, словно предохраняющий его от действия. Это был успешный пятидесятилетний мужчина, профессионал в области, совершенно не имеющей отношения к рисованию и живописи; он был удовлетворен карьерой и горд своими значительными достижениями. Однако он постоянно испытывал сложности в вопросах самооценки и

временами погружался в острую депрессию и тревогу; нрав его был резким, и он легко раздражался. Он обладал типичным «артистическим темпераментом», унаследованным от отца. Подобная странная реакция на предметы для живописи и рисования оставалась загадкой, пока он не добрался до важного воспоминания из детства.

Пока Джеку не исполнилось восемь лет, он наслаждался рисованием и раскрашиванием, а поскольку он выказывал талант в этой области, учителя подбадривали и поддерживали его. По большей части ему просто нравилось само действие – рисование форм и игра с красками. Кроме того, он по природе был весьма любознателен и любил разбирать игрушки, чтобы посмотреть, как они работают, за что обычно его стыдили родители. Конкретное воспоминание, которое он обнаружил, окончательно объяснило внутренний запрет на рисовальные принадлежности: когда ему было около восьми лет, он нарисовал карту некой географической территории от руки. Он с гордостью принес ее матери. И тогда молот обрушился. Мать его, образованная школьная учительница, строго поправила его, показывая, что он *должен был* обвести эту территорию, используя кальку, наложенную сверху на карту в книжке. Она настаивала на том, чтобы он научился это делать, таким образом обуздав его попытки сделать рисунок от руки. Мелкий случай, но в ретроспективе видно, что это материнское послание поразило психику ребенка и навсегда осталось там; оно стало запретом для художественной свободы. Послание гласило: «Есть правильный способ делать это; есть точный образ, а есть образ неправильный; или делай правильно, или не делай вовсе». Что и заморозило его творческую деятельность в этой области. Рисование больше не было полем деятельности для выражения его творческого инстинкта, для создания нового, для

изобретений, для экспериментов; теперь оно стало ареной для требований правильности, где произведения стали воспроизведением (репродукциями) и где на творчество был наложен запрет. И в свои взрослые годы, в середине жизни, Джек чувствовал запрещение и паралич тогда, когда его влекло снова взять и начать рисовать. Гефестова стихия в нем была изгнана с Олимпа и спряталась.

Прорыв произошел однажды, когда ему в руки попал самоучитель в одном из отделов универмага в двух шагах от секции с рисовальными принадлежностями; книга вводила концепцию использования левой руки для связи со своим «внутренним ребенком». Он решил, что испробует эту технику. Итак, следуя инструкциям, он начал писать левой рукой; он позволил своей левой руке поговорить с собой. И история, рассказанная его левой рукой, оказалась удивительной: она говорила о том, что олицетворяет пятилетнего мальчика, того мальчика, каким он был когда-то, а затем последовали другие воспоминания, многие годы скрытые. Все это были воспоминания о раннем детстве, вплоть до пятилетнего возраста. Он вспоминал все новые случаи стыда и унижения, связанные со свободным самовыражением. Тон пятилетнего юнца был сердитым и злым. Сначала он не очень-то хотел общаться. Постепенно, услышанный Джеком, он стал отвечать правой руке, олицетворявшей нынешнее сознание Джека, и начался диалог, так что установка левой руки была направлена в большей степени на кооперацию.

Одним из желаний мальчика левой руки было рисовать и писать красками. Джек согласился на это, впервые за много лет он купил карандаши, краски и альбом. Когда он принялся за дело, он испытал чувство огромного облегчения и радости. Даже нанесение краски на страницу приводило его в изумление и

восторг. Лево́й рукой он в состоянии был нарисовать несколько простых форм, которые иногда были весьма элегантны, а в другие моменты были всплесками эмоций: гнева, печали, радости. Эти сессии активного воображения продолжались на протяжении почти шести месяцев, и за это время левая рука обнаружила много аспектов давно утраченной и скрытой личности Джека, включая несколько возрастных периодов вплоть до пятнадцати лет. Но самое потрясающее впечатление, которое я получил от рассказов Джека об этом общении – он показывал мне картинки, а затем зачитывал диалоги с разрешения весьма подозрительного леворучного парнишки, – было таково: то, что переживал Джек, было его самым неподдельным Я, личностью за пределами ограничений персоны его адаптированного взрослого эго, тем, кто был способен добраться до столь ранних лет и вновь переживать тот изначальный, первичный уровень инстинктов и архетипов, которые содержат в себе творческую энергию. На этом уровне Джек не был связан раной; здесь травма не искалечила его. Из этого краткого клинического примера видно, как простой порыв может привести психику к обнаружению раны, блокирующей «естественный инстинкт» творчества. В случае Джека это не было таким уж ослабляющим и опустошительным повреждением, которое искалечило бы его во всех областях жизни, но это было ударом, который оставил глубокое впечатление и сделал для него невозможным использование определенной области для выражения его творческого инстинкта. Он стал также символизировать его более общую проблему – быть непосредственно и полностью свободным и творческим и в других областях деятельности, не только в рисовании и живописи.

На своем опыте психотерапии и юнгианского анализа я могу засвидетельствовать, что такого рода

Гефестова рана чрезвычайно распространена. На самом деле весьма необычно, если такого рода черты не присутствуют в человеке, приходящем на анализ. Образ Гефеста с его хромотой, историей отвержения со стороны отца и матери, его чувство стыда от того, что он несовершенен в том или ином отношении, ярко отражает переживания множества людей в их индивидуационном процессе.

В Гефесте мы видим изначально маргинализованного творческого бунтаря, рассерженного и обиженного. Это не отвращает его от творчества более мелкого, и в этих своих усилиях он получает поддержку и заботу от некоторых положительных материнских источников – морских нимф Фетиды и Эвриномы в их пещере, «свободном и укрытом пространстве», если использовать прекрасную фразу Доры Кальф о песочнице, которую она создала для своих пациентов. За этой маргинальностью стоит образ отвергающей матери, и именно от нее ему нужно освободиться, чтобы выступить в полную силу в качестве творца. Именно такова была психологическая задача в случае Джека. Его обида на мать была столь глубокой и интенсивной, что он едва мог говорить с ней несколько минут по телефону, не становясь агрессивным и раздражительным, и в тех немногочисленных случаях, когда он навещал ее, он фактически взрывался гневом после нескольких часов в ее присутствии. Но более глубокой задачей было освободиться от ее влияния внутри него самого, поскольку именно здесь находилась настоящая преграда для доступа к его творческому инстинкту. Только после того, как он проделал работу с левой рукой и задействовал свою Гефестову часть в диалоге, его расстроенный и обиженный внутренний ребенок позволил ему отбросить в сторону его глубокое отвращение к матери.

Суть здесь в том, что рана, однажды нанесенная, становится мощным внутренним фактором запрета. Отвергающая Гера становится обитательницей психики, и как таковая она может продолжать наносить удары, с которыми во внешней реальности давно разобрались. По отношению к этому психическому образу человек остается маленьким и похожим на дитя, тогда как материнский комплекс разрастается. Гера возвышается как монстр, угрожая постоянным отвержением и насилием за каждую попытку демонстрации творческих красок.

Я обнаружил еще один сходный клинический пример в случае мужчины, которому было далеко за пятьдесят. Он испытывал оцепенение, когда ему надо было заговорить, и это была рана, нанесенная его творческим возможностям. В результате он страдал от заикания. Если ему удавалось преодолеть свой страх заикания и он мог озвучить свое мнение в свободно текущем обсуждении, то затем он был охвачен самообвинением и наказанием в течение многих часов и даже дней после этого: «Не надо было ему говорить! Что о нем подумают? Правильно ли он сказал? Не был ли его комментарий вызывающим или слишком глупым, или слишком откровенным? Не придется ли ему заплатить ужасную цену за произнесенное вслух?» Таковы были калечащие его тревоги, заполнявшие сознание, если он нарушал правило, наложенное его матерью – не говорить в обществе. Это тревожное имаго матери с грубым и критичным голосом, кричавшее на него в оскорбительном тоне, властвовало над ним на протяжении всей его взрослой жизни. Удивительно то, что по призванию он был поэтом. Здесь было его тихое и защищенное место, словно пещера, где он мог говорить, где его голос высвобождался и где творческие импульсы могли наслаждаться полем действия.

Гефест целостный

После противостояния Гере и возвращения на Олимп Гефест волен приходить и уходить, когда ему вздумается, и создавать великие работы, которые позже прославят его. Он волен пользоваться кузницами на Лемносе, чтобы обрабатывать материалы для своих нужд и исполнять поручения различных клиентов-богов. Гефест начинает олицетворять для греков не только творческий жар, но и способность воплощать этот жар в кузне. Образ Гефеста дает форму творческому инстинкту. Без такого рода контейнера инстинкт просто-напросто будет дико полыхать, неприрученный и неприручаемый, что и случается иногда с творческими личностями, не нашедшими своих средств выражения. Их гнев и фрустрация зашкаливают, а их творческие энергии не могут отыскать подходящего канала. Пламя творчества без вместилища образа и поля действия, которое может обеспечить такой образ, становится деструктивным, подобно огням пироманьяка, наслаждающегося, сжигая все дотла. Гефесту, наряду с Афиной, греки обязаны своей цивилизацией. Гефест приручил огонь и принес грекам дары цивилизации, поднявшие их существование над уровнем жизни обитателей пещер. Огонь его храма был священным огнем.

Стало быть, именно в кузне Гефест доподлинно тот, кто он есть, в наибольшей степени. В волнующем разделе «Илиады» Гомер рисует сцену, в которой Гефест создает великолепное произведение искусства, великий щит Ахиллеса. Фетида, мать Ахиллеса и заместительница матери для Гефеста, приходит к нему с просьбой: она хочет, чтобы он создал непроницаемый щит для ее сына-героя, сражающегося на полях Трои.

«Тою порою Фетида достигла Гефестова дома,
Звездных, нетленных чертогов, прекраснейших
среди
Олимпа,
Кои из меди блистательной создал себе
хромоногий.
Бога, покрытого потом, находит в трудах, пред
мехами
Быстро вращавшегося: двадцать треножников
вдруг
он работал,
В утварь поставить к стене своего благолепного
дома». [\[131\]](#)

Ясно, что Гефест получил признание – социальное и материальное. Кроме того, он снова женился, на этот раз – на милой Харите, одной из Граций, усадившей Фетиду удобно на «троне серебряногвоздном, пышном, изящно украшенном, с легкой подножной скамьей». Харита зовет мужа: «Выйди, Гефест, до тебя у Фетиды Нереевой просьба».

Гефест с энтузиазмом откликается на просьбу Фетиды о щите для Ахиллеса и быстро принимается за работу на своих мехах:

«Все на огонь обратил их и действовать дал
повеленье,
Разом в отверстия горнильные двадцать мехов
задыхали,
Разным из дул их дыша раздувающим пламень
дыханьем,
Или порывным, служа поспешавшему, или
спокойным,
Смотря на волю творца и на нужду творимого

дела». [\[132\]](#)

На массивном щите Гефест изображает целый космос: здесь представлены земля, небеса, море, солнце и луна и все созвездия; два города, живущих обычной жизнью; сельская местность с работающими крестьянами; имение властелина, процветающий виноградник, стадо скота, преследуемое львами; луг с пастухами, мирно пасущими свои стада; пасторальная сценка: «...юноши тут и цветущие девы, желанные многим, Пляшут, в хор круговидный любезно сплетая руками»; [\[133\]](#) и под конец сего великого труда он «Там и ужасную силу представил реки Океана, коим под верхним он ободом щит окружил велепный». [\[134\]](#)

«И когда все доспехи сковал олимпийский художник,
Взяв, пред Пелидовой матерью их положил он
на землю.
И как ястреб, она с осребренного снегом Олимпа
Бросилась, мча от Гефеста блестящие сыну
доспехи». [\[135\]](#)

И в самом деле, щит оказался столь же нерушимым, сколь и сам бог. История Гефеста и его творчества – свидетельство силы индивидуационного императива в человеческой психике и человеческой способности часто вопреки великим странностям вмещать и канализировать его решения.

Глава 6

ОБРЕТЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА ДЛЯ ИНДИВИДУАЦИИ

Комплексы тормозят индивидуационный процесс, ввергая человека в эмоциональные тупики. К примеру, можно легко стать жертвой непримиримой жажды отмщения и неумолимого гнева за раны, причиненные в детстве, или соскользнуть в бездонную пропасть ностальгии. Комплекс обладает собственной волей, часто более сильной, чем способность эго к сопротивлению. Гефестоподобная личность должна освободиться от сурового негативного материнского комплекса, прежде чем станет способна начать процесс индивидуации, преодолев вечно озлобленную юность. Это требует значительного количества энергии и часто вызывается импульсом извне. Но как только такой человек освободится от обиды на мать (Геру), он может стать собой и претендовать на полноценную идентичность творческой личности. Его жизнеспособная связь с творческим инстинктом зависит от сепарации от материнского комплекса. В предыдущих главах я обсуждал то, как сильно индивидуация зависит от отделения отождествлений с детскими образами и рассказами. Это равноценно освобождению от комплексов. Герой «Белой Змеи», оставив безопасность известной ему роли слуги, предпринимает полное страшных лишений и суровых испытаний путешествие к своей индивидуационной цели, к интеграции с Самостью, символизируемой браком. Героиня «Лесной старухи» резко выброшена в индивидуационный кризис внезапной, катастрофической утратой, поместившей ее в состояние

полной отделенности от прежних образов идентичности и надежности. Фактически это привело к множеству новых открытий, касающихся ее внутреннего потенциала и закончилось обретением нового сознания в браке с персонажем, который прежде был заколдован. Ему тоже нужно было освободиться от пленения комплексом, от негативной матери. Таков паттерн процесса индивидуации: сепарация, за которой следует союз. Майкл Фордхам назвал этот процесс последовательностью дезинтеграции/интеграции. [\[136\]](#) Он утверждал, что она начинается в младенчестве, действует на протяжении детства и, по сути, продолжается на протяжении всей жизни. Полный процесс индивидуации показывает, что эти последовательности довольно часты и действуют на многих уровнях на протяжении жизни. Я привел несколько примеров этого процесса сепарации и союза в жизни взрослых людей.

Теперь время обсудить психологическое пространство, в котором этот процесс может пребывать живым и активным в течение жизни. Проблема заключается в том, что часто он стопорится. Человек может демонстрировать многообещающий старт, а затем завязнуть в бесконечной рутине и привычках. Иногда люди спотыкаются, потому что окружающая культура предлагает только ограниченные персоны для взрослых одного пола или же обоих полов, навязывая сковывающие обычаи, встающие на пути дальнейшего индивидуального развития. Личные комплексы, как мы видели, также блокируют процесс и иногда ведут к необратимой дезинтеграции или к застою и бесконечным повторениям, не сулящим особых движений к индивидуации. Об индивидуации свидетельствует это более широкое, всеохватывающее, более интегрированное сознание, менее подверженное

повторному обращению к защитным действиям, таким как расщепление или проекции. Открыт также более широкий доступ к инстинктивным энергиям, таким как творчество. Продолжение пути индивидуации требует особого типа психологической установки, которую я попытаюсь описать в этой главе как «пространство». Глубинная психотерапия посвящена открытию этого пространства и твердому его воцарению в психологическом функционировании человека, так чтобы им можно было пользоваться для индивидуации после прекращения формальной терапии.

Принцип индивидуации очерчивает особый тип психологического развития, происходящего на протяжении определенного времени. Это развитие сохраняется и на сознательном, и на бессознательном уровне психики. Оно включает в себя последовательные периоды медленного созревания, но также и резкие повороты, рывки и остановки, которые могут породить быстрое продвижение в сознании. Его сцена – внутренний мир, мир сознания и бессознательного, а его паттерны и динамика укоренены в архетипическом процессе, принадлежащем врожденным паттернам коллективного бессознательного. Процесс индивидуации часто излагается в рассказах и воображается как «путешествие»,^[137] так что нынче затасканные рассказы о путешествиях граничат уже с банальностью. В качестве метафоры в них есть ценность, особенно для интерпретации сновидений, но стоит задать себе реалистический вопрос: «Какого рода это путешествие? И где оно происходит?» Ведь человек не индивидуируется, буквально перемещаясь из одного места в другое («излечение переездом», названное так с насмешкой психотерапевтами), или предпринимая кругосветное путешествие («побег в здоровье», обычно считающийся защитным действием перед лицом

психической боли).^[138] Ясно, что «путешествие» – это метафора, но что она предполагает? Юнг мыслил индивидуацию как процесс психологического развития, который не является линейным за исключением разве что самых ранних лет, после чего его лучше описывать как циркумбуляцию относительно центра.^[139] Образ путешествия, напротив, предполагает линейное движение из одного места в другое. Но образ циркулярности, или циркумбуляции, как назвал его Юнг, тоже не стоит принимать как некоего рода буквальную альтернативу мотиву путешествия. Человек не индивидуируется, просто ходя кругами, в буквальном или в переносном смысле. Мы используем образы путешествия, или циркумбуляции относительно центра, с достаточной продуктивностью, чтобы уловить некоторые аспекты или моменты процесса. Это – символы, которые могут помочь как способы понимания и даже расширения процесса индивидуации, обретающего форму в конкретной жизни человека. Разумеется, какими бы ни были образы индивидуации, их надо понимать как метафоры психологического процесса, который происходит в пространстве, не являющемся буквальным. Но это пространство нельзя адекватно описать как чисто внутреннее или ментальное. В этом парадокс. Индивидуация происходит по большей части синхронистично – это союз внутренних психических образов и смыслов, и внешних событий, и людей, как это происходит с причинными последовательностями событий и результатов. Стало быть, пространство индивидуации сложное, даже парадоксальное.

Индивидуация нуждается в *целом* мире, использует его для своих многообразных действий по разделению и объединению. Для того чтобы индивидуация того типа, который я обсуждаю в этой книге, произошла и

продолжалась на протяжении жизни человека, необходимо сформировать особую, уникальную психологическую установку, учитывающую парадокс о том, что внешнее – это внутреннее (а иногда и наоборот: внутреннее есть внешнее) и что психика и материальный мир в каком-то смысле – две стороны одной медали. Это сознательное понимание переплетенности психики и мира включает в себя вновь и вновь живое проживание как символическое и покоится на признании специфически *психологического* мира, в котором есть место для игры и для осуществления действий индивидуации. [\[140\]](#)

Чтобы наполнить естеством и подробностями качества этого психологического пространства, я вновь обращусь к греческим мифам. Миф – так же небуквален, символичен и парадоксален (то есть одновременно «внутренний», принадлежащий воображению, и «внешний», поскольку происходит в объективном географическом месте, на горе Олимп), что помогает сделать психологические установки и процессы видимыми и осязаемыми. Мы не можем прикоснуться к комплексу или примерить на себя архетипическую фигуру, но люди воображали их в качестве мифических фигур, придавая им форму и характер. Мифы – это образы психологических фигур и процессов, которые Юнг называл архетипическими.

В этой главе я проследую за Гермесом в поисках прозрения и проникновения в пространство того рода, что делает индивидуацию возможной. Великий мифограф Карл Кереньи назвал Гермеса «проводником душ», [\[141\]](#) и как такового его можно рассматривать в роли проводника сознания в неизвестное и ведущего к открытию новых пространств. Я буду использовать этот образ для обсуждения формирования того типа психического пространства, которое сможет вместить и

взлелеять процесс индивидуации даже для современных людей, не верящих в метафизическое существование богов.

Гермес (введение)

Для начала немного об истоках: кто такой Гермес? Немецкий исследователь мифов XIX века В.Н. Росшер отождествлял Гермеса с ветром, сводя к этой базовой идентичности все его другие роли, такие, как Гермес – слуга и посланник бога небес Зевса; Гермес – стремительный и крылатый; Гермес – вор и разбойник; Гермес – изобретатель свирели и лиры; Гермес – проводник душ и бог сна и сновидений; Гермес – покровитель плодородия растений и животных и покровитель здоровья; Гермес – бог благосостояния; Гермес – покровитель торговли, перевозок и деловой активности на воде и суше. Росшер находчиво увязал все эти функции с изначальным восприятием бога ветра. Стало быть, Гермес подобен ветру.^[142] В «Оде западному ветру» Шелли можно видеть трогательную хвалебную песнь этому богу:

«О буйный ветер запада осенний!
Перед тобой толпой бегут листья,
Как перед чародеем привиденья...»

Ветер неуловим, невидим и впечатляюще могуществен. Он также вызывает ужас и страх. Обычно его считают символом духа, который, как свидетельствует Библия, «дышит, где хочет». Он свободен от человеческого контроля. Дух тоже творит, носится над водами и порождает новое упорядоченное пространство, космос. Для греков этот дух – Гермес, представлявшийся молодым человеком, *puer aeternus*.^[143]

Норманн О. Браун предпринял исследование сущности этого архетипического образа в своей, уже ставшей классической работе «Гермес – вор».^[144] Браун не упоминает ветра или каких бы то ни было иных природных стихий, но вместо этого фокусируется на антропоморфных чертах греческого божества. Браун помещает в центр идентичности Гермеса его хитрость и магию. Гермес был широко известен в древнем мире как аморальный персонаж и бог-покровитель воров, разбойников, путешественников, торговцев и деловых людей. В знаменитом его словесном портрете, приведенном в гимне Гомера «Гермесу», он – веселый и беззаботный плут. Однако для Брауна Гермес – скорее не просто вор или пройдоха, а маг. От его магических сил происходят все его другие функции и атрибуты. По мнению Брауна, Гермес – это не метеорологическое, но психологическое, человеческое, магическое присутствие. Это относится к его способности создавать, входить и покидать самые необычные и удивительные пространства.

Роль Гермеса как душеводителя также хорошо известна и подчеркнута Кереньи в эссе, посвященном этому богу. Это придает образу еще большую психологическую глубину. Юнг ссылается на эту идентичность Гермеса, упоминая Гермеса Киллениа^[145]: «Гермес – ψυχω΄ν α΄τος, творец душ»,^[146] – пишет он. Между брауновским шаманско-магическим и росшеровским ветряным богом Гермесом прослеживается ясная связь, она состоит в лингвистическом факте того, что ветер и дух в греческом языке обозначаются одним и тем же словом – *рпеита*. Гермес – бог душ, каковы суть духовные существа и, стало быть, тесно связан с психологическим процессом.

Из массы историй, упоминающих Гермеса в греческой традиции и литературе, вырисовывается четкий характер: красивый юноша с идеальной фигурой, экстраверт, стремительный в движениях и одаренный ритор, очаровашка и соблазнитель, готовый служить, но не позволяющий обвести себя вокруг пальца, дружелюбный, но независимый, изобретательный, умный, в целом милостивый и добрый, с юмором, спортивный и умеющий быть незаметным. В мифологических сказаниях он далек от центра политики, принятия решений или действий, связанных с властью. Скорее он стоит на периферии. Гермес движется к краю; он индивид на грани, по существу, находящийся в лиминальности. «Изначальное жилище Гермеса располагалось не в центре, а на краю, на границе»,^[147] – замечает Браун. Отцовский принцип относительно слаб в Гермесе (ведь он – незаконнорожденный сын Зевса, мгновенно влюбившегося в нимфу Майю и наградившего ее сыном), тогда как он позитивен и заботлив, подобно материнской фигуре. *Puer aeternus*^[148] наделен стремительным духом ветра, умом и мастерством мага. Он может заставить вещи проявиться, а может сделать так, что они исчезнут.

Для нас, разумеется, Гермес – это не бог, говоря теологически, а скорее архетипический образ. Он принадлежит человеческому наследию как олицетворение определенного аспекта психологической способности и функции. Для того чтобы понять эту функцию, мы должны более внимательно посмотреть на то, как греки представляли Гермеса и что он обозначал. Это откроет нам искомую психологическую функцию этого бога. Эта функция заключается в открытии лиминальных пространств, где могут иметь место процессы трансформации.

Браун, как и многие другие исследователи, указывает на то, что «имя Гермес, возможно, произошло от греческого слова «груда камней», *герма*, и означает «тот, с груды камней»». ^[149] Греческое слово, *врца*, означающее «насыпь», «курган» или «пирамида из камней», ^[150] очень похоже на греческое имя Гермеса, *ερμης*. В этой связи Мартин Нильссон в своей изумительной книжке «Греческая народная религия» представляет крестьянина, идущего по греческой земле:

«Если наш крестьянин проходил мимо груды камней, что, вероятно, случилось, он вполне мог подбросить в нее еще один камень. Если же на вершину был взгроможден высокий камень, то он мог оставить на нем часть своего провианта в качестве подношения. Он делал это по обычаю, не задумываясь о подлинной причине, но он знал, что бог воплощался в груде камней и в камне, стоящем на вершине. Он звал бога Гермесом по имени груды камней (*herrna*), в которой тот обитал, а высокий камень он называл гермом. Такие груды были добрыми вехами путнику, прокладывающему путь от одного места к другому через пустынные земли, а их бог стал покровителем путешественников. И если случайно путник что-нибудь находил на груде камней, может быть, приношение, желанное для голодного бедняка, то он приписывал эту удачную находку милости бога и называл его *гермайон*». ^[151]

Имя Гермес связано с маркерами границ (пограничными межами), характерными для греческого ландшафта. Таково физическое пространство, занимаемое Гермесом в мифические времена, и отсюда

происходит опыт Гермеса. Он бог границ и перекрестков.

Нильссон считает, что эта груда камней на распутье могла обозначать могилу, вероятно, там было и тело, погребенное под ней. Это было обозначением пространства перекрестка в двойном смысле, одна ось которого горизонтальна, а другая - вертикальна: другими словами, это трехмерный перекресток. Как бог путников, живых и мертвых, Гермес обосновался в монументе, обозначающем границу между этим миром и подземным. Кереньи подчеркивает роль этого бога как проводника душ через границу между жизнью и смертью, между этим миром и Аидом, подземным миром теней. Из-за этих ассоциаций с границами и с царством теней Гермес несет в себе черты бога лиминальности, то есть он тот, кто населяет расщелины.

Элемент несчастья и опасности в переживании, связанном с Гермесом, подчеркнутый Вальтером Отто в его главе о Гермесе в работе «Гомерические боги»,^[152] связан с этой тесной ассоциацией с духами мертвых и подземного царства. Оксфордский классический словарь утверждает, что, несмотря на то, что Гермес выглядит как юноша, он, «возможно, один из самых старших богов и наиболее близких к примитивному истоку... и означает демона, населяющего кучу камней, или, возможно, один камень, установленный на краю дороги для неких магических целей».^[153]

Классическая статуя Гермеса, называемая Гермой, была более поздним развитием культа. Это квадратная колонна обычно около шести футов в высоту, покоящаяся на квадратной опоре, увенчанная бородатой головой и спереди оснащенная эрегированным фаллосом. Впервые Гермы появились около 520–524 годов до рождения Христа, в период правления тирана Гиппарха, который установил эти

фигуры в качестве маркеров границ по всей Греции. Странно, что в Гермах не присутствовало ни одного из качеств движения и легкости, обычно ассоциировавшихся с духом Гермеса, а голова вверху была головою бородатого мужчины в возрасте. Это что угодно, но не юное, динамичное и воздушное существо. Маркеры границ, геометричной формы и с острыми краями, точные и определяющие. Гиппарх установил их, согласно Брауну, для того чтобы «интегрировать культ Гермеса в городскую и политическую жизнь города-государства».^[154] Это подвело Гермеса ближе к центру греческого сознания. Герма устанавливалась также в Пропилее (на входе) священных территорий и храмов, где она обозначала границу *теменоса*. При таком развитии лиминальность переметнулась в более близкое к центру положение и стала в большей степени частью сознания общепринятой в Греции культуры. Теперь Гермес стоял повсюду на границах и обозначенных пространствах, отсылая граждан к горизонтальному и вертикальному измерению существования.

Герметическое пространство

В качестве психологического архетипического образа мы можем видеть Гермеса как мифическое отражение врожденной тенденции психики обозначать, придавать определенность воспринимаемому и ментальному горизонту, обозначать края, пределы, очерчивать пространство. Это очень хорошо согласуется с самим принципом индивидуации, который действует так, что порождает отличие. Изначально

Гермес стоял на краю известного пространства, на гряде камней на границе. Его знак обозначал предел сознания. По ту сторону границы лежит «другое», жуткое, опасное, бессознательное. Однако когда маркеры установлены и пределы заданы, пробуждается

любопытство и исследовательский дух, и новые пространства влекут отважных и мужественных путешественников. Если Гермес обозначает границы между сознанием и бессознательным, мы должны понимать, что эта граница всегда подвижна, всегда меняется, она переменчива и неустойчива. Задник и авансцена могут мгновенно поменяться местами и таким образом породить новые восприятия и дотоле неведомые озарения.

В области известного ограниченные пространства принимают форму, зарезервированную для конкретных типов человеческой деятельности, тогда как за их пределами лежит «иное», чужеродное (даже если временное), табу, запретное, нечистое. Гермес, стоящий на границе, обозначает психологический и иногда моральный предел и привлекает особое внимание к пространству, в которое входят или которое покидают. Когда он впервые появляется, он может создать новое пространство путем разделения обширного горизонта на «здесь» и «за пределами», и таким образом он порождает как сознание, так и новый край потустороннего, бессознательного. Его вмешательство в психологическое поле и поле восприятия творит новые возможности для сознания, а также новые края и границы, за пределами которых лежит таинственное «иное». Когда он исчезает, то чувствуется утрата идентичности и определенности. Здесь я подчеркиваю текучесть, поскольку это критерий психологической установки, необходимой для индивидуации. Пространство индивидуации постоянно изменяется. Оно не заключается только в одной комнате (будь то терапевтический кабинет или зал для медитации) и не следует предсказуемым временным паттернам.

Границы и края, следует признать, являются основой человеческого восприятия, а их создание и относительная стабильность необходимы для

элементарного сознательного функционирования. Однако затвердевшие (ригидные) границы также создают проблемы. Они действуют, как шоры. Они нужны для ясности мысли и цивилизованного поведения, но наряду с этим они также могут жестко ограничивать чувство и воображение. Индивидуация требует пространства, которое было бы гибким, поскольку взаимодействие с «иным» существенно для нее. Хорош забор – и соседи хороши; и в самом деле, существование заборов делает возможным сам факт наличия соседей. Но нужно также совершать обмен и иметь дела с соседями, поэтому должно быть какое-то пересечение границ. Гермес, похоже, символизирует парадокс установления границ и пересечения границ, где и то, и другое включены в одну и ту же функцию. Без границ не может быть объектных отношений, а без связей нет движения. Появление *гермы* в ландшафте, эпифания Гермеса, – олицетворяет введение дифференцирующего принципа в плеромную пустоту также как и преодоление этого принципа.

Пространство индивидуации

Функция проведения различий как таковая является архетипической и не есть просто искусственный признак или объект условности и культуры, хотя культура во многом имеет отношение к тому, где проводятся различия и помещаются маркеры. Степень, в какой человек в состоянии отделиться от отождествления с семьей и культурой (то есть вырваться из *participation mystique*^[155] с непосредственным окружением и условиями), определяет, на какую ширину открывать дверь, позволяя архетипическому герметическому фактору играть более естественно и спонтанно. Другими словами, эго открывает пространство для игры психики, расчищает дорогу воображению, позволяя ему

вырваться из культурной узости. Освобождая Гермеса от эго и его обусловленности и отказываясь принимать культурные различия и границы за абсолютные, человек погружается в состояние связи с архетипическими силами (и даже зависимости от них). Эти силы могут подвергнуть ревизии даже самые рутинные повседневные дела. Гермес присутствует на агоре,^[156] а не только на перекрестках заброшенных и пустынных дорог, дома, а не только у врат священного *теменоса*. Это означает, что вся деятельность и все поведение могут быть рассмотрены как символические, а вместе с тем – как конкретные и практические. Это ключ к восприятию святости в ежедневной жизни.

Продолжая начатое в предыдущей главе обсуждение индивидуации и творчества, я бы хотел сейчас вновь вернуться к этой теме и сделать еще один шаг вперед. Винникотт пронизательно уловил связь между переходным пространством и творчеством,^[157] и я в этом последую за ним, увязывая герметическое индивидуационное пространство, рассматриваемое в этой главе, с темой творческого инстинкта.

Эрегированный фаллос статуй Гермеса сбивает с толку исследователей и забавляет туристов. Бёркерт говорит, что «форма территориальной демаркации, более древняя, чем сам человек – это демонстрация фаллоса, затем символически замененная возвышающимися ввысь камнями или столбами. В рамках этого каменная пирамида и отвращающий беду фаллос всегда сопровождали друг друга».^[158] Бёркерт, увлеченный исследователь поведения животных и пронизательный этолог, пишет о биологической и эволюционной подоплеке религиозной практики^[159] и связывает фаллические признаки герм с фаллическими демонстрациями определенных видов обезьян:

«...они сидят на аванпостах лицом наружу, выпячивая свои эрегированные гениталии... любой, кто приблизится к ним снаружи, заметит, что эта группа не состоит из беспомощных жен и детей, но пользуется полной защитой мужественности». [\[160\]](#)

Упор Бёркерта на защитную роль Гермеса и на то, что Гермеса использовали для хвастовства территориальными владениями, в лучшем случае сильно натянутое утверждение. Одно дело – сказать, что Гермес стоит на границе и обозначает пространство; совсем другое – делать из него стража. Это не его роль. Цербер охраняет врата Аида, а не Гермес. И Аполлон оскорбился бы, узнав, что одного мнимого Гермеса хватало для охраны его священных владений на Делосе. Гермес скорее вор, чем страж. Сам Бёркерт признает: «Удивительно то, что подобный монумент мог быть трансформирован в олимпийское божество». [\[161\]](#) Скорее, в этом можно увидеть связь Гермеса с источником жизни, с инстинктом творчества, вот что дает ключ. Лучшее объяснение присутствия эрегированного фаллоса на статуях Гермеса говорит о его глубокой связи с инстинктом творчества.

Творчество подчеркнуто в ряде сказаний и выделено некоторыми исследователями как главный атрибут этого бога. Наряду с Гефестом и Прометеем, Гермес был любим и почитаем ремесленниками. Чистая бьющая энергия творчества звучит в образе Гермеса, классически представленном в Гомеровом гимне. В «Гимне Гермесу» мы слышим о новорожденном младенце, создавшем лиру из панциря черепахи в первый же день жизни. Позже его имя связывают с открытием возможности добыть огонь трением палочек и с изобретением свирели. Он выказывает неприкрытое наслаждение собственной быстрой и уверенной

изобретательностью, и она заражает при чтении гимна. Это напоминает читателям об искорке во взгляде изобретателя, смастерившего новое устройство или разрешившего практическую проблему.^[162]

После успешного состязания с Аполлоном за приобретение равного статуса, как это описано Гомером в гимне: подъем ремесленников в древней Греции и захват ими равного афинской аристократии положения,^[163] – Гермесу даровано равенство в искусствах с Аполлоном, великим богом поэзии, музыки, танцев и другой артистической деятельности древней Греции. Гермес в гимне заявляет, что он последователь Мнемозины, богини памяти, и ее дочерей-муз (отсюда его появление на знаменитом полотне Боттичелли «Весна»). Его основная связь с творческим инстинктом здесь очевидна.

Браун проводит важное различие, указывая, что Гермес изначально вовсе не бог плодородия. Фаллос на его статуе не символизирует мужскую воспроизводящую и сексуальную силу, что утверждает Бёркерт. Браун связывает этот символ с магией:

«Фаллос столь тесно отождествляется с магией в римской религии, что слово *fascinum*, означающее «очарование, чары, волшебство, колдовство» (ср.: *fascinate*^[164]) – один из стандартных латинских терминов фаллоса; невозможно найти лучшего свидетельства уместности такой эмблемы Гермеса как мага. Когда греческие ремесленники вешали образы непотребных демонов над своими мастерскими, им было ясно, что фаллос символизировал не плодородие, но магические умения».^[165]

Я соглашусь с Брауном, но акцент перемещу на творчество – само творчество как *fascinosum*, – а не на

магию, хотя одно легко ассоциируется с другим. Творческие люди часто видятся особенно могущественными и обладающими волшебством, а их таланты могут вызывать сверхъестественный ужас и благоговение.

Фаллос на статуе Гермеса, стало быть, укореняет этот образ в инстинкте, причем не столько в сексуальном инстинкте как таковом, но и в инстинкте творчества.

Суммируем все, что до сих пор было сказано о греческом боге Гермесе: перед нами фигура, означающая союз между врожденной тенденцией психики устанавливать границы и обозначать пространства (архетипический процесс) и инстинктом творчества. Именно эта особая комбинация факторов делает Гермеса столь психологически интересным. Он определенным образом олицетворяет творческий инстинкт психики в действии. Это особый тип бога-творца, он создатель новых пространств. Именно в создании новых пространств, изобретательных пространств, особенно психологически изысканных пространств Гермес выказывает свою особую природу и гений. Плут и маг – подходящие эпитеты, поскольку зачастую речь идет о потаенных пространствах тонкой внутренней организации.

Некоторые пространства обладают магическими свойствами и подобны Гермесу. Они объединяют внутреннее и внешнее удивительным образом, как лента Мёбиуса. Границы там не то, чем кажутся. Даже будучи тщательно охраняемыми и поддерживаемыми, они парадоксальным образом включают в себя и внутреннее, и внешнее. Словно разграничительная линия – отдельное пространство, которое может сообщаться с новым пространством, проницаемым для иных пространств. Это пространство Гермеса, лиминальное пространство. Так и у психики есть

границы, но они двойственны. Границы психики просачиваются в лиминальное пространство; Юнг называл это «трансгрессивностью».^[166] На границе психики есть психоидная область, психоподобная, но не ограничивающаяся субъективностью; она и внутри и снаружи психики. Юнговское понятие объективной психики включает в себя пространство за пределами обычной субъект-объектной и внутренне-внешней дихотомии и затрагивает парапсихологические феномены и синхронистичность.^[167] Это пространство индивидуации. Оно объемлет как внутреннюю, так и внешнюю реальность, как сознательные, так и бессознательные измерения. Самость и мир принимают в ней участие.

Герметическое пространство в психотерапии

Со дней, когда греческий бог Гермес был почитаем как божество, до современности прошло несколько тысячелетий. Однако как архетипический паттерн Гермес все еще активен в современной психике. В самом деле, психотерапия существует в пространстве и зависит от создания пространства, которое можно назвать «трансформирующим полем». Это новое пространство в культурном мире современных обществ, причем оно не нарушает границ других, уже установленных пространств. Это пространство, которое сообщается с границей между общественным и частным, профессиональным и личным. Это пространство, часто обладающее магическими свойствами, отражающее реальность психики – тем, что в нем часто констеллируются синхронистичность и парапсихологические феномены. Внутри терапевтического контейнера существует психическое пространство само по себе, и в то же время оно существует в социальном мире договоренностей, законов и взаимодействий. По отношению к

окружающему социальному пространству терапия, конечно же, имеет строго обозначенные границы, нарушение которых влечет за собой юридические и этические последствия. Внутри пространства мир открывается или создается с помощью интерактивного поля, содержащего в себе и вбирающего в себя психику. Это пространство содержит два психических мира, то есть в него включены два человека с их полными жизнями за пределами этого места. Стало быть, в этом пространстве есть аспект внутреннего-внешнего, поскольку каждый человек в нем обладает связями, сильно фиксированными в мирах, внешних по отношению к нему.

Пространство терапии не может стать первичным миром, единственным реальным или важным пространством, иначе оно утратит свое положение в мире твердых границ, а это создаст психическое замешательство и причинит вред, даже может привести к коллапсу. Однако это пространство должно все же настаивать на собственной правомерности, на собственном праве на существование, на собственном праве рождения и равенства с другими, уже установленными мирами. В опыте глубинной психотерапии XX века мы находим воспроизведение древней истории о рождении Гермеса и о его соперничестве с братом, Аполлоном, уже установившим и закрепившим главное пространство для себя. Новое пространство психотерапии – это пространство Гермеса.

Глубинная психотерапия занимает пространство Гермеса еще и в ином отношении: она соединяет вышний мир сознания с подземным миром бессознательного. Она делает это в нескольких направлениях. В концепции аналитических отношений Юнг [\[168\]](#) указал на пространство с четырьмя векторами: 1) сознание-сознание (\leftrightarrow , то есть горизонтальные

межличностные отношения); 2) сознание-бессознательное обоих партнеров (\downarrow и \uparrow , то есть вертикальные интрапсихические отношения каждого); 3) бессознательное-сознательное ($/$ и \backslash , то есть взаимные диагональные отношения проекции и интроекции); и 4) бессознательное-бессознательное (\leftrightarrow , то есть взаимные отношения на бессознательном уровне, где имеют место проективные и интроективные идентификации). Это квадратичные отношения. Из всех векторов четвертый – наиболее чарующий, поскольку именно он олицетворяет подземную связь и предполагает наличие поля взаимности, выходящего за пределы обычных границ пространства и времени, внутреннего и внешнего, моего и твоего. На этой почве произрастает индивидуационная динамика, которая будет определять качество интерактивного поля в любых аналитических отношениях. Подобно Гермесовым маркерам на перекрестках, психотерапия обозначает двойной перекресток – горизонтально по отношению к гражданскому миру и вертикально по отношению к психическому миру.

Позвольте на примере показать, как это пространство проявляется в клинической практике. Молодой человек однажды пришел ко мне на терапию, поскольку застрял в жизни и испытывал серьезную депрессию. После нескольких недель он принес на сессию сон, в котором ему приснился он сам в постели с очень известной, но несколько вышедшей уже из моды кинозвездой. Сон иллюстрировал некоторые из его личных конфликтов и проблем в несколько юмористическом ключе и весьма наглядно, но самой невероятной деталью, на которую я обратил внимание, была личность этой кинозвезды. Я спросил его об ассоциациях к ее образу, но ему нечего было сказать, он лишь припомнил несколько фильмов, которые видел

много лет назад. Он давным-давно о ней не думал и, проснувшись, даже с трудом припомнил ее имя.

Станным и замечательным было то, что я встретил эту звезду в ресторане всего за несколько месяцев до того. Она – одна из очень немногих кинозвезд, которых я видел вблизи. О чем поведал мне этот сон? О том, что бессознательное интерсубъективное поле между нами было активировано и что отныне это пространство было герметическим. Уникальное интерактивное поле стало формироваться в бессознательном пространстве между нами.

Я могу предложить много сходных примеров из собственной клинической практики и из практики моих коллег, которые делились со мной своим опытом – все эти примеры будут и дальше иллюстрировать активизацию этого измерения. Этот несколько сверхъестественный элемент психотерапии указывает на пространство, максимально закрытое от мира правилами приватности и конфиденциальности, минимальным самораскрытием психотерапевта и все же глубокой открытостью внешнему миру на другом уровне.

В классическом виде юнгианская психотерапия использует два главных метода для действия в этом пространстве: анализ снов и активное воображение. Оба метода поощряют констелляцию герметического пространства, потому что строят мосты между сознательным и бессознательным. Активное воображение, однако, есть некая деятельность, предпринимаемая в одиночестве, наедине с собой, а не в присутствии другого. Оно работает скорее по вертикальной оси, а не по горизонтальной, и его функция – констеллировать герметическое психическое пространство внутри индивидуума.

Юнг, открывший активное воображение как метод продвижения индивидуации посредством вовлечения в

процесс бессознательного, рассказывает, что впервые входил в эту психическую географию со значительным страхом и трепетом:

«Это было как путешествие на Луну или погружение в пропасть. Сначала возник образ кратера, и у меня появилось чувство, будто я – в стране мертвых. У подножия скалы я различил две фигуры: седобородого старика и прекрасную юную девушку. Я осмелился приблизиться к ним – так, словно они были реальными людьми, и стал прислушиваться к их разговору». [\[169\]](#)

Таково начало активного воображения как техники исследования бессознательной психики. Оно ведет к созданию пространства, которое Юнг задеиствовал снова и снова – до конца своей жизни, герметического пространства, в котором он беседовал с учителем и проводником по имени Филемон и с множеством других фигур.

Активное воображение открывает пространство внутри интрапсихической матрицы, которое вмещает полярность —

Я (эго) и Другой (в типичном случае – архетипический образ) – и генерирует подобные ленте Мёбиуса отношения с объектным миром, синхронистические отношения. Юнг рассказывает о событии, имевшем место примерно через год после открытия активного воображения, в котором объективная психика была констеллирована, а парапсихологические и психоидные феномены активированы.

«Все началось с какой-то сумятицы, и я не знал, что это значит или чего оно хочет от

меня... В воскресенье, приблизительно в 5 часов пополудни, неистово зазвонил дверной звонок. Стоял солнечный летний день, обе служанки находились на кухне, и оттуда хорошо было видно открытую площадку перед входной дверью. Услышав звонок, все сразу бросились к двери, но там никого не было. Я видел даже, как покачивался дверной колокольчик! Мы молча смотрели друг на друга. Поверьте мне, все это казалось тогда очень странным и пугающим! Я знал, что что-то должно произойти<...> Я без конца спрашивал себя: «Ради бога, что же это такое?» Они отвечали мне: «Мы возвратились из Иерусалима, где не нашли того, что искали. Эти слова и стали началом «Septem Sermones ad Mortuos^[170]». ^[171]

В этом примере мы можем видеть взаимопроникновение внутренних и внешних феноменов в наэлектризованном лиминальном пространстве, типичном пространстве герметической индивидуации, лежащем между дневным миром спокойного воскресного дня на Цюрихском озере и духами мертвых, вышедших из глубин истории и бессознательного, жаждущих нового смысла. Они тоже – фигуры душ, ищущих индивидуации. Итак, пространство индивидуации, с одной стороны, – пространство, где можно проводить различия и сепарироваться от той или иной идентичности посредством рефлексии и диалога, а с другой стороны – пространство, где новые фигуры и содержания могут появиться и предложить себя для взаимодействия и интеграции. Это не только «внутреннее» пространство, поскольку оно может включать в себя и других людей (как в психотерапии, так и в других близких отношениях), принимать их личности и

взаимодействовать с ними на сознательном и бессознательном уровнях; оно также не есть исключительно лишь межличностное пространство близких отношений, поскольку в нем хватает места также и для фигур из личного и коллективного бессознательного. Мне кажется, что феномены, ассоциируемые с греческим богом Гермесом, который является также богом трансформаций, охватывают многие нюансы такого рода психического пространства.

Глава 7

ПОМОГАЯ ТРАДИЦИИ В ИНДИВИДУАЦИИ

Христианство перевернуло страницу третьего тысячелетия, и все больше и больше становится очевидным, что его символическое ядро претерпевает глубокую трансформацию. Начинают появляться новые образы Бога, включающие Женственность, в некоторых церковных молитвах употребляется язык, отражающий половые различия, и проявляется новое ощущение значения фразы «Бог за работой в истории».^[172] Однако еще остаются неразрешенными вопросы огромной важности. Являются ли эти символы лишь произвольно выбранными, или они долговременны и подлинны? Куда идет традиция? Что на самом деле означают эти изменения? И как может человек, которому эта религиозная традиция не безразлична, помочь ей продвинуться дальше?

В этой главе я рассмотрю вопрос о том, как человек может помочь религиозной традиции индивидуироваться. Для этого я сделаю обзор поздних размышлений Юнга и некоторых его визионерских опытов. Совершенно очевидно, что в последние десятилетия своей жизни Юнг активно и неустанно задавался вопросом о потенциале дальнейшей эволюции христианской доктрины и символики. Он обсуждал эти вопросы на интеллектуальном уровне в таких работах как «Эон» и «Ответ Иову», но он обращался к ним также всем своим существом более непосредственными и личными способами. Его собственные психические процессы были глубоко вовлечены в дилемму современного христианства, ведь

он был свидетелем духовных конфликтов своего отца-пастора.^[173] Установка, которую он выработал по отношению к христианству во взрослой жизни, – это отношение терапевта к пациенту,^[174] и как терапевт, глубоко захваченный страданиями своего пациента и берущий эти страдания на себя, чтобы исцелить,^[175] Юнг вобрал в себя конфликты христианства и искал решения в ответах, которые давала его психика. Его размышления и переживания могут быть полезны для ищущих путь в дальнейшей эволюции христианства в XXI столетии.

Один из самых великих вкладов Юнга в современное сознание – это открытие, или, скорее, научное переоткрытие, того, что «нет человека, что был бы сам по себе, как остров; каждый живущий – часть континента...», как выразил эту мысль Джон Донн в XVII веке. Великое значение этого открытия – в его потенциале к преодолению проблемы морального разложения и изоляции, от которых страдает так много современных людей. Юнговская концепция коллективного бессознательного выдвигает идею о взаимосвязанности людей. Это важный элемент в растущем повсеместно осознании проявляющегося потенциала глобального сознания и новой формы духовности, которая будет всеобъемлющей. И каждый человек может внести в это свой вклад. Излагая концепцию коллективного бессознательного, Юнг утверждает не только, что все люди глубоко связаны друг с другом, но и то, что ни одно индивидуальное переживание не является абсолютно идиосинкратическим, отдельным от судьбы остальных. Концепция работает в обоих направлениях: индивиды соединены с целой группой или сообществом а на деле – со всем человечеством, вместе с тем на целое влияют отдельные индивиды.

Стало быть, глубокие внутренние переживания человека оказываются не только личными, часто их значение простирается гораздо дальше. То, что воспринимается как очень личный опыт, иногда отражается в переживаниях многих других, а может быть, до определенной степени и всего человечества, но мы по большей части не осознаем этих связей.

То, что один человек получает от нуминозного переживания встречи с архетипическим образом, стало быть, тоже может иметь ценность и для более широкого круга людей. Практически мы начинаем рефлексировать или интерпретировать из непосредственных и личных соображений, но в случае с архетипическими образами горизонт значения не должен быть ограничен личной психологией, даже если человек говорит о чем-то эфемерном и, на первый взгляд, таком уникальном и характерном лишь для него, как сон или видение. Религиозные переживания отдельного человека могут иметь значение для развивающейся доктринальной образности, а она, как мы знаем, оказывает широкое и глубокое влияние на коллективное сознание. В случае универсальной религии, такой как христианство, это влияние распространяется на все человечество.

Мои нынешние размышления базируются на исходной предпосылке о том, что сильные впечатления, архетипические по своей природе, испытанные Юнгом, значимы не только для него, но и для всех. Сходным образом то, что происходит с нами, значимо не только для каждого из нас индивидуально. Возможен эффект расходящихся кругов от брошенного в воду камня. Более широкое сообщество может получить от этого пользу, а иногда просто нуждается в предупреждении об опасности. Часто подобные сигналы трансцендентного, [\[176\]](#) дающиеся непритязательному и

скромному человеку, живущему изолированно, могут помочь большому сообществу на пути индивидуации. Сообщество, на которое я ссылаюсь в этой главе, – это современная христианская церковь.

В «Воспоминаниях, сновидениях, размышлениях» Юнг утверждает, что многие из его ранних проблем, сомнений и борьбы с Богом и христианскими верованиями уходили истоками в его семью и тот исторический период культуры, который контейнировала его семья.^[177] Еще совсем молодым человеком он уже сталкивался с духовными и религиозными проблемами, с которыми имели дело и его отец, и его дядья-пасторы, которых было шестеро, а также его учителя и в более широком охвате – швейцарский и европейский культурные миры. Это не было характерно для предыдущего поколения, когда дед Юнга, ведущий протестантский священник Базеля Сэмюэл Прайсверк, мог с убежденностью верить в то, что языком небес был еврейский и что второе пришествие произойдет, когда евреи вернутся в Палестину.^[178] Отец Юнга, Пауль, принадлежал к переходному поколению между традицией и современностью и был, по мнению его сына, сокрушен неистовым конфликтом между наукой и религией. В собственном случае Юнга очевидно, что одним из ключевых конфликтов раннего периода его жизни был религиозный.

Его знаменитую фантазию о Боге, испражняющемся на Базельский собор, нужно поместить в этот контекст. История эта известна. Двенадцатилетним мальчиком Юнг однажды вышел из школы и посмотрел вверх на прекрасный, сияющий Базельский собор. Над церковью, местом профессионального служения его дедушки, Сэмюэля Прайсверка, он вообразил Бога, восседающего на троне. В этот момент все казалось прекрасным в

мире. Однако внезапно он был захвачен вызывающим слабостью предчувствием, что сейчас случится нечто ужасное. Он не мог позволить себе продолжить фантазию и ринулся домой, где в течение трех дней пытался контролировать ум и не допустить недозволенных мыслей. Наконец, он сдался:

«Я собрал всю свою храбрость, как если бы вдруг решился немедленно прыгнуть в адское пламя, и дал мысли возможность появиться. Я увидел перед собой кафедральный собор, голубое небо. Бог сидит на своем золотом троне, высоко над миром – и из-под трона кусок кала падает на сверкающую новую крышу собора, пробивает ее, все рушится, стены собора разламываются на куски».^[179]

Завершение фантазии принесло облегчение и чувство благодати. Он помыслил невыносимую мысль и почувствовал, что сам Бог хотел, чтобы он додумал ее. Другими словами, он завершил архетипическую историю, рисуя Бога разрушающим свой собственный храм.

Многие комментаторы размышляли о личных мотивах, лежащих за этой враждебной фантазией, и я вовсе не пошел бы по ложному следу, задавшись целью понять семейную динамику ранних лет Юнга. Однако такой подход упускает нечто большее, а именно, что подобная фантазия отражает шаткость традиционного религиозного контейнера и радикальное изменение образа Бога, выразившееся в религиозной мысли и размышлениях современников на эту тему. Можно заметить, что Ницше, также живший в Базеле в конце XIX века, почти в тот же исторический момент заявил, что «Бог умер», подразумевая под этим, что христианство и его основной миф были сокрушены. И

верно: для современных мужчин и женщин сверкающая золотая структура верований и доктрин, символизировавшая изначально чистую и незапятнанную религиозную традицию, ныне сокрушена. Успокоительный комфорт приобщенности к нетронутой христианской традиции более недоступен, а Бог, рассматриваемый как исполненный любви правитель человеческой истории, оказался опасным и деструктивным, или не заботливым.^[180] Это маркер сдвига в индивидуации, который я называл *separatio*. Такое случается, когда человек покидает безопасную гавань контейнированности и идентичности, а также когда традиция, подобная христианству, подвергается сходному кризису. Что следует за этим? Период лиминальности, время неопределенности и замешательства, когда новые возможные образы проявляются из коллективного бессознательного и могут служить символами, ведущими к новой интеграции.

По мере того как Юнг становился старше и задумывался о религиозных и теологических материях на высшем уровне когнитивной утонченности, он анализировал современную религиозную проблему, оперируя сходными, но менее метафорическими терминами. Современная личность, как он обнаружил, лишена мифа. В центре психики, раньше занятом традиционным образом Божиим, ныне пустое место.^[181] Традиционные религиозные символы больше не опосредуют трансцендентные факторы, как когда-то; они больше не являются живыми. Вывод: традиционные религии более не определяют души современных мужчин и женщин. Религиозное воображение не поспевает за быстрыми изменениями в человеческой культуре, произошедшими за последние несколько столетий, что сформировало современную сцену

действия, на которой люди больше не умеют воображать Бога. Современная культура (то есть рациональная, инструментальная, эгоцентричная) не предлагает людям методов вновь вообразить и воспринять Бога.

Есть много объяснений тому, как произошло это разрушение религиозной установки и ее коллективного выражения в христианстве: Реформация нанесла ей удар; затем Просвещение нанесло ей удар; наука нанесла ей удар. Более психологический взгляд говорит, что сознание просто переросло ее. Критичное число людей достигло той точки созревания сознания, за которой традиционные истории о Боге, включая даже наиболее возвышенные и мудрые доктрины, стали казаться детскими и, по большей части, рожденными страхом и зависимостью. Этот рост человеческого сознания подспудно лежит за очевидными историческими феноменами: религиозной реформацией, экономической и классовой трансформацией, когнитивной революцией. Если мы проследим за мыслью детской фантазии Юнга, то увидим, что сам Бог сокрушил собор, разрушив контейнер, в котором его образ веками находил пристанище и почитание. Мыслить подобным образом значит начать создание нового теологического образа.

Что же происходит, когда Бог сам сокрушает свой контейнер и свои образы? Хотя это выглядит катастрофично, это одновременно подготавливает путь для нового религиозного события. Бог, когда-то безопасно содержащийся в сундуке доктрины, больше не там. Другими словами, проекция переноса разбита. Когда человеческое описание характера Бога является в качестве продукта психологической проекции, Бог больше не является узником ортодоксии и традиции. На мгновение все определения Бога – как отца, судии, царя, творца, и т. д. – должны быть отложены в сторону,

а Бог остается свободным и неограниченным, над церковью и храмом, не стесненный провинциальными и направленными на себя родовыми обязательствами.

Изучение и должная оценка мировых религий, предпринятая такими выдающимися мыслителями, как Рудольф Отто, Рихард Вильгельм и Мирча Элиаде, продвинули осознание мировой религиозной феноменологии и нанесли фатальный удар благополучной жизни любого рода религиозной ортодоксии. Отныне широко распространенное и все еще растущее осознание того, что другие народы и племена тоже обладают подлинными религиями, нанесло глубокую нарциссическую рану, а также подняло уровень сознания. Пока человек мог с интеллектуальной честностью и подлинной целостностью произносить фразы типа: «Да, у них есть религиозные практики, но они не ведают единого истинного Бога, как мы»; «Да, они подошли близко и искренне старались, но несчастные невежественные и отсталые люди не смогут достичь этого, если только мы не научим их читать нашу Библию», – можно было сохранять иллюзию переноса, что Бог – наш Отец, у него нет иных детей, кроме нас. Однако в наше время сознание сдвинулось к точке, в которой такой провинциальный трайбализм в религии больше не соотносится с благим сознанием. Сейчас в нем можно увидеть разве что просто вполне незатейливо «спрятанную в песок голову».

Сон нашего современника иллюстрирует подобное понимание:

«Я, мои близкие и мой отец узнают, что распускаются слухи о том, что раньше отец уже был женат. Он сомневается, реагировать ли на них, а затем резко меняется и начинает дразнить нас, говоря, что не только бывал уже

неоднократно женат, но что у него есть другие дети и другие семьи. Мы не можем в это поверить! Мы в шоке. Я спрашиваю его, но он больше вовсе не похож на моего отца. Я чувствую, что он предал нас, вел тайную жизнь и вовсе не был тем, кем я его считал. Я невероятно расстроен, зол, обижен и беспокоюсь о том, что те, другие дети, будут претендовать на свою долю наследства, когда отец умрет. Я не хочу делиться, и я боюсь, что потеряю то, что предназначено мне».

Наряду с личным смыслом этого сна для сновидца, есть в нем и то, что выходит за рамки личной психологии. Бог, сокрушающий Базельский собор в фантазии Юнга, и сон этого человека – и тот, и другой указывают на Бога-предателя, не соответствующего своему характеру, больше вовсе не являющегося фигурой «хорошего отца» и совершенно свободного от всяких условностей.

Осведомленность о том, что узкая, ригидная религиозная ортодоксия более неистинна и неприемлема, пронизывает современную культуру и сознание, особенно в плюралистическом обществе. Конечно же, такие элементы продолжают существовать во всех мировых религиях, и в самом деле по всему миру фундаментализм вновь возрождается, в то время как культурная модернизация распространилась по планете, а глобализация все больше угрожает традиционным обычаям и привычкам. Но современные средства коммуникации, доступные практически повсеместно, вкупе с изложениями различных религиозных и теологических точек зрения в школах и библиотеках плюс постоянный доступ к антропологическим исследованиям и находкам при современном образовании делают почти невозможным

сохранение таких допущений без значительного расщепления психики. Опыт и мысли Юнга указывают на понимание Бога как психологического образа, не связанного с прежней проекцией. Такие теологи, как Пауль Тиллих, говоривший о Боге за пределами образа Божьего, выразили подобную точку зрения в теологических терминах. [\[182\]](#)

Современное разрешение позитивного переноса на Бога патриархального образа Великого Отца и последующий или сопутствующий этому психологический конфликт, встающий перед многими людьми, пытающимися сохранить веру в образы традиционного христианства, сказался на том, что Юнг назвал «современным человеком в поисках души». [\[183\]](#) Результатом ухода в прошлое традиционной системы верований оказалось современное переживание пустоты и отсутствия близкого родства с универсумом. Утеряно ощущение комфорта, сопровождавшее веру в то, что ты любим и благодетельствован Богом, привязан к нему священным заветом через жертвоприношение Его Сына за человеческие грехи, искупленные верой и убежденностью в Его спасительное Милосердие. Сегодня люди все еще рождаются и часто проходят инициацию в традиционной религии, будь то христианство или иудаизм, но обычно воспринимают это как дань традиции или убеждениям, не слишком серьезно воспринимая вероучения, ритуалы и молитвы. Даже те, кто еще считает себя религиозными и признающими религиозные праздники, производя специальные благочестивые акты, интеллектуально не привержены традиционной вере, которую соблюдают. Они понимают, что Бога не волнует, баптист ты или буддист, а практика соблюдается по обычаю или из верности родителям, или из тоски по прошлому.

Этот так называемый «современный человек» развил несколько стратегий для удовлетворения духовных потребностей, глубоко ему присущих, несмотря на рациональность, секулярность и просвещение. Некоторые, подыскивая подходящее, удовлетворяются синкретизмом нового времени: немного дзена, немного суфизма, по кусочку из символизма И-Цзин, астрологии и Таро, из других несопоставимых друг с другом традиций – все это смешивается по индивидуальному рецепту. Проблема такого выбора заключается в том, что каждая из этих религиозных дорог обладает долгой собственной историей, а традиции, которые они представляют, содержат в себе мириады собственных догматических образов. Можно с величайшим успехом изучать все эти религиозные традиции, но как только сознание выходит за пределы представления о конкретной проекции Бога, человек не способен присоединиться к этим практикам с достаточно глубокой убежденностью. Так что проблема – с верой как таковой, а не с содержанием. Процесс индивидуации, как только достигает уровня сознания, признающего психическую реальность, не может обратиться вспять и вернуться к конкретной вере в мифологические образы. В лучшем случае он может принять образы как правомерные символы для традиционных народов, но для современной личности они – только объекты изучения или любопытства.

Другие стратегии взаимодействия с пустым центром тоже были широко доступны и получали поддержку: непоколебимый атеизм с прослойкой сочувственного гуманизма, столь привлекательный для академически настроенных людей; различные политические идеологии, такие как коммунизм и фашизм, хоть и вышедшие нынче из моды; решительный и скрипучий фундаментализм, что сегодня цветет по всему миру; или регрессия к ленивому безмятежному религиозному

консерватизму. Все это я не собираюсь обсуждать здесь более подробно, а обращусь к другому, связанному с этим вопросу: может быть, для христианства как для религиозной традиции существует некий путь трансформации своих паттернов и встречи с требованиями современного сознания, которое больше не может поддерживать перенос на Бога, сокрушившего собственный храм? Может ли здесь быть новый синтез (*coniunctio*), который продвинул бы традицию вперед, а не просто оставил бы ее позади как вышедший из моды реликт допсихологического прошлого?

А теперь я рассмотрю видение Юнга поздних его лет как предложение пути христианству, предложение встретиться с настоящим и будущим. Жизнь Юнга глубоко ориентирована на религиозный опыт и мышление. В книге «Трактовка Юнгом христианства» я пытаюсь показать, как и почему Юнг был столь поглощен христианством. Я не верю в то, что он был «пророком, посещаемым привидениями»,^[184] готовым прочесть новое евангелие христианам или вообще современникам, но я думаю, что он был глубоко и лично вовлечен в проблемы, встающие перед христианством в нынешние времена. Для него это было во многом похоже на то состояние, которое в психотерапии испытывает врач, вовлекаясь в психический материал пациента. Психика врача откликается на страдания пациента, и, считывая этот отклик (то есть используя контрперенос), врач превращает свои внутренние реакции в путеводный инструмент целительного процесса пациента. Сны, фантазии, мысли и чувства врача о пациенте, развиваясь в присутствии пациента и в сфере взаимности, возникающей между ними, обладают мощным порождающим эффектом в целительном процессе.

Я утверждаю, что Юнг был вовлечен именно в такого рода активность во взаимоотношениях с христианством, которое стало его «пациентом», а сны и другие бессознательные продукты его поздних лет жизни во многом имели отношение к этому пациенту. Именно в свете этого мне хотелось бы рассмотреть значительное видение, которое он испытал в 1939 году в возрасте около шестидесяти пяти лет. Он описывает это видение в «Воспоминаниях, сновидениях, размышлениях»:

«В 1939 году я провел семинар по «Spiritual Exercises» Игнатия Лойолы. Тогда же я собирал материалы для «Психологии и алхимии». Однажды ночью я проснулся и увидел в изножье кровати распятие, которое ярко светилось; оно было не вполне натуральных размеров, но очень отчетливое, причем тело Христа было как бы из зеленоватого золота. Видение казалось мне удивительно прекрасным и в то же время пугающим, хотя видение само по себе – для меня дело обычное, я довольно часто вижу живые и яркие образы, как это бывает в гипнотическом состоянии... Я тогда размышлял над «Anima Christi», одной из медитаций в «Spiritual Exercises». Видение явилось будто для того, чтобы напомнить мне, что я забыл об аналогиях *aurum non vulge* (необычное золото) и *viriditas* (зеленое). Когда я понял, что мое видение было связано с основными символами алхимии и что мне явился в некотором роде Христос алхимиков, я даже несколько успокоился.

Зеленое золото – это творческое начало, которое алхимики находили не только у человека, но и в неорганической природе. Оно

для них было выражением *anima mundi*, мировой души, или *filius macrocosmi* - Антропоса, сотворившего весь мир. Этим духом наполнена даже неорганическая материя, он присутствует в металлах и камнях. Таким образом, мое видение соединило образ Христа и его материальный аналог, *filius macrocosmi*. Если бы не зеленое золото, столь поразившее меня, то я был бы готов предположить, что в моем представлении о христианстве не достает чего-то существенного, или, другими словами, мой устоявшийся образ Христа страдает некоторой неполнотой, и что мне предстоит восполнить этот недостаток. Однако указание на металл выдает очевидную алхимическую природу образа Христа в моем сне как некоего соединения живого и духовного с мертвой материей». [\[185\]](#)

Мои комментарии к этому видению сведутся, я надеюсь, к точке возможной трансформации внутри христианства. Первый комментарий имеет отношение к самому Юнгу. Наиболее вероятно, что сознание Юнга шестидесяти пяти лет далеко превосходило пределы потребности в Боге переноса. Можно, конечно, и обмануться, но я думаю, что вполне оправданно будет сказать, что Юнг, по крайней мере, далеко превзошел потребность в переносном объекте в форме родовой доктрины Бога. Так что утверждение, которое я хочу здесь сделать, заключается в следующем: это религия и религиозное переживание за пределами личных потребностей переноса. Это важно, потому что существует широко распространенный аналитический взгляд на то, что как только потребность переноса «проанализирована» и «проработана», религия теряет *raison d'etre* [\[186\]](#) и становится несостоятельной. [\[187\]](#) Она

больше не может существовать, потому что психологическая причина ее существования разрушена. Юнг не согласен с этим и доказывает, что есть нечто наподобие религиозного «инстинкта», что религия является сущностно (то есть архетипически) человеческой, а не базируется на неразрешенных детских потребностях и на навязчивом повторении. И не существует возможного конца символической жизни и символических переживаний, поскольку бессознательное неисчерпаемо. Стало быть, еще более важный смысл заключается в том, что религия – все еще живая возможность для современных мужчин и женщин даже после того, как они проанализируют перенос, переживут потребность в «родителе на небесах» и поймут психологическое значение традиционных религиозных символов.

Второй момент вытекает из наблюдения о том, что в свои поздние годы, после шестидесяти пяти и приблизительно во время этого видения, Юнг начал интенсивно заниматься изучением и, как я это назвал, «терапией» своей религиозной традиции. В течение многих лет он изучал тексты ведущих мировых религий и большинства еретических ответвлений; он глубоко погружался в гностицизм и алхимию; он тщательно исследовал такие отдаленные религиозные источники, как «Тибетская книга мертвых» и «И-Цзин»; он посещал американский индейцев, африканцев на горе Элгон, мавров и восточных индийцев; он изучал антропологию. Сейчас, в возрасте за шестьдесят, он возвращается к христианству, с которого начинал, и этой работе он посвятил последние два десятилетия своей жизни. Это возвращение к тому, что он отверг ранее, к традиции, для того чтобы дать возможность психике активироваться и по-новому откликнуться на нее – важный факт для нахождения в этой связи потенциальной ценности данного видения для

трансформации христианства. Трансформация и дальнейшая индивидуация христианства потребует от современной психики вобрать в себя традиционные образы и доктрины, а затем откликнуться на них новыми символами.

Третий момент принадлежит природе откровения. Монотеистические традиции зафиксировали откровения в прошлом: «Наши отцы говорили...» После того, как слова авторитетных фигур были записаны и кодифицированы, традиции оставалось лишь добавлять комментарии и пояснения. До некоторого предела возможно и дальнейшее расширение доктрины, но не может быть никаких новых откровений, которые сравнились бы со старыми. С точки зрения традиции, разумеется, такого рода меры предосторожности необходимы, иначе любой мог бы говорить с авторитетностью Отцов. У каждого свое мнение, сон или видение, и какофония голосов скоро окажется оглушительной. Этот страх открыть двери новому откровению – коллективный эквивалент барьера вытеснения в индивидуальной психике. И так же, как происходит в индивидуальном анализе, терапия христианства, осуществляемая Юнгом, разрушает барьер вытеснения и позволяет бессознательному говорить снова, как когда-то, в былые времена.

Открытость Юнга откровению, однако, не означает простой готовности принимать за ценные любые понятия или образы, которые могут промелькнуть в сознании. Эти психические содержания должны быть проинтерпретированы; их значение не самоочевидно. А интерпретация – это одновременно и навык, и искусство. Одно очевидно: не может быть удовлетворительной интерпретация без некой отсылки к прошлому, к традиции, к «комплексам». В отношении юнговского видения зеленого Христа можно увидеть, что сначала он проверил свою интерпретацию по

отношению к собственной личной психологии и ее достижениям; затем он соотнес этот образ с тем, что он изучал в недавнем прошлом, и с тем, чем было занято его сознание; наконец, что для наших целей самое важное, он поместил свой психический образ, свое откровение в контекст традиции мысли и доктрины, к которой с наибольшей глубиной этот образ принадлежит, а именно – в христианскую традицию с ее хронической привычкой отщеплять мир духа от мира материи. Психический образ интерпретируется как целительный символ для наиболее значимого расщепления в христианской традиции, расщепления на дух и материю. Естественно, Юнг-человек был подвержен этому расщеплению так же, как все мы, наследники той же самой духовной традиции, так что символ был особым и целительным для него, но также и для более широкой традиции, которую он изучал и в которой жил.

Три этих соображения ставят вопрос о «полномочиях» Юнга. Хочется знать больше о сновидце или визионере, претендующем на статус авторитетного источника откровений. Юнг лично был выше потребности в Боге переноса; он искренне был вовлечен в традицию, вернувшись к ней после долгого периода отрицания; и он был способен различить личные темы и темы символические, общие.

А что же об актуальном содержании видения? Я буду следовать за мыслью Юнга и ассоциациями с алхимией. Христос из зеленого золота на кресте в изножий его постели – это традиционный христианский символ с той разницей, что это образ *filius philosophorum*^[188] алхимиков, однако эта фигура ассимилирована или приняла форму Христа христианской традиции. Кто же эта фигура, этот *filius philosophorum*? Он – сын Матери, материи, в

противоположении сыну Отца, духа. Образ олицетворяет ответ бессознательного сознательной установке христианского консенсуса. Христианская традиция выражает себя через патриархальные ценности и паттерны мышления. Это символизировано Троицей, исключаящей из доктрины о Боге материю, землю, женственное, хтоническое, темное, инстинктивное и телесное. *Filius philisophorum*, с другой стороны, олицетворяет компенсаторный ответ психики на патриархальное развитие последних двух тысячелетий. В своей более распространенной форме он – двойной Меркурий, весьма проблематичный агент, дух земли и бессознательного, инстинктивности и импульса, плутовства и обмана.

Этот Меркурий – уж точно тот, кого не связать и не заставить исполнять обязательства, не распять на кресте во имя спасения кого бы то ни было. Если уж он и есть кто-нибудь, так избалованный маменькин сынок, второй сын, вольный дух отверженной матери, которого не укротит и не пленит ни одна авторитарная структура. В христианской иконографии и доктрине он приравнялся к Дьяволу.

Извечной заботой алхимиков было искупить этот дух, привести его в сознание и удержать его там. Это потребовало бы нарушения запрета, наложенного патриархальным христианством на материю, тело, природу и инстинкт. Интуитивно они понимали, что тело и природа вовсе не столь уж испорченны и злотворны, но что скорее в них содержится искра божественного, частица Бога, и эту ценность надо высвободить вновь. Она появится в виде золота, на которое проецировалось ядро божественной субстанции в материи. На психологическом уровне Юнг чувствовал обязанность поднять то сокровище, что было заключено в бессознательном, вытесненное

традицией, которое бы вело к личному переживанию Бога внутри, к прозрению Самости.

Эта нуминозность внутри, искра золота внутри материального и природного царства, и появляется в юнговском видении зеленого Христа. Это видение было откликом бессознательного на юнговскую шаманскую инкубацию проблем христианства. *Filius philisophorum*, дитя природы, но в образе сына Небесного Отца, сходным образом жертвовал собой на кресте целостности. Это – знак, символ появившейся, наконец возможности сотрудничества природы, с иудео-христианской линией развития: бессознательное может выказать готовность быть заодно, если ему воздают должное.

Для Юнга видение зеленого Христа символизировало исцеление расщепления между духом и материей, мучившее его в жизни, как мучило оно его отца и других христианских предков. В этом видении дух природы и сын Небесного Отца сведены воедино в образе. Отец и Мать объединены и сотрудничают.

Однако для того, чтобы добраться до этой точки, Юнгу пришлось выстрадать все искушения современности: собор был разрушен; он испытал разочарование в традиционных образах и понимании Бога; и он должен был созреть, чтобы перерасти потребность в Боге переноса традиционного христианства. Но он пошел еще дальше, и по этой причине мы должны считать его постмодернистом. После раскрытия себя хаосу бессознательного и после многих лет топтания во тьме в поисках нового центра религиозного существования Юнг нашел его. И это вывело его за пределы пустоши современности. Одна из точек разрешения явилась к нему в фигуре зеленого Христа, возврата традиционного образа, но несущего в себе существенное различие: фигура была из зеленого золота; это был сын природы.

Если мы рассматриваем жизнь Юнга как имеющую коллективное значение, мы должны сейчас задаться вопросом: какое возможное терапевтическое значение для христианства заключено в том решении, которое Юнг нашел для проблемы современности? Чем панацея, найденная этим доктором, будет полезна его пациенту, христианству? Какой вклад может сделать индивидуация, осуществленная Юнгом, в исцеление христианства и его эволюцию к еще большей индивидуации? Опираясь на предпосылку о том, что человек – не остров, я думаю, что мы, по крайней мере, можем скромно сказать, что путь, которым Юнг разрешил проблему современности и традиционной религии, может указывать на возможные пути для других. Но помимо этого, видим ли мы, как может выиграть от этого сама христианская традиция? Если бы христианская традиция смотрела на Юнга как на возможного целителя своих недугов, смогла бы она найти в нем что-то, что стимулировало бы процессы трансформации? Позвольте мне поразмышлять и пофантазировать немного.

Если мы персонифицируем христианство и вообразим его как пациента, нуждающегося во внутреннем исцелении для того, чтобы преодолеть застарелые расщепления и подготовиться к следующей фазе своего развития, я думаю, он выйдет от доктора Юнга с ясным посланием, проговоренным или оставшимся неозвученным. Послание христианству будет таково: «Откройся бессознательному. Почитай сны. Позволь бессознательному сокрушить собор и показать тебе большой образ Бога, ибо твой Бог слишком мал и слишком скован догматами и привычками. Признай, что твой трайбализм базируется на желании и проекции и чрезвычайно искажен, не имея ничего или почти ничего общего с реальностью. Позволь себе считать и все остальные пути к Богу

равноценно значимыми и законными, возможно, в равной степени фанатичными и ограниченными, но не забывай свою историю и не думай, что другие традиции смогут вызволить тебя из беды, если ты почерпнешь из них несколько новых идей. Вместо того сосредоточься на собственных символах и на собственной истории и позволь своему бессознательному ответить, веря в то, что Бог, открывший себя вначале, откликнется символами трансформации и обновления. Но ты должен быть подготовлен к тому, чтобы взять на себя ответственность за эти новые откровения, испытать их своими лучшими способами интерпретации и распознавания, не в соответствии с тем, что ты уже знал, но в соответствии с тем, что тебе, как ты знаешь, нужно, но еще не найдено. Будь готов удивляться. И прежде всего, будь готов позволить Богу быть целостным. Это великий риск, но жизнь твоя зависит от этого».

Глава 8

ИНДИВИДУАЦИЯ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

17 мая 2000 года Президент США Билл Клинтон сказал в своей речи в Нью-Лондоне, штат Коннектикут: «Основная реальность наших дней в том, что наступление глобализации и революция в информационных технологиях увеличили как творческий, так и разрушительный потенциал каждого индивида, рода и нации на нашей планете». ^[189] Этими словами он обозначил парадоксальность современности. С одной стороны, могущественные силы задействованы в политике глобализма; с другой – в равной степени могущественные силы толкают к сепарации и обособлению. Некоторые люди рассматривают движение к синтезу как разрушительное и злоторное; другие точно такого же мнения о противоположном движении, считая сепаратизм деструктивным. Для индивидуации же, как я говорил, необходимы оба.

Вопрос, к которому я обращаюсь в этой главе: можно ли с пользой применить принцип индивидуации и к сфере международной политики и международных отношений? Это выводит тему развития коллективного сознания и ставит вопрос: может ли сознание больших человеческих групп, таких как нации и культуры, развиваться сходно с индивидуальным сознанием? Могут ли нации и целые культурные сообщества пройти процесс индивидуации?

По отношению к психологической идентичности принцип индивидуации означает творчество, разрушение, вечное воссоздание – постоянный процесс,

чья дальняя цель - максимальная целостность, достигаемая поступательно растущим сознанием. Она порождает как движение к обособленности, так и движение к интеграции. В конечном итоге ее результат может быть описан как объединение противоположностей внутри сознания. Может ли эта модель развития использоваться для понимания эволюции идентичности и сознания в культурах, которые вбирают в себя нации и даже группы наций? Полезно ли применение психологической перспективы к политической и экономической динамике, лежащей в основе различных течений в мировой истории?^[190] И если так, то на что в сегодняшнем мире может походить такой анализ?

Чтобы исследовать это, я рассмотрю столкновение Северной и Южной Америки как пример напряженности между силами сепарации и объединения, несущей в себе потенциал для индивидуации на каждом из этих континентов и в их различных культурах. В целом можно выдвинуть предположение, что, где бы ни встречались две культурные группы с разными установками, поляризованными по отношению к определенным ценностям, верованиям и восприятиям, базирующимся на своих исторических традициях и культурных комплексах, обязательно проявится потенциал культурной индивидуации, динамика *separatio* и *coniunctio* - та же, что описывается индивидуальной психологией. В настоящий момент существует долговременное столкновение между двумя довольно разными культурами американского континента, одна из которых английская и протестантская по традиции, другая - латинская и католическая. Это культурные тектонические пласты, все больше и больше наталкивающиеся друг на друга.

Для начала я упомяну их некоторые сходные черты. Все американские нации были созданы в результате действий, предпринятых европейцами, которые по своему мало сознавали теневые мотивы и последствия своих действий для будущего. Они обосновывались, населяли, завоевывали и часто разоряли территории, которые сегодня народы в основном европейской расы называют домом. Это – общее наследие предков. Тень навязанных норм и агрессивности, стало быть, глубоко вплетена в ткань их изначальной идентичности. Поскольку жители Америк сейчас живут на землях, отобранных у их прежних жителей, элемент сознательной и бессознательной вины присущ всем личностям, претендующим на звание американца. Оставшееся коренное население, лишенное возможности понять, что с ним происходило, сегодня существует как напоминание об этом нечестивом прошлом.

Период вторжения, колонизации и поселения, позже усугубленный программой обращения в рабство коренного населения и африканцев, завершился в относительно короткий промежуток времени. Европейские колонисты сразу же стали считать землю, на которой они поселились, по праву принадлежащей им, и быстро превратились в лояльных и благочестивых жителей этих колоний Нового Света, которые переживали период младенчества. Смешение народов породило известные сегодня нации.

Много веков после начала колонизации иммигранты – обитатели Америк – заимствовали свой культурный модус и идеалы в Европе. Для Севера культурные точки отсчета и ориентации находились в Англии, Франции и Германии; на Юге люди ориентировались на Испанию, Португалию, Италию и Францию. В сравнительно недавние времена, однако, культуры обеих Америк – и латино- и англоориентированные – перестали в той

степени, как раньше, сверять с Европой свои социальные модели и политические идеологии; вместо этого они стали ориентироваться на свои собственные интересы. Тем временем северо-южная экономическая и культурная ось укрепилась. Это кульминация процесса психологической сепарации от отеческих пенатов и изобретение уникального американского стиля самовыражения посредством изящных искусств, литературы, кулинарии, музыки, политической философии и экономической теории. В значительной степени сформировались и различия, по крайней мере, на этом культурном уровне. Как следствие, различные культуры Америк теперь уже находятся отнюдь не в начале формирования идентичности. Скорее они вступают (или уже далеко продвинулись) в период кризиса, когда ревизия и переоценка своих прошлых достижений, неудач и отличительных черт занимает сознание. Это вполне может означать, что впереди – долговременный период лиминальности и глубокой перестройки.

Возвращаясь к динамике между двумя культурными зонами, которые мы здесь рассматриваем, следует заметить, что поскольку жители Америк были рождены от одного и того же родительского культурного ствола, то есть европейской цивилизации и религии, то они являются квазисиблингами или кузенами. Здесь мы имеем дело с большой семьей, имеющей два основных ответвления. И, подобно членам больших семей вообще, они имеют тенденцию любить и ненавидеть друг друга и делать массу сравнений по поводу черт характера и особенностей друг друга. Они были и остаются мощными обертонами соперничества и зависти между Севером и Югом. Как родственники, занятые в семейном бизнесе, они также полагаются друг на друга и в действительности нуждаются друг в друге, причем не только материально. Они также используют друг

друга в психологических целях или для того, чтобы сформировать идентичность посредством дифференциации (*sepa ratio*) или посредством идентификации (*participation mystique*). И даже если они претендуют на различную идентичность, они культурно и исторически связаны – к лучшему или к худшему. Процессы их индивидуации переплетены.

Важные различия между ними тоже вполне очевидны, они и стали фокусами поляризации, постоянно задействованными в игре. Две культурные группы исторически шли по разным путям и следовали несопоставимыми курсами. В Северной Америке мифические отцы-основатели были пилигримами в поисках религиозной свободы; в Центральной и Южной Америке основателями были конкистадоры в поисках новых территорий и богатства, наподобие Кортеса и Писарро. На Севере Соединенные Штаты и Канада построили политические и социальные системы, а следовательно, и свою идентичность, взяв за основу английские, голландские, немецкие и французские культурные и интеллектуальные традиции. Их предки изначально были трезвыми протестантами, строго верившими в Библию и следующими трудовой этике с религиозным фанатизмом. Они приехали в Америку, чтобы избежать религиозных преследований и начать новую жизнь. Они прибыли с намерением заселить землю и остаться на ней. Их мифом стала Америка как Новый Иерусалим. Латинское население Юга, напротив, в основном происходит от средиземноморских культур Испании, Португалии и Италии. Не ища убежища от религиозных преследований и зачастую даже приехав в Америку без намерения остаться там навсегда, они стремились обрести богатство и вернуться домой, в Европу, к комфортабельной жизни. Они были изначально католиками, и узы, связывавшие их со Старым Светом, были, возможно, более тесными и

крепкими. Они не отделились от родительского очага так, как сделали это иммигранты на Севере. Официально идентичность южно-американских народов оставалась во многом более привязанной к европейским корням, нежели идентичность их кузенов с Севера. Более того, множество различий между культурами северной и средиземноморской Европы было перенесено в Америку, а конфликты и взаимные теневые проекции, выстроенные за века между европейскими культурами, были подхвачены и повторены в Америках.

В течение нескольких столетий народы Северной и Южной Америк были довольны и хвалили самих себя за собственные доблести, проецируя тень на Другого. Сегодня такого рода наивное и самообслуживающее расщепление и проекции становятся невозможными, потому что население Севера и Юга смешивается гораздо больше, а сознание рассеивает проекции идеализированных или демонизированных фантазийных образов. Из-за глобализации быстро исчезают многие из наиболее кричащих исторических и культурных различий между населением Севера и Юга. Поскольку увеличивается сходство и идет сближение, то все тяжелее становится проецировать чужеродного другого на соседей.

Можно предположить, что английская и латинская культуры Северной и Южной Америк, соответственно, олицетворяют друг для друга важные элементы бессознательного, заключенные в проекциях, посылаемых в обе стороны. Анализ этих спроецированных образов может в потенциале привести к индивидуации в смысле формирования более широкого сознания у каждой из сторон, подвигая каждую к ассимиляции и интеграции спроецированного материала. Это, в свою очередь, приведет в

дальнейшем к улучшению отношений и к сближению по обе стороны разделительной полосы.

Для начала можно спросить: а что же увидит каждая из сторон, если посмотрит в зеркало, направленное на нее с другой стороны? Есть, по крайней мере, три источника тревоги между ними, и каждый из них имеет отношение к страху утраты сформированной идентичности: а) глобализация, б) аполлоническо-дионисийское противостояние и в) миграция.

Экономический и культурный эффект глобализации подхлестнул тревогу о потере идентичности в странах обеих Америк – как Северной, так и Южной. С одной стороны, глобализация обозначила себя как гигантская благотворная сила, которая может увеличить перспективы мира и благополучия по всей Земле. В то время как она обещает повышение стандартов жизни для каждого, однако, кажется неизбежным, что малая группа привилегированных выиграет от этого гораздо больше, чем огромное большинство остальных. В то же самое время она угрожает уничтожить уникальные культурные черты и видоизменить каждую нацию по образу гигантских торговых центров, наполненных одними и теми же объектами и одинаково одетыми потребителями. Угроза глобализации состоит в том, что она выпустит на волю хищную коммерциализацию и растворит все в универсальной одинаковости. Стало быть, это угроза различиям, отличности, то есть основной цели индивидуации. Похоже, она отсекает существо принципа индивидуации. Это опасность, о которой часто говорил Юнг. Сила коллективных движений легко может смять индивидуума. Различия теряются, и преобладает одинаковость. Эта потеря души ведет к тяжелой психологической регрессии, в которой личная идентичность поглощается коллективной. В мифе это будет изображаться как

заклучение во чреве кита или как захваченная драконом принцесса. Та же самая катастрофа сегодня угрожает группам и нациям. Они могут оказаться поглощенными большими коллективами, утратить свои культурные отличия. Их борьба против этого является признаком психического здоровья. С другой стороны, глобализация предлагает возможности для союза и интеграции, возможно, никогда ранее невиданных в истории человечества. Равновесие, которого нужно здесь достигнуть, - это равновесие между потребностью сохранить культурные отличия (*separatio*) и возможностью интегрировать чужестранные и прежде бессознательные содержания (*coniunctio*). Это классическое напряжение индивидуации. Оно будет означать «немного меньше суверенности»^[191] со стороны наций и расставание с некоторыми нарциссическими элементами чувства уникальности, свойственного каждой традиционной культуре, во имя вбирания в себя и интегрирования новых элементов.

Еще один аспект этого напряжения имеет отношение к противоположным архетипическим тенденциям, укорененным в культурах Северной и Южной Америк. Латинские страны выглядят соблазнительно и, возможно, избыточно дионисийскими, на взгляд людей с Севера; они гораздо более ориентированы в сторону чувственности и физического наслаждения, чем в сторону дисциплинированной рабочей рутины и эмоциональной сдержанности, типичной для северной культуры. Карнавал в Рио - вот живая выставка всего, что страшит подавленное англосознание: пышущая, кричащая сексуальность, открытая демонстрация красивого тела, опьяняющая музыка и танец, неистовые ночные попойки и шокирующе яркие цвета. Более того, литература, созданная великими романистами и

поэтами Латинской Америки, вызывает в английских читателях состояние сознания, которое кажется экзотическим, странным и неустойчивым. Латинская музыка приводит в движение тело незнакомым и непредсказуемым образом. Дух дионисийской опьяненности и изобилия, идущий с Юга, ворвался и захватил Север. Такова угроза лунного бессознательного устойчивому солнечному сознанию Севера. С другой стороны, так же, как это происходит с возможностями и проблемами, сопутствующими глобализации, это предоставляет блестящую возможность интегрировать бессознательное и прийти к новому синтезу архетипических паттернов, которые, если осуществлять их сознательно, приведут к большей целостности. И вновь это вопрос установления равновесия между потребностью сохранить культурные различия (*separatid*) и равно важной потребности создать новый синтез (*coniunctio*).

Третья причина тревожности и напряжения исходит от массовых миграций, имеющих место в сегодняшних Америках. В последние десятилетия произошло одно из самых больших переселений в человеческой истории из латиноамериканских стран в Соединенные Штаты и Канаду. Этот образ культурного вторжения – сопоставимого для Юга с вторжением английского языка в бизнес и сферу развлечений, англоязычного телевидения, кино, рок-н-ролла, поп-культуры во всем ее разнообразии – порождает тревогу о потере основных ценностей и образов, сформировавших идентичность этих разных культур. Психологический страх – это утрата границ и отличий, размывание культурных маркеров и путаница психологических элементов, отделенных и дифференцированных на протяжении столетий культурной жизни. Трудность здесь – в интеграции этого населения таким образом,

чтобы произвести подлинный синтез элементов, а не победу одного над другим. Таков вызов *coniunctio*.

Современная конфронтация английской и латинской культур, очевидно, свидетельствует о том, что противоположные позиции сильно констеллировались и что эти противоположные культурные установки выстроены на взаимных теневых проекциях. В этой области исторические комплексы и архетипические структуры вступили в живой спор, и можно предположить, что психика готова сотворить новый замес противостоящих друг другу черт. Уже сейчас одно из последствий глобализации – это принятие по всему миру мульти-культурализма в качестве доминирующей установки. Сопутствующим результатом этого, о котором так часто упоминают в юмористическом ключе, но который все же фундаментален, является необходимость соблюдать так называемую «политкорректность» в общественной жизни. «Политическая корректность» запрещает предвзятое отношение к любому человеку или меньшинству среди общего населения. Различия между группами людей, разумеется, остаются и должны оставаться в силе, но они не должны запускать в действие неотрефлексированные оценочные суждения. Вместо иерархий с ценностными категориями «верх – низ», новый идеал – это сотрудничество бок о бок и товарищество. В применении к различиям Севера – Юга Америки это означает, что мы не можем считать Северную Америку лучшей, поскольку она находится «выше» на карте, а Южная – «ниже» и, стало быть, «хуже». Мультикультурализм деконструирует карту. Вместо единого «центра власти» сейчас обнаруживается множество мест влияния. Мультикультурализм трансформирует «противоположности» в «контрастирующие полярности» и таким образом избегает расщепления и

массивных теневых выбросов и проекций на «чуждого другого».

Мультикультурное осознание порождает тип сознания, которое может действовать в различных национальных и социальных средах и контекстах без предвзятых суждений. Это не означает, что суждений вовсе не делается, но, скорее, что суждения выносятся на базе анализа и исследования, а не на основе мгновенных проекций.

Сегодня американцы, и северные, и южные, – это гигантские культурные контейнеры для населения всех частей света. За вторжением исследователей и колонистов из Европы последовал импорт огромного количества африканского населения во времена рабства, затем – иммиграция азиатских народов в годы экспансии и развития, и далее – массовые миграции и иммиграции последних двух столетий. Америка – единственное место на земле, где множество народов сейчас живут вместе под единым флагом, приобретая схожую национальную идентичность. И сегодняшняя конфронтация и взаимодействие между Севером и Югом в Америке увеличивает жар в этих контейнерах и воздействует на предстоящий процесс интеграции еще сильнее.

В результате сознание, рождающееся на этих колонизированных континентах, может стать предвестником будущего, тем типом сознания, которое все больше и больше будет востребовано во всем мире. С ним рука об руку идет концепция человека – гражданина мира, где бы ему ни довелось жить или родиться. Парадоксально, но силы, управляющие массовыми движениями коллективизма и гомогенизации, порождают также глобальные условия к тому, чтобы индивидуальный человек получал более адекватное уважение и поощрение. В этом отношении

рождается новый мир, дающий возможность для индивидуации.

Другой чертой сознания, проявляющейся из взаимодействия между Севером и Югом, является острое понимание эксплуатации природы и народов, населявших эти земли за тысячелетия до прибытия европейских исследователей и колонистов. Поскольку силы глобализации и модернизации толкают людей все дальше, в глубину тропических лесов и иных диких и некультурных регионов, растет сознание хрупкости глобальной среды, жестокой эксплуатации и уничтожения тех немногочисленных людей, которые все еще живут на этих неприрученных землях. Драматическая природа изменений, произошедших в природном мире в столь краткое время, подняла горячий вопрос: как долго еще может это продолжаться без нанесения непоправимого вреда планете как целому?

Обнаружение ранее неизвестных аборигенов и растущее осознание кризиса окружающей среды ведут, как я верю, культуры Северной и Южной Америки к более глубокой связи с коллективным бессознательным и *anima mundi*.^[192] Появляется экологическое сознание, эхом отражающее некоторые мифы о Великой Матери.^[193] Но это не столько культурная регрессия к дотехнологическому состоянию идентичности с миром, воспламененная образами рая, сколько движение, которое может повести сознание дальше, к идентификации с человеком как частью сети, формирующей планетарное единство. Отделение (*separatio*) от природы, достигнутое за тысячелетия психологического развития,^[194] будет тогда замещено (или лучше сказать – превзойдено) новым уровнем союза (*coniunctio*) между разлученными полюсами полярности «человек – природа». Это может

мотивировать людей на использование технологий по-новому. Поскольку технология, возможно, является величайшим достижением человеческого сознания, она не может быть просто отброшена из-за экологического сознания. Само это сознание – продукт науки и техники (технологии). Наука – ключ к обретению сознания того, что происходит с землей, и технология, которая есть практическое применение науки, может быть направлена на поиск решений, а не только на углубление кризисов. Как инструменты в руках более сознательных людей, наука и технология – это не цель, но средство заботы об окружающей среде, ее защита, средство относиться ко всей планете более здоровым и ответственным способом.

Как юнгианские аналитики, мы, каждый из нас, осознаем сомнения и тревоги, выпадающие на долю человека, находящегося в процессе индивидуации. Кажущийся хаос и огромная неопределенность сопровождают психологическое путешествие, толкающее к новой интеграции и к большему сознанию. Принцип индивидуации, применимый к международным ценностям, призывает к диалогу между противоположными и противоречащими друг другу позициями, и в этом процессе есть полоса сомнений и периодов отчаяния. Поскольку четкая и традиционная позиция релятивизируется, культурная идентичность дестабилизируется. В международных делах нет никакой контролирующей власти, ответственной за этот процесс, его центр виртуален и невидим.

Процесс индивидуации требует поставить под вопрос самые дорогие, взлелеянные в культуре, не ставящиеся под сомнение факты и бережно сохраняемые убеждения. Он означает способность человека отторгнуть более ранние отождествления и стать открытым для исследования неизвестного и зачастую противоположного (*separatio* на внутреннем

уровне). Кроме того, необходимы открытое отношение к «чуждому другому» и желание вступить в диалог с этим чужеродным элементом (*coniunctio*). Это призывает к интеграции чужеродного элемента в себе – вытесненного, теневого, пугающего и забытого.

Политика, базирующаяся на модели индивидуации, должна включать в себя различия без их демонизации и осуждения как плохих, когда речь идет попросту о разнице. Ее цель – одновременно умение различать и интеграция, что означает удерживание того, что уже определено и присутствует в настоящем, и присоединение к этому других, отличных элементов для формирования нового единства под стягом нового символа.

В этих попытках Северная и Южная Америки нуждаются друг в друге. Из диалектической игры между этими двумя культурами вырастает движение по направлению к большей культурной целостности для обеих сторон.

ЛИТЕРАТУРА

Alcoholics Anonymous. 1976. 3rd ed. New York: Alcoholics Anonymous World Services.

Alles G., ed. 1996. Rudolf Otto: Autobiographical and social essays. Berlin and New York: Mouton de Gruyter.

Alles G. 2001. Toward a genealogy of the holy: Rudolf Otto and the apologetics of religion, in *Journal of the American Academy of Religion* 69 (2): 323–342.

Files G. 2002. The science of religions in a fascist state: Rudolf Otto and Jacob Wilhelm Hauer during the Third Reich. In *Religion* 32: 177–204.. *Anderson R., and Cissna K,* 1997. The Martin Buber-Carl Rogers dialogue.

Albany, NY: State University of New York Press.
Athanassakis, Apostolos, trans. 1976. The Homeric Hymns. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Berger P. 1977. New York City 1976: A signal of transcendence. In *Facing up to modernity: Excursions in society, politics, and religion.* New York: Basic Books.

Brown N.O. 1947/1969. Hermes the thief. New York: Vintage Books.

Buber, M. 1923/2004. I and Thou. Trans. Ronald Gregor Smith. London and New York: Continuum.

Burkert W. 1979/1982. Structure and history in Greek mythology and ritual. University of California Press.

Burkert W. 1985. Berkeley: Greek religion. Trans. John Raffan. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Burkert W. 1996. Creation of the sacred: Tracks of biology in early religions. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.

Burleson B. 2005. Jung in Africa. New York and London: Continuum.

Edinger E. 1985. Anatomy of the psyche: Alchemical symbolism in psychotherapy. LaSalle IL: Open Court.

Ellenberger H. 1993. Beyond the unconscious. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fordham M. 1970. Children as individuals. New York: G.P Putnam's Sons.

Giegerich W. 2004. The end of meaning and the birth of man. In *Journal of Jungian Theory and Practice* 6 (1): 67-83.

Haas R. 2005. The opportunity. New York: Public Affairs.

Haki H. 2001. Der verborgene Geist von Eranos: Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Bretten: Scienta Nova, Verlag neue Wissenschaft.

Hillman J. 1964/1975. Betrayal. In *Loose ends*. Zurich: Spring Publications. Holy Bible, New Revised Standard Version.

Hornblower S., and A. Spangforth. The Oxford classical dictionary. 3rd ed. Oxford and New York: Oxford University Press, 1996.

Jacoby, M. 1990. Individuation and narcissism. London and New York: Routledge.

Jajfe A. 1972/1989. The creative phases in Jung's life. In *From the life and work of C.G. Jung*. Einsiedeln: Daimon Verlag.

Jung C.G. 1912/1916. Wandlungen und Symbole der Libido. Trans. Beatrice M. Hinkle (1916). In *Psychology of the unconscious*. New York: Dodd, Mead and Co.

Jung C.G. 1916/1989. Septem sermones ad mortuos. In *Memories, Dreams, Reflections*. New York: Vintage Books. 1916/1967.

Jung C.G. Über das Unbewusste und seine Inhalte, translated as 'The structure of the unconscious.' In *Collected Works* 7. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jung C.G. 1916/1969. Die Transzendente Funktion, translated as «The transcendent function.» In *Collected Works* 8. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jung C.G. 1921/1971. Psychologische Typen, translated as *Psychological types*. *Collected Works* 6. Princeton, NJ:

Princeton University Press.

Jung C.G. 1925/1989. Analytical Psychology: Notes of the seminar given in 1925. Ed. William McGuire. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jung C.G. 1933/1969. Brother Klaus. In *Collected Works* 11. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jung C.G. 1934/1969. A review of the complex theory. In *Collected Works* 8. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jung C.G. 1934-1939/1988. Nietzsche's Zarathustra. Ed. James Ljarrett. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jung C.G. 1934/1950/1971. A study in the process of individuation. In *Collected Works* 9i. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jung C.G. 1935/1966. The relations between the ego and the unconscious. In *Collected Works* 7. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jung, C.G. 1936/1937/1960. Psychological factors determining human behavior. In *Collected Works* 8. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jung C.G. 1936/1964. Wotan. In *Collected Works* 10. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jung C.G. 1937/1969. Psychology and religion. In *Collected Works* 11. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jung C.G. 1942/1967. The spirit Mercurius. In *Collected Works* 13. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jung C.G. 1944/1970. Psychology and alchemy. In *Collected Works* 12. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jung C.G. 1946/1954/1960. On the nature of the psyche. In *Collected Works* 8. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jung C.G. 1946/1966. On the psychology of the transference. In *Collected Works* 16. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jung C.G. 1951/1968. *Aion*. Collected Works 9i. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jung C.G. 1952/1960. Synchronicity: An acausal connecting principle. In Collected Works 8. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jung C.G. 1952/1969. Answer to Job. In Collected Works 11. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jung C.G. 1954/1960. On the nature of the psyche. In Collected Works 8. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jung C.G. 1954/1969. Das Wandlungssymbol in der Messe, translated as «Transformation symbolism in the Mass.» In Collected Works 11. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jung C.G. 1955-6/1963. *Mysterium coniunctionis*. Collected Works 14. Princeton, NJ: Princeton University Press..

Jung C.G. Letters. Selected and edited by Gerhard Adler in collaboration with Aniela Jaffe. 2 vols. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1973 Forthcoming. The red book. Ed. Sonu Shamdasani.

Kalshed D. 1996. The inner world of trauma. London and New York: Routledge.

Kerenyi K. 1944/1976/1996. *Hermes, guide of souls*. Woodstock, CT: Spring Publications.

Knox J. 2003. *Archetype, attachment, analysis*. Hove and New York: Routledge, *hammers, A.* 1994. In *God's shadow: The collaboration of Victor White and C.G. Jung*. New York: Paulist Press.

Lattimore R., trans. 1951. *The Iliad*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Lattimore R., trans. 1965. *The Odyssey*. New York: Harper & Row.

Liddell H.G., and Scott Robert. 1958. *Greek-English lexicon*. New York: Follett Publishing Co.

Miller J.C. 2004. *The transcendent function*. Albany: SUNY Press.

Neumann E. 1954. The origins and history of consciousness. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Neumann E. 1955. The Great Mother. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Nilsson M.P. 1940/1978. Greek folk religion. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Otto R. 1917. Das Heilige. Translated by John W. Harvey (1923; 2nd ed.1950) as The idea of the holy. Oxford: Oxford University Press.

Otto R. 1962. Mysticism East and West: A comparative analysis of the nature of mysticism. New York: Collier Books.

Otto W. 1954. The Homeric gods: The spiritual significance of Greek religion. Trans. Moses Hadas. New York: Pantheon.

Roscher W.H. 1886-1890. Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie. Leipzig: Teubner Verlag.

Samuels, A., Hotter, B., and F. Plaut. 1986. A critical dictionary of Jungian analysis. London: Routledge & Kegan Paul.

Samuels A. 1993. The political psyche. London and New York: Routledge.

Samuels A. 2001. Politics on the couch: Citizenship and the internal life. New York: Karnac Books.

Shamdasani S. 1996. Introduction. The psychology of kundalini yoga: Notes of the seminar given in 1932 by C.G.Jung. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Shamdasani S. 2004. Jung and the making of modern psychology. Cambridge: Cambridge University Press.

Shelley P.B. 1901. The complete works of Shelley. Boston: Houghton Mifflin.

Stein M. 1984. In midlife. Dallas: Spring Publications.

Stein M. 1985. Jung's treatment of Christianity. Wilmette, IL: Chiron Publications.

Stein M. 1998. Jung's map of the soul. Chicago: Open Court.

*Stein M.*1998. Transformation—emergence of the self. College Station, TX: Texas A&M University Press.

*Stein M.*2005. The influence of Chinese thought on Jung's psychological theory. In *The Journal of Analytical Psychology* 50 (2): 209–222.

*Stein M.*2005. The role of Victor White in C.G.Jung's writings. *The Guild of Pastoral Psychology*, Guild Lecture No. 285.

*Stein M.*2005. The work of individuation. In *Journal of Jungian Theory and Practice* 7 (2).

Stern P. 1976. C.G. Jung: The haunted prophet. New York: G. Braziller.

Turner V. 1987. Betwixt and between. In *Betwixt and between*, edited by L. Mahdi. LaSalle, IL: Open Court.

Urban E. 2005. Fordham, Jung and the self: A re-examination of Fordham's contribution to Jung's conceptualization of the self. In *Journal of Analytical Psychology* 50 (5): 571–594.

Von Franz, M. - L. 1964. The process of individuation. In *Man and his symbols*. Garden City, NY: Doubleday & Co.

Von Franz M. - L. 1970. *Puer aeternus*. Zurich: Spring Publications.

Von Franz M. - L. 1977. *Individuation in fairy tales*. Zurich: Spring Publications.

Von Franz M. - L. 1990. *Projection and recollection in Jungian psychology*. LaSalle, IL: Open Court.

Von Franz M. - L. 2004. *Conversations on Aion* (with Claude Drey). In *Lectures on Jung's Aion*, by B. Hannah and M. - L von Franz. Wilmette, IL: Chiron Publications.

Winnicott D.W. 1971/1980. *Playing and reality*. New York: Penguin Books.

Wolff T. 1959. Gedanken zum Individuationsprozess der Frau. In *Studien zu C.G.Jungs Psychologie*, edited by C.A. Meier. Zurich: Rhein-Verlag.

Zipes J., trans. 1987 *The complete fairy tales of the Brothers Grimm*. Toronto and New York: Bantam books.

notes

Примечания

1

Принцип индивидуации (лат.).

В «Воспоминаниях, снах, размышлениях» Юнг пишет о понимании, пришедшем к нему во время путешествия в Африку: «В этот момент космологический смысл сознания открылся мне во всей полноте. «Quod natura relinquit imperfectum, ars perficit» (Что природа оставляет несовершенным, довершает искусство (лат.), – говорили алхимики. Невидимым актом творения человек придает миру завершенность, делая существование его объективным» (New York: Vintage Books, 1989, p. 255–256). – Рус. пер.: Юнг К.Г. Воспоминания, сны, размышления. Киев: Air Land, 1994. С. 253 (далее – ВСП).

З

Деяние против природы (лат.).

Anderson R. and Cissna K., eds. The Martin Buber-Carl Rogers Dialogue. Albany, NY: State University of New York Press, 1997. P. 103-104-Рус. пер.: Бубер Мартин - Роджерс Карл: диалог // Московский психиатрический журнал, 1994. № 4.

См. работу Бубера: I and Thou (1923) London and New York: Continuum, 2004 trans. Ronald Gregor Smith. – Рус. пер.: Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 16-91.

В этой работе я обращаюсь к индивидуации только взрослых людей, не детей, хотя и делаю иногда замечания о некоторых вопросах детского развития. Чтобы ознакомиться с юнгианским взглядом на процессы индивидуации в младенчестве и детстве, основанным на работах Майкла Фордхэма и его последователей, см. прекрасный доклад Элизабет Урбан: Фордхэм, Юнг и Самость: пересмотр вклада Фордхэма в юнговскую концепцию Самости // *Journal of Analytical Psychology* 50 (5): 571-594.

7

Разделение (лат.).

8

Соединение (лат.).

Jung C.G. The Psychology of Kundalini Yoga: Notes of the Seminar Given in 1932 by C.G.Jung. Princeton, NJ: Princeton, University Press, 1996, P. 91.

10

Этот текст включен в качестве приложения и в английский, и в русские переводы «Воспоминаний, снов, размышлений».

Эта работа готовится к публикации [в 2009 г.].

12

Творение, создание (лат.).

13

Полнота, переизбыток (лат.).

Юнг К.Г. ВСП. С. 357.

Там же. С. 358.

Там же. С..358.

Jung C.G. The Structure of the Unconscious (1916) // CW. Vol. 7. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967. Pars. 442-521.

Там же. Pars. 464-470.

Там же. Par. 463.

Shamdasani S. Introduction to C.G.Jung, The Psychology of Kundalini Yoga. P. 345.

21

Мистическая сопричастность (франц.).

Jung C G. The Structure of the Unconscious, par. 514
(курсив М. Стайна).

Там же. Par. 757.

Там же. Par.741. - Рус. пер.: Юнг К.Г. Психологические типы. СПб. - М.: Ювента-Прогресс-Универс, 1995. С. 566.

Там же. Ср. в изданном рус. переводе: «...на нем [тождестве] покоится и возможность проекции и интроекции».

См.: Jung's Seminar, Nietzsche's Zarathustra (1934-1939), ed. James L. Jarrett. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.

Cm. Jung C.G. Aion (1951) // CW. Vol. 9ii. Princeton, NJ:
Princeton University Press, 1968. Chapter 3.

Jung C.G. Analytical Psychology: Notes of the Seminar Given in 1925. William McGuire. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989. P. 99.

Jung C.G. The structure of the Unconciuous. Par. 507
(курсив М. Стайна).

31

Имя вымышленное по соображениям
конфиденциальности.

Игра слов: shrink в американском английском – «усадка», «усушка», а также «психиатр» или «психоаналитик». – Прим. пер.

Jung C.G. The structure of the Unconciousspar. 501
(курсив М. Стайна).

Там же. Par. 500.

35

Там же.

Jung C.G. *Mysterium Coniunctionis* (1955-1956) // CW. Vol. 14. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963. Par. 129.

Там же.

Jung C.G. The Relations between the Ego and Unconconscious (1935) // CW. Vol. 7. Par. 505.

39

Там же.

Jung C.G. The Transcendent Function (1916) // CW. Vol. 8. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969. Par. 131.

Там же. Par. 153.

Там же. Par. 181.

Там же. Раг.189.

Там же.

Там же. Par. 190.

Термин означает «значимое совпадение» и впервые был подробно раскрыт Юнгом в его работе (1952): Synchronicity: An Acausal Connecting Principle. // CW. Vol. 8.

Jung, C.G. Jung Letters, selected and edited by Gerhard Adler in collaboration with Aniela Jaffe. Vol. 1 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973). P. 377.

Цит. Юнгом в: *Psychology and Religion* (1937) // *CW*.
Vol. 11. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969. Par.
9.

См. главу 1.

Пути отрицания (лат.).

От *numeninis* (номинатив – *numo*) – кивок головой, кивок, одобрение, выражение воли, команды, согласия божества, божественной воли, божественной власти. Следовательно, могущество божества, величие, божественность. См.: Cassell's New Latin Dictionary.

Quelques faits d'imagination creatrice subconsciente //
Archives de Psychologie Geneva. V (1906): 36-51.

Jung C.G.Jung Letters. Vol. 2. P. 624.

Alcoholics Anonymous, 3rd ed. New York: Alcoholics Anonymous World Services, 1976. P. 12.

Jung C.G. *Memories, Dreams, Reflections*. New York: Vintage Books, 1989). P. 199. – Рус. пер.: Юнг КГ. ВСП, С. 200.

Там же. [В обоих русских переводах эта заключительная фраза главы «Встреча (конфронтация) с бессознательным» передается не совсем точно: опускается значимое для Юнга латинское выражение *prima materia*. В цит. выше переводе она звучит так: «Это стало первоосновой моей работы и моей жизни» (ВСР. С. 200), а в переводе Л.О. Акопяна: «Таково исходное вещество всех трудов моей жизни» (Юнг КГ. Дух и жизнь. М.: Практика. 1996, С.204).]

Первоматерия (лат.).

Юнг КГ Дух и жизнь. М.: Практика, 1996. С. 203-204.

B. Hannah and M. - L. von Franz Lectures on Jung's Aion.
Wilmette, IL: Chiron Publications, 2004. P.167.

Jung C.G. Transcendent Function (1916) // CW. Vol. 8.
Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.

Jung C G. Answer to Job // CW, Vol. 11. Par. 735. – Рус.
пер.: Юнг КГ. Ответ Иову. М.: Канон, 1995. С. 213.

Betger P.A. Signal of Transcendence // Facing up to Modernity: Excursions in Society, Politics, and Religion. New York: Basic Books, 1977. P. 212.

См.: Отто Р. «Священное» (1917), переведенное В. Харви как «Идея Священного»; Otto R. *The Idea of Holy* (Oxford: Oxford University Press, 1923/1950), P. 15–19 – Рус. пер.: Отто Р. Священное, СПб.: Изд-во СПб университета, 2008

См. пример околопсихотического масштаба в эссе Юнга: Brother Klaus (1933) // CW. Vol.11.

Юнг К.Г. ВСП. С. 159.

Там же. - Рус. пер.: Юнг К.Г. Дух и жизнь. М.: Практика, 1996. С. 161.

Архетипический анализ Германии 1930-х, сделанный Юнгом, ни в коей мере не придает ценности и не оправдывает социальную и политическую ситуацию того времени, как утверждают некоторые. Сказать, что «бог (т. е. Вотан) стоит за всем этим», не значит сделать происходящее благим или благородным. Это говорит лишь о том, что ситуация управляется и контролируется бессознательно: сознание здесь не присутствует!

68

Величайшее таинство (лат.).

Jung C.G. Two Essays on Analytical Psychology // CW. Vol.7. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967. Pars. 221 ff.

70

Оmen – предзнаменование (лат.).

71

Ominous – зловещий (лат.).

Numen – божественность, Божья власть (см. также примечание 4).

Otto R. The Idea of the Holy. P. 6-7. – Рус. пер.: Отто Р. Священное. СПб.: Изд-во СПб ун-та, 2008. С. 13.

Там же. С. 103-104.

75

Благоговейное и пленительное таинство (лат.).

Там же, С. 49.

Alles G. (ed.) Rudolf Otto: Autobiographical and Social Essays. Berlin and New York: Mouton de Gruyter, 1996. P. 62-63.

Литургическая адаптация Исайи, 6: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его!»

Alles G. (ed). Rudolf Otto. P. 80-81.

Там же. Р. 94-95.

Там же. Р. 52, п. 44.

Jung C.G. Nietzsches Zarathustra (1934-1939) //James L.Jarrett (Ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988. P. 1038.

Alles G. Toward a Genealogy of the Holy: Rudolf Otto and the Apologetics of Religion. (2002) // Journal of the American Academy of Religion 69 (2): 323-342.

Alles G. Rudolf Otto.P. 147

В книге «Рудольф Отто» (с. 4) Аллее цитирует воспоминания Поля Тиллиха: «В течение трех семестров моего преподавания [в Марбурге в 1924–1925] я встретился с первыми радикальными последствиями неоортодоксии студентов-теологов: культурные проблемы были исключены из теологической мысли; такие теологи, как Шлейермахер, Харнак, Трёльтш, Отто, с презрением отвергались; социальные и политические идеи были исключены из теологических дискуссий».

Alles G. Rudolf Otto. P. 4.

Отто Р. Идея Священного. С. 254-255.

Образ Божий (лат.).

В отличие от непреодолимых различий в этом отношении между Юнгом и отцом Виктором Уайтом, доминиканцем, специализирующимся на томистической теологии, с которым Юнг вел обширнейшие дискуссии между 1945 и 1955 годами (см.: Stein M. The Role of Victor White in C G.Jung's Writings // The Guild of Pastoral Psychology, Guild Lecture No. 285, а также: hammer A. In God's Shadow. The Collaboration of Victor White and C.G. Jung. New York: Paulist Press, 1994).

Otto R. *Mysticism East and West*. New York: Collier Books, 1962; Jung C.G. *Psychology and Religion* // CW. Vol. 11.

Hakl H. Der verborgene Geist von Eranos: Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Bretten: Scienta Nova, Verlag neue Wissenschaft, 2001. P. 92-99.

Stein M. The Influence of Chinese Thought of Jungs Psychological Theory // The Journal of Analytical Psychology. 50 (2): 209-222.

Alles G, The Science of Religions in a Fascist State: Rudolf Otto and Jacob Wilhelm Hauer during the Third Reich (2002) // Religion. 32: 177-204.

Shamdasani S. Introduction to C.G.Jung, *The Psychology of Kundalini Yoga: Notes of the Seminar Given in 1932 by C.G. Jung*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996. P. xlii.

Alles G. Toward a Genealogy of the Holy.

Понятие, относимое к людям, предметам или ситуациям, вызывающим глубокий эмоциональный резонанс, особого рода изменение сознания. - Прим. ред.

Состояние трепета (лат.).

Jung C.G. A Review of the Complex Theory. (1934) // CW. Vol. 8. Par. 216. - Рус. пер.: Юнг К.Г. Структура и динамика психического. М.: Когито-Центр, 2008. С. 123.

Отто Р. Идея Священного. С. 14.

100

Там же. С. 228.

Мой пересказ основан на издании: The Complete Fairy Tales of the Brothers Grimm by Jack Zipes. Toronto and New York: Bantam Books, 1987. P. 67-70. – Рус. пер.: Братья Гримм. Сказки. М.: Эксмо, 2005. С. 103-108.

Zipes. The Complete Fairy Tales of the Brothers Grimm.
P. 69.

Юнг приводит интересное и важное различие между даром и жертвоприношением в связи с размышлениями о жертве в Мессе: «Таким образом, когда я отдаю что-либо «мое», это нечто само по себе уже является символом, т. е. чем-то многозначным и многоплановым; однако из-за неосознанности символического характера отдаваемой вещи она привязывается к моему Я, потому что представляет собой часть моей личности. Вот почему с каждым даром оказывается связано какое-то личное притязание (*Anspruch*), высказываемое либо в открытую, либо *sotto voce* [подголоском]. Хотим мы того или нет, это всегда «*do ut des*» [даю, чтобы ты дал]. Вот почему с даром всегда сопряжен какой-то личный замысел, ибо само по себе простое дарение никоим образом не является жертвой. Ею оно становится лишь тогда, когда мы приносим в жертву, отказываемся от связанного с дарением замысла «*do ut des*». Если мы хотим, чтобы отдаваемое нами было жертвой, оно должно отдаваться так, как если бы (тоуничтожалось. (Параллелью здесь служит полное уничтожение жертвенного дара, который сжигается или бросается в воду, т. е. в пропасть и т. д.) Лишь в этом случае появляется возможность устранить эгоистическое притязание». – Jung C.G. *Transformation Symbolism in the Mass* (1954) // *CW. Vol.11*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969. Par. 390. – Рус. пер.: Юнг К.Г. *Ответ Иову*. М.: Канон, 1995. С. 299–300.

Таково и жертвоприношение нашего героя. Когда он убивает своего коня, это не дар; это жертва в пользу оперившихся воронят. Подобный акт мотивируется центром власти за пределами сознательного эго, управляемого арифметикой прибылей и потерь. Это

иррациональное деяние, крайний поступок вне рациональной калькуляции. Чем же мотивируется подобное жертвоприношение? И вновь Юнг:

«Человек должен знать, что отдает или дарит он самого себя и что с даром его всегда сопряжены соответствующие личные притязания, которые тем сильнее, чем меньше человек о них знает. Лишь осознание этого факта может послужить гарантией того, что дарение окажется также и подлинным жертвоприношением. Ведь когда я знаю и допускаю, что отдаю самого себя, «выкладываюсь» и не хочу получить за это никакой компенсации, это и означает, что я принес в жертву свое эгоистическое притязание, т. е. частицу своего Я. Поэтому любое дарение с отказом от каких бы то ни было притязаний, т. е. дарение во всех отношениях *afondsperdu* [безвозвратное] есть самопожертвование. Обычное дарение, которое никак не компенсируется, воспринимается как утрата. Но жертва и должна быть как бы утратой, дабы гарантировать уверенность в том, что эгоистическое притязание в ней уже отсутствует. Поэтому, как уже было сказано, дар должен дариться таким образом, как если бы он уничтожался. Поскольку же дар представляет меня самого, то я должен уничтожать в нем самого себя, т. е. дарить с полной самоотдачей и безвозвратно». – Jung C.G. *Transformation Symbolism in the Mass* // CW. VII. Par. 390. – Рус. пер.: Юнг К.Г. *Ответ Иову*. М.: Канон, 1995. С. 300–301.

Жертвующий здесь является также и жертвоприношением. Самость принимает решение поверх головы эго, а эго, здесь вновь поставленное на роль слуги, однако теперь уже не слуги внешнего авторитета, а на службу требования изнутри, является жервователем.

Подобно Будде, Иисусу и Св. Франциску – этим великим примерам индивидуации – герой отказывается

от своего наследия и полностью отдается оперяющемуся духу, растущему в нем и требующему его полного внимания и энергии. И отныне и далее ему приходится идти на своих двоих. Так что этот выдающийся акт жертвоприношения освобождает его от последнего клочка зависимости и привязанности к прошлому и ввергает его полностью открытому, свободному и неизвестному будущему. Его зеркало очистилось ото всех прошлых отождествлений.

Zipes. The Complete Fairy Tales of the Brothers Grimm.
P. 69. – Рус. пер.: Братья Гримм. Указ. соч. С. 106.

«Определенно можно говорить о психопатологии индивидуации, что Юнг четко делает (CW. 9i, par. 290). Обычными опасностями во время индивидуации являются инфляция (гипомания), с одной стороны, и депрессия – с другой. Также неизвестны и шизофренические срывы» (Samuels A., Hotter B., and Plaut F. A Critical Dictionary of Jungian Analysis. London: Routledge & Kegan Paul, 1986. P. 78. – Рус. пер.: Сэмюэлз Э., Шортер Б., Плот Ф. Критический словарь аналитической психологии К.Г. Юнга. М.: ЭСИ, 1994. С. 62–63. См. также: Jacoby Mario. Individuation and Narcissism. London and New York: Routledge, 1990).

См. обширные комментарии Юнга к фигурам Ницше и Заратустры: Jung C.G. Nietzsche's Zarathustra (1934-1939), ed James L. Jarrett. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.

Jung C.G. *Mysterium Coniunctionis* (1955-1956) // CW. Vol.14. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963. Par. 439

108

Уподобление солнцу (лат.).

Юнг обсуждает этот уровень Самости и другие довольно подробно в своей поздней работе «Эон», в главе 14: Aion (1951) // CW Vol. 9i. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968. Chapter 14.

111

Священный брак (лат.).

112

Бытие 2:8-9

Jung C.G. The Philosophical Tree // CW. Vol.13. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967.

114

Откр. 2:7.

115

Откр. 22:1-2.

Мой пересказ основан на изд.: Zipes J. The Complete Fairy Tales of the Brothers Grimm. Toronto and New York: Bantam Books, 1987. P. 67-70. – Рус. пер.: Братья Гримм. Указ. соч. С. 607-610.

Поэт Дэйл Кушнер в частной беседе.

118

По определению (лат.).

Franz M. - L. von. Individuation in Fairy Tales. Zurich:
Spring Publications, 1977. P. 180.

120

Там же.

Athanassakis, trans. *The Homeric Hymns*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1976. P. 24. – Рус. пер.: *Эллинские поэты*. М.: Худ. лит., 1963.

Lattimore K, trans., *The Iliad*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1951, Вк. 18: 395-405 – Рус. пер. Н.И. Гнедича.

RaisedD. The Inner World of Trauma. London and New York: Routledge, 1996. —Рус. пер.: Калшед Д. Внутренний мир травмы. М.: Академический проект, 2001.

Lattimore R. The Iliad. Bk. 1: 590-595. – Рус. пер. Н.И. Гнедича.

125

Обсуждение «подлинных инстинктов» см. ниже.

Lattimore R. trans., *The Odyssey*. New York: Harper & Row, 1965, Вк. 8: 306–319 – Рус. пер. В. Жуковского – здесь и далее.

Там же, 339-342.

Там же, 347-348.

W.Jung C.G. Psychological Factors Determining Human Behavior (1936/1937) // CW. Vol. 8. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1960. P. 114-125.

Jung C.G. On the Nature of the Psyche (1954) // CW. Vol. 8. P. 159-234.

Lattimore R. *The Iliad*, Bk. 18: 370-374.

132

Там же, 469-473.

133

Там же, 593-594.

134

Там же, 606-607.

135

Там же, 613-616.

Fordham Michael. Children as Individuals. New York: G.P.Putnam's Sons, 1970.

Пример этому см. в моей книге: In MidLife.Dallas: Spring Publications, 1984. - [Рус. пер.: Стайн М. В середине жизни. М.: Когито-Центр, 2009], где рассматривается путешествие Одиссея домой из Трои как паттерн переходного периода середины жизни, одного из самых важных этапов в процессе индивидуации.

Некоторые реальные путешествия, каким было трехмесячное сафари Юнга по Африке, оказывают глубокое влияние на психику и, следовательно, оставляют по себе следы индивидуации. Как наглядно демонстрирует Блэйк Барлсон в книге «Юнг в Африке» (Blake Burleson Jung in Africa. New York and London: Continuum, 2005), это путешествие было для Юнга важной *separatio* от европейской культуры и равно значимой *coniunctio* с первобытной природой.

Jung C.G. Memories, Dreams, Reflections. New York: Vintage Books, 1989. P. 196.

Я использую концепцию «игры» как намеренную ссылку на прозрения Д.Винникотта, описанные в книге: Winnicott D. *Playing and Reality*. New York: Penguin Books, 1980. – Рус. пер.: Винникотт Д. *Игра и реальность*. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2002. Тот род психологического пространства, который я описываю в данной главе, имеет много общего с описанием Винникотта «переходных феноменов».

Kerenyi K. *Hermes, Guide of Souls*. (1944). Woodstock, CT: Spring Publications, 1976/1996.

Roscher W.H. Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie. Leipzig: Teubner Verlag, 1886-1890. P.2360 and 2383-2388.

143

Вечное дитя (лат.).

Brown N.O. *Hermes the Thief* (1947). New York: Vintage Books, 1969.

Киллений - эпитет Гермеса, обозначающий, что он родился в Киллене (Южная Греция, п-ов Пелопоннес, область Аркадия). - Прим. пер.

Jung C.G. A Study in the Process of Individuation (1934/1950) //CW, Vol. 9i. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971. Par. 538.

Brown, Hermes the Thief. P. 113.

Подробное описание и анализ этой архетипической фигуры см.: Franz M. – L. von. Puer Aeternus. Zurich: Spring Publications, 1970.

Brown. Hermes the Thief. P. 33.

Liddell H.G. and Scott Robert. Greek-English Lexicon.
New York: Follett Publishing Co., 1958.

Nusson M.P. Greek Folk Religion (1940). Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1978. P.8.

Otto W. The Homeric Gods: The Spiritual Significance of Greek Religion, trans. Moses Hadas. New York: Pantheon, 1954.

Hornblower S. and Spawforth A., eds., *The Oxford Classical Dictionary*, 3rd ed. Oxford and New York: Oxford University Press, 1996. P. 502-503.

Brown. Hermes the Thief. P. 113.

155

Мистическое соучастие (лат.).

156

Рыночная площадь, место народных собраний в Древней Греции. – Прим. ред.

Винникотт Д. Игра и реальность, глава 1.

Burkert W. *Greek Religion*, trans. John Raffan (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), p. 156.

Burkert W. *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1996.

Burkert W. Structure and History in Greek Mythology and Ritual. Berkeley: University of California Press, 1979/1982. P. 40.

Burkert W. Greek Religion. P. 156.

Brown. Hermes the Thief. P. 79.

163

Там же.

164

Очаровывать, восхищать (англ.).

165

Там же. Р. 37.

Jung C.G. Synchronicity: An Acausal Connecting Principle
// CW. Vol. 8. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1960.
Par. 964.

Обсуждение этого см.: Franz M. – L.von. Projection and Re-Collection in Jungian Psychology. LaSalle, IL: Open Court, 1990, Chapter 9.

Jung C.G. On the Psychology of the Transference (1946)
// CW. Vol. 16. Princeton, NJ: Princeton University Press,
1966. Par. 422.

169

BCP. C. 183.

«Семь проповедей мертвецам» - гностический трактат, написанный от имени Василида, жившего в Александрии во II веке. - Прим. ред.

Там же. С. 192.

Здесь я имею в виду теологические размышления таких авторов, как Лэнгдон Гилки, Питер Бергер и Дэвид Трэйси (Langdon Gilkey Peter Berger, and David Tracey).

Это живо описано в «Воспоминаниях, сновидениях, размышлениях» К.Г. Юнга: Jung C.G. MDR. New York: Vintage Books, 1989.

Я разрабатываю этот тезис в моей книге: Jung's Treatment of Christianity. Wilmette, IL: Chiron Publications, 1985.

Я называю это «шаманским контрпереносом» в своей статье «Power, Shamanism, and Majesties in the Counter-transference» // *Transfer-ence/Countertransference Processes in Analysis*. Wilmette, IL: Chiron Publications, 1984.

176

Фраза Питера Бергера.

Jung, MDR. P. 90.

О значении роли Прайсверка в сионистском движении см.: Ellen-bergerH., *Beyond the Unconscious*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993. P. 297.

BCP.C.50.

Выразительное утверждение того же можно найти в пьесе Элии Визла «Искушение бога»: Elie Wiesel The Trial of God. New York: Random House, 1979.

181

MDR. P. 171.

Подробности этого см. в исследовании:
Dourley'sjohn. The Psyche as Sacrament: A Comparative
Study of CG. Jung and PaulTillich. Toronto, Ontario: Inner City
Books, 1981.

Это заглавие сборника статей Юнга, опубликованного в 1933 и содержащего основополагающую работу в 10 т. С С: «The Spiritual Problem of Modern Man // CW. Vol.10. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964. – Рус. пер.: Юнг К.Г. Проблема души современного человека // Юнг К.Г. Проблема души нашего времени. М.: Прогресс-Универсал, 1994. С. 293-316.

Stern P. G.G. Jung-The Haunted Prophet. New York: G.Braziller, 1976.

185

BCP. C. 210.

186

Смысл существования (франц.).

Вольфганг Гигерих делает сходное замечание в статье Wolfgang Giegerich. The End of Meaning and the Birth of Man // Journal of Jungian Theory and Practice. 6 (1). 2004.

188

Сын философов (лат.).

The New York Times. 2000. May 18. P.. A13.

Это и в самом деле то, что Юнг предложил и осуществил в «Эоне» по отношению к истории Запада за последние два тысячелетия: Jung C.G. Aion (1951) // CW. Vol.9i. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968.

Фраза, использованная Рихардом Хаасом в «Возможности»; Haas Richard. The Opportunity. New York: Public Affairs, 2005.

Мировая душа (лат.).

Эрих Нойманн, в книге «Великая мать» предлагает множество архетипических образов, имеющих к этому отношение: Neumann Erich. The Great Mother. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1955.

См. работу Эриха Нойманна «Происхождение и развитие сознания», там вы найдете подробнейшую оценку подобного развития: *The Origins and History of Consciousness*. Princeton. NJ: Princeton University Press, 1954. – Рус. пер.: Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. М. – Киев: Рефл-Бук-Ваклер, 1998.