

Психологический анализ культурных установок

Я впервые обратил внимание на культурные установки, наблюдая участников семинаров Юнга, который проводился на английском языке в Цюрихе в тридцатые годы. Я также заметил, что все мы имели тенденцию проецировать на него носителя своей наиболее выраженной установки. Но сам Юнг трансформировал свою собственную культурную установку в психологическую, возникшую в результате его психотерапевтического опыта. Именно этому искусству нам следовало тогда учиться.

Когда я позже сам стал работать аналитиком, я обнаружил то же явление: оказывалось, что мои пациенты имеют более или менее преобладающую религиозную, философскую, эстетическую или социальную установки и хотят найти подобную склонность во мне. Но я не знал тогда, как использовать эти наблюдения в клинической практике. Иногда мне казалось, что эти установки дают преимущества, а иногда они обременяли меня. Временами они помогали мне в терапевтической работе, а порой больше мешали. Постепенно я начал понимать, что эти культурные установки образуют интересные сочетания в процессе анализа, и моя реакция на них, очевидно, имеет важное значение не только для моих пациентов, но и для меня самого.

В конце концов я осознал, что и я и мои пациенты имели тенденцию взаимно проецировать, как позитивно, так и негативно, свои культурные установки Друг на друга в переносе и контрпереносе. Это позволило мне понять, как следует использовать эти находки в клинической практике. Я надеюсь, что моя точка зрения иллюстрирует по крайней мере начало такого исследования

Введение

Часто высказывается мнение, что психология должна занять свое место в спектре культурных установок. В этой книге я использовал свой практический опыт психотерапевта для изложения того, что я думаю об этой установке и о том, как она функционирует. Следует показать, каким образом рост психологического сознания может избавить определенных индивидов от бессознательной идентификации с другими культурными установками. Более того, рассматриваемая здесь психологическая установка может помочь людям по-новому увидеть другие культурные позиции и взглянуть на себя с большей культурной объективностью. Я считаю, что психологическое понимание этого типа не должно изолировать нас от подлинного влияния культуры, хотя психологический анализ губителен для стереотипных традиций, законсервированных инерцией чистой привычки. Нам могут возразить, что психология может быть признана самостоятельной культурной установкой, если только мы можем предложить некую унифицированную теорию, представляющую такую установку. Такая унифицированность была бы нежелательна с психологической точки зрения, даже если бы она была возможной. Фрейдисты должны оставаться фрейдистами,

юнгианцы — юнгианцами, так же как и другие психологические школы. Экзистенциальные аналитики пытались исправить эту ограничивающую идентификацию со "школами" и побуждали своих последователей двигаться свободно от одной дисциплины к другой, не связывая себя принадлежностью к какой-либо школе. Тем не менее, они не избежали широкой групповой идентификации, которая в итоге в 60-х — 70-х годах кристаллизовалась в Движение Человеческого Потенциала с его холистическими ценностями и предрассудками. Поэтому нам нельзя устранить различия в психологических теориях, но следует скорее приветствовать их и радоваться этому процессу.

Моделью для моего описания психологического развития служит юнгианский процесс индивидуации, и можно оспаривать существующее мнение, что позиция, основанная исключительно на индивидуации, задает слишком высокий стандарт. Я хотел бы внести коррективы в такую позицию. Индивидуация — это не форма элитарности. Такой взгляд правомерен лишь по отношению к некоторым тайным организациям или культам, как, например, к группе мужчин в новелле Г.Гессе "Игра в бисер", где интеллектуальная числовая игра становится исключительным занятием для тех немногих избранных, кто обладал достаточной степенью духовного развития и был способен в ' нее играть. Совершенно точно Гессе показывает итоговое разочарование своего героя Кнехта, который покидает группу, потому что она не имеет связи с обычной жизнью и современной культурой. Именно это я и имею в виду, когда говорю, что истинная психологическая позиция приходит в жизнь, чтобы сохранить баланс между культурой и. потребностью любого, жизненно заинтересованного сознательного индивидуума (как я покажу позже в моей интерпретации сновидения женщины, в котором она собирается полоть овощи на коллективной ферме).

Мы часто обнаруживаем в истории, что определенные культурные установки исчезают или отрицаются, как если бы они более не существовали. Можно заметить, что в течение первого десятилетия после первой Мировой войны были разрушены традиционные культурные ценности. В 1927 г. Юнг выразил свою озабоченность следующей фразой: "Повсюду слышится плач по *Weltanschauung*; каждый ищет смысла жизни и мира" [1].

Weltanschauung — непереводимое слово, которое Юнг описывает как "имеющее много общего с отношением... которое было сформулировано в концепциях" [2]. Потеря таких позиций, следовательно, ведет к потере духовной идентичности и чувству деморализации. Индивидуум или даже целые группы остаются без своей привычной творческой работы или даже без возможности принять участие в выработке культурного канона своего времени. Важно, что именно в течение этого периода 1920-х глубинная психология, вынесенная на острие психоанализом Фрейда, имела сильное иницирующее влияние на культуру в целом. Не означает ли это, что психологическая установка проявляется только тогда, когда одна из основных культурных установок терпит крах?

Есть много убедительных свидетельств в пользу того, что это все еще так в настоящий период истории, когда, например, провал официальной религии в удовлетворении духовных потребностей большого числа людей компенсируется растущим психологическим интересом, даже среди священников (многие из них теперь используют психотерапию и психологическое консультирование). Многие деятели церкви также лично убеждаются в том, что психологический процесс индивидуации всегда был фактором, внутренне присущим лучшим религиозным лидерам. Аналогично, другие люди с преобладающей социальной позицией могут переживать разочарование в бездушной природе политики и изучают психологию власти, чтобы вывести себя из-под ее губительного влияния.

Например, в XVII веке влиятельная группа аристократов, герцог де Ларошфуко, граф де Сен-Симон, де Лафайет, де Севинье создали афористическую биографическую литературу, которая поразительным образом остается современной в ее восприятии реальных источников

человеческих побуждений и психологии политической власти. И еще в XIX веке Стендаль выступил с подобной критикой в своих психологических новеллах, и эта традиция была поддержана Флобером, Анатолем Франсом, Золя, Прустом. Эта деятельность сделала французскую литературу серьезной социальной силой, когда она достигла высокой степени психологического осознания.

К тому же, поскольку во времена перемен (когда терпит крах религиозная или социальная установка) эстетическая или философская установки могут прийти к жизни, мы не можем заявлять, что психологическая установка сама по себе является панацеей для всех культурных катастроф. Во многих случаях перемена позиции с одной на другую удивительным образом меняет судьбы многих людей в соответствии с духом их времени. Здесь Юнг советовал быть осторожными, чтобы не принять саму аналитическую психологию за *Weltanschauung*. Она не может занять место традиционной культурной позиции, но, однако, может что-то к ней добавить. Юнг говорит: Если бы я должен был назвать самую сущностную вещь, которую аналитическая психология может добавить к нашему *Weltanschauung*, я бы сказал, что это именно признание существования определенных бессознательных содержания, создающих требования, которые нельзя отрицать, или такие влияния, с которыми сознательный ум должен считаться, хочет он того или нет [3].

Юнг сам не пытался сформулировать культурные изменения, которые могут повлиять на *Weltanschauung*. Он не писал о том, каким образом эти изменения "были сформулированы в концепции". Но его последователь Эрих Нойманн дал прекрасный пример культурной перемены и с помощью диаграмм показал, как на культурный канон влияют индивидуальные варианты по мере развития искусства христианской эры [4].

Это исследование подтверждает наблюдения Юнга: *Weltanschauung* охватывает все типы отношений к миру, включая философское. Т.о. существуют эстетический, религиозный, идеалистический, реалистический, романтический, практический *Weltanschauung* — упомяну только несколько возможностей [5].

Однако сейчас существует растущее число людей, которые находят в психологии новую точку зрения, которая не должна критиковать, вытеснять или спасать своего обладателя от культурных ошибок, но существует сама по себе, и у этих людей есть для этого определенная традиция. Они становятся психологами в лучшем смысле этого слова, людьми типа Уильяма Джеймса, с неугасающим интересом к людям и человеческим состояниям, позволяющим им синтезировать различные точки зрения, создавая тот аспект философии, который может быть назван только психологией (знанием души) из-за его прямого обращения к практическим проблемам жизни. а "Прагматизм", "Некоторое новое имя для старых способов мышления" Джеймса, выросшие из весьма интровертированной социальной философии Иозефа Ройса, создали новую и очень американскую форму психологической позиции. Чтобы ее понять, нам не нужно обращаться к каким-либо религиозным верованиям или эстетическим принципам, к социальным стандартам или к этическим системам. Она стоит на своем собственном основании, в то же время поддерживая интенсивные взаимоотношения с культурой как целым. Джеймс говорил о прагматизме:

Метод прагматизма целиком вооружен и защищен против претензий рационализма. Однако, по крайней мере, в начале, это не приносит никаких особенных результатов. Он не имеет догм, и никакие доктрины не защищают его метод. Как хорошо сказал молодой итальянский прагматист Папини: он лежит посреди наших теорий, как коридор в гостинице. Бесчисленные комнаты открываются из него. В одной вы можете обнаружить человека, пишущего эстетический труд; в другой кто-то на коленях молится о вере и силе; в третьей химик исследует телесные свойства. В четвертой создается система идеалистической метафизики; в пятой показывается невозможность метафизики. Но все они владеют

коридором, и все они должны проходить по нему, если они хотят иметь возможность войти или выйти из своих комнат [6].

В ответ на прагматизм в XX веке возникло множество психологических установок, и некоторые люди все еще предпочитают придерживаться этой традиции. Но в свете развития глубинной психологии для многих людей этого оказалось уже недостаточно, так что произошла перемена. Пока психология была только "прагматичной", она опиралась на веру в первичность сознательной воли. Вклад Фрейда изменил эту ситуацию, и его последователи доказали первичность бессознательного, что быстро создало точку зрения, конфликтующую с предыдущей.

Юнг ввел принцип относительности в эту оппозицию и переформулировал обе тенденции в обратимую комплементарность между сознательным и бессознательным, которую он считал внутренне присущей всему психологическому функционированию. Эго (сознательное) тогда переживает увеличение своего поля виденья, способствуя тому, чтобы взаимодействие между этими двумя, одно из которых — тезис, а другое — антитезис, вело к новому синтезу. Когда это происходит, эго-сознание неизбежно вытесняется из роли наблюдателя сознания и становится также наблюдателем бессознательного; эго не может быть научным бесстрастным наблюдателем, оно — участник-наблюдатель, на него влияет процесс, в нем оно само меняется.

Наша лаборатория по изучению этого процесса взяла за основу методы глубинного анализа и психотерапии, дающие возможность проявления формообразующей природе бессознательного. Мы можем переживать ее в межличностных отношениях аналитика и пациента, в проработке переноса пациента и контрпереноса аналитика, которые подразумевают взаимные проекции бессознательных факторов. Аналитики обычно обсуждали эти явления как очень личный опыт, раскрывающий синдром психосексуального притяжения-отталкивания, и также как очарованность обоих — пациента и доктора — определенными архетипическими паттернами, возникающими из коллективного бессознательного во снах или фантазиях пациента.

Но существует другой элемент переноса и особенно контрпереноса аналитика, который возникает из различий в культурной идентификации аналитика и пациента. Я называю их культурными позициями (установками) ~ социальной, религиозной, философской и эстетической. При осознании и принятии переноса моих пациентов и моего контрпереноса на них я обнаружил, что важно определить их самую сильную культурную позицию и мою реакцию, происходящую из моей собственной доминирующей культурной позиции. Если мы оба придерживаемся одинаковой культурной позиции, видимо, мы можем с высокой вероятностью наслаждаться комфортным ощущением согласия. Но оно может оказаться обманчивым и мешать нам, уводя от главной психологической проблемы. Мы можем просто интенсифицировать наши собственные слепые пятна. С другой стороны, если наши культурные позиции слишком отличаются, мы можем встретиться с неожиданным сопротивлением и создать негативные проекции друг на друга, так что аналитик может легко пережить тут опыт как позитивного, так и негативного контрпереноса.

Я мог бы привести много случаев, когда культурные позиции повлияли на контрперенос, но ограничу себя двумя конкретными примерами. Первый, когда я поймал себя в состоянии позитивного контрпереноса к Пациенту из-за его культурной идентификации. Мой пациент был мужчина с хорошо развитой философской позицией и речевыми навыками, очень ясно ее отражавшими. Я ожидал наших сессий с таким нетерпением, словно я был аспирантом, работающим над интереснейшей темой для кандидатской диссертации. Я осознал природу контрпереноса только тогда, когда он внезапно бросил терапию и вместо этого написал книгу. Я вынужден был лечить свое разочарование до тех пор, пока не осознал, как сильно

он ожидал, что он извлечет пользу из моего интереса к нему. Затем я обнаружил, что большая часть моего интереса была иллюзорной, когда понял, что его философская позиция, выраженная в этой книге, не могла вызвать у меня сколько-нибудь устойчивой заинтересованности. Подобный опыт я переживал с людьми, в чьих культурных установках я бессознательно черпал поддержку для своей собственной. Так я понял, что как бы важно ни было учиться у таких пациентов, необходимо также позволить им войти в следующий период их жизни, не осуществляя нашу собственную терапевтическую программу их культурного развития, какой бы привлекательной она ни была. В этом суть самоанализа контрпереноса. Нет необходимости говорить, что если попытаться навязать пациенту собственную культурную установку, отличную от таковой у пациента, то пациент или будет непомерно сопротивляться, или сменит аналитика. Это подводит меня ко второму примеру.

У одного из моих коллег Был период в жизни, когда социальная установка стала доминировать над предыдущей религиозной установкой, доставшейся ему естественным образом по наследству. Он пришел к убеждению, что наш долг — всегда реагировать на политическую и социальную несправедливость словом и делом, чтобы пресекать любой тип фанатизма. Это была важная ступень в его собственном развитии, но это не всегда было верно для его пациентов. Один из его пациентов был рефлексивный мужчина с эстетической установкой, который, насколько мог, игнорировал социальные проблемы. Он был фотографом и кинооператором, интересовался преимущественно формой и дизайном, и лишь вторично — содержанием. Аналитик не смог удержаться от критики этой позиции с целью развить интерес пациента к социальному благополучию, чтобы исправить то, что ему виделось простым нарциссизмом. Пациент сперва пытался удовлетворить ожидания своего аналитика, но вместо помощи это ввергло его в еще больший невротический конфликт, чем тот, который был у него раньше. В результате он покинул своего аналитика и перешел ко мне с печальной историей своего социального поражения. Как только он получал от меня признание того, что существует здоровая эстетическая культурная позиция, которая не нуждается в социальном оправдании своего существования, его сопротивление прошло, и терапия продвинулась. В итоге это дало ему возможность критиковать и в значительной степени отделить себя от того, что на самом деле являлось нарциссическими обертонами в его эстетической установке, и более активно развивать свои интересы. Это привело его к большему уску в карьере. Парадоксальным образом возросло его осознание социальных проблем, но не чувство социальной ответственности. Его долгом осталось его искусство.

Я иногда реагировал на религиозную установку пациентов, когда она была сильно заметна и сильно отличалась от моей собственной. Если этот контрперенос являлся положительным, я действительно мог впасть в веру, что анализ является религиозным опытом, или, по крайней мере, типом духовного упражнения. Эту тенденцию особенно отмечают в практике анализа Юнга, потому что Юнг делал сам акцент на религиозной ценности процесса индивидуации, и многие религиозные люди притягивались к этому типу терапии по той же причине. Опыт учит меня следить за этой попыткой втянуть меня в принятие некритически религиозной системы верований пациента, вместо отстаивания своей собственной психологической точки зрения, не потому что я против его религиозной позиции, но чтобы понять, что в ней остается бессознательным.

Я часто имел большие трудности с моими пациентами, учась регулировать религиозную природу моей работы, чтобы честно сохранить ее символическое содержание без заключения в любую отдельную догму. Делая так, я стараюсь определить и переопределить психологическую позицию как действительность со своими собственными правами. Юнг сам много раз переопределял религиозную установку, которую Дарел Шарп описывает так:

"установка ума, основанная на переживании трансцендентной реальности, реальности психики. Это ведет к позиции, которая признает существование автономных божеств внутри, другими словами,

архетипических содержаний, которым эго само подчиняется и должно платить вниманием" [7].

Когда я ухожу от признания ценности доминирующей культурной позиции в моих пациентах, или когда они чувствуют, что я их не понимаю, потому что я не имею такой же позиции, как их социальная, или религиозная, или философская, или эстетическая позиция, я должен попытаться не попасть в эту ловушку и убедить их насколько возможно тактично, что моя культурная позиция является сейчас преимущественно психологической. Поступая таким образом, я могу позволить им взять из моей психологической позиции что-то, что могло бы обогатить и изменить их в лучшую сторону. Это будет обсуждаться позже после исследования некоторых примеров традиционных культурных позиций.

Часть 1

: Культурные установки

Социальная позиция

Находясь, как и все мы сегодня, под влиянием заявлений контр-культурных движений, я часто спрашиваю себя, какова должна быть моя роль в работе с каждым отдельным пациентом. С какими социальными тенденциями он себя отождествляет, в каком направлении он движется? Как эти тенденции влияют на меня? До какой степени я подвержен им? Естественно, что у меня нет ответов на эти вопросы. Но, чтобы не путаться в контрастирующих тенденциях, я пытаюсь полагаться на свою собственную социальную позицию. Она, конечно, исключает людей с ксенофобией, которые слишком боятся других взглядов. Какой бы кризис идентичности по отношению к группе у них ни возникал, их может лечить лишь ровня по симптому. Только если верность группе становится соотносимой с потребностью социального индивидуального самоопределения, может произойти необходимый диалог между индивидуумом и группой.

В начальной стадии такого анализа я выясняю, соотносит ли себя мой пациент с какой-либо стабильной группой, или он находится в переходном состоянии. В действительности не бывает абсолютно стабильных групп. Как было показано специалистом в области социальной антропологии Виктором Тюрнером в его исследовании африканских племен, в каждом обществе содержится зеркально относящееся к истеблишменту меньшинство, которое влияет на это общество изнутри. Если мой пациент находится в таком переходном состоянии, я помогаю ему "вступить в диалог со структурой" [8]. И если это проходит успешно, то с моей помощью пациент достигает нового типа социальной идентичности. Но если он имеет отличную от моей, более четко выраженную социальную позицию, то возможно и другое развитие. Поначалу я, несомненно, должен был считаться со своей неадекватностью в данной области, поскольку в юности имел довольно слабо развитую социальную позицию. Осознание важности этого фактора пришло ко мне позже.

Социальная позиция, вообще говоря, подразумевает выработку этического кода культуры как для существующей культуры, так и для любого контр-культурного движения. Я часто обнаруживал, что эта установка дает особенное сопротивление при анализе, т.к. пациент

может думать, что если бы социальные проблемы нашего времени были решены, то конфликт целиком исчез бы, и психотерапия стала бы ненужной. В случаях, если моя социальная позиция отличается от позиции пациента, необходимо следить за тем, чтобы она его не подавляла. Но я должен дать ему понять, что любая истинная социальная позиция не должна отождествляться с политическими мнениями или социальными манерами поведения. В этот момент, чтобы избежать потери времени на разговоры о мирской адаптации или о конфликтующих точках зрения ее сторонников, необходимо понимание процесса индивидуации со стороны терапевта.

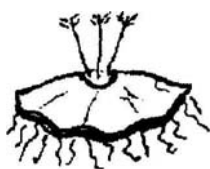
Понимание индивидуации убеждает нас, что в любом истинном исследовании социальной позиции нам нельзя прибегать к обычным критериям классификации, т.к. мы рассматриваем как субъективную, так и объективную природу индивидуальных реакций, включая наши собственные. Нас, следовательно, в большей степени интересует значимое соответствие одних другим, нежели стандартные причинно-следственные связи. В древнем китайском трактате "Искусство ума" есть высказывание, отражающее этот метод следующим образом:

То, что человек хочет знать — это то (т.е. внешний мир). Но его средства познания являются этим (т.е. им самим). Как мы можем познать то? Только через совершенство этого [9].

Иногда говорят, что глубинный анализ усиливает автономию индивидуума в отношении его социальной адаптации. Это верно и в отношении политики. Стадия индивидуализма, даже эгоистичности, неизбежна в начале любого процесса самопознания. Она необходима, чтобы разрушить первоначальную идентичность с классом, в котором вы родились, или типы семейной идентичности, остающиеся бессознательными. Однако, если индивидуализм этого первого разрыва с традицией становится фиксированным, его нарциссическая эксцентричность препятствует нормальному развитию любой истинной социальной позиции. Тип психологического развития, который мы наблюдаем в течение достаточно долгого периода анализа, убеждает меня в том, что в процессе индивидуации вновь должно прийти время для принятия социального измерения жизни. Но это принятие приходит не как предыдущая бессознательная идентификация с отдельным классом или системой верований, а как то, что должно родиться в ответ на индивидуальные потребности.

Женщина старше сорока лет, которая должна была иметь очень сильное чувство социальной идентичности в соответствии с ее высокоэффективной экстравертированной организацией личности, все больше уходила в себя в течение первой части анализа. Она была, соответственно, очень индивидуалистичной в том смысле, о котором я писал. В данном случае абсолютно законным и даже необходимым было развитие религиозной и философской позиции, которые придали бы новую глубину и внутренний смысл ее жизни. В противном случае она могла бы растратить свои таланты в амбициозном, но слепом "делании добрых дел". Но растущая сила новой установки на "накопление в себе" ограничила ее так сильно, что она стала несколько изолированной от мира. Ее проблема в то время казалась мне характерной для некоторых анализируемых и всех тех, кто гонится за интровертированными культовыми практиками. Они открывают так много интересного в дальнейшем постижении внутреннего смысла жизни, что временно забывают о необходимости включения в социальные связи. В тот момент, когда она была готова изменить этот паттерн, у нее был следующий сон:

Я вижу клубневые съедобные овощи, растущие рядами посреди травы на коллективной ферме. Культивация могла бы быть лучше при большей децентрализации общины, и растения можно было бы освободить от сорной травы. Но мешала слишком сильная бюрократия.



Сновидение было дополнено рисунком одного из этих овощей. Он выглядел как спелый кабачок с рваными краями и выпуклым центром. Несколько высоких стеблей торчали из отверстия в центре, они смотрелись, скорее, как тычинки у цветка. Овощ имел запутанную корневую систему, которая, как она ее описала, сплошь заросла травой.

Хотя овощ и был символом консерватизма, позволяющего ей достичь внутри себя нового ощущения стабильности и целостности, она слишком далеко ушла от актуальных социальных связей. Но не только овощ символизировал консервативную интровертивную тенденцию к самоопределению. Это интуитивное качество личности (в ее случае — уводящее от мира) проявилось здесь еще и в центральном стебле, показывающем, что оно может трансцендировать пассивность фазы отдыха в цикле ее жизни. Но этот замечательный овощ, подвергаясь опасности погибнуть от сорняков, останется на одном поле с другими, если женщина не рекультивирует его с новым осознанием потребности в осмысленном отделении плода от других растений на том же поле. Это поле вызывает социальный паттерн, столь далекий от ее обычного образа жизни, что трудно было бы и вообразить: коллективное хозяйство в коммунистическом государстве. Видимо, как раз такой социальный образ и требовался, чтобы скомпенсировать ее психологический индивидуализм.

Этот случай показывает, что когда пренебрегают степенью значимости культурной позиции, то в первую очередь страдает индивидуум. Индивидуальная жизнь женщины нуждалась в зарастании сорняками, в то время как ее социальная идентичность страдала от слепой коллективизации. Несомненно, любая социальная организация в коммунистическом государстве или в капиталистическом демократическом государстве становится неэффективной при обезличивании (бюрократизации). Эта женщина стала консервативно индивидуалистичной при расширении ее социальной позиции, которая в свою очередь обернулась целиком запрограммированным социальным паттерном, где никакой индивидуум не может развиваться адекватно. Выход я вижу в том, чтобы еще раз стать социально направленной вовне, но уже в соответствии с растущим чувством истинной индивидуальности, имеющей социальную жизненность.

Этот случай также показывает прагматическую ценность фемининной позиции. Здесь задействован не традиционный маскулинный идеализм, направленный на создание социальной утопии, но более непосредственный, в сущности фемининный социальный эксперимент. В этом смысле женщины выполняют социальные обязанности, обладая особой способностью индивидуализировать социальную коллективную ситуацию. Этот сон не подразумевает, что ей нужно стать своего рода матерью-землей, создающей идиллический сад, или Амазонкой — вооруженной консерваторшей. Он говорит, что женщина должна найти пути к маскулинно-ориентированным коллективным паттернам вне и внутри себя и сделать свое фемининное влияние более ощутимым.

Зрелая социальная установка может сформироваться в женщине (или мужчине) с дифференцированными чувствами независимо от всех подобных социальных проявлений. При этом не нужно придавать им гипертрофированное значение. Особенно хороший пример — это госпожа Даллоуэй, лондонская домохозяйка, персонаж Вирджинии Вульф. Другой новеллист показал бы ее во внешнем аспекте жизни, но Вирджиния Вульф сконцентрировала внимание на тонком уме своей героини и ее способности к социальному влиянию через чувства:

Она не сказала бы ни о ком в мире, что он является тем или этим. Она чувствовала себя очень молодой и в то же время невыразимо старой. Она проникала как нож через все, и в то же время она оставалась наблюдательницей... Не то чтобы она считала себя гораздо умнее или выше среднего. Она не могла понять, как ей удалось пройти через жизнь, опираясь на те

немногие крупницы знаний, что передала ей фройлен Дэниеле. Она ничего не изучала — ни языки, ни историю. Она редко читала книги — разве что мемуары на ночь... Ее единственный талант бы в почти инстинктивном понимании людей [11].

Когда этого чувства не хватает, люди могут сомневаться в своей способности к адаптации. В поиске ответа на социальные болезни своего времени и на собственные социальные потребности они могут или отчаяться, или будут проводить время, изобретая утопии. Зная чрезвычайную нерасположенность человечества к тому, чтобы долго следовать за одним лидером, этот поиск может вести нас к осознанию того, о чем писал Герберт Рид в "Зеленом ребенке": существует социальная дилемма, которую не сможет разрешить ни одно, даже самое лучшее, временное правительство. Вольтер предложил свое решение этой проблемы: он побуждал людей прожить жизнь в соответствии с принципами абсолютной справедливости. И здесь мы видим, почему "Республика" Платона, задуманная как прототип всех утопических социальных систем, никогда не могла бы быть реализована на практике, или, если бы ее создали, не смогла бы продержаться долго: она не возникла из работающей социальной позиции, в которой управляет принцип Эроса, но осталась бы выражением философской позиции правительства.

Люди с хорошо развитой социальной установкой могут быть неутомимыми в области конструирования более совершенного устройства общества, направляя свои усилия на создание единства из множественности. Но они знают, что на самом деле их точка зрения нереальна для непосредственного осуществления во времени. Их замыслы и стремления — прежде всего напоминание, что у этих взглядов было впечатляющее прошлое.

Однажды у меня проходила анализ одна аристократическая наследница первых колонистов, которой приснилось, что ее семьей были церковь и государство. Я не ожидал увидеть и не находил непосредственной возможности культурных изменений в ней; но в пределах ее семейной культурной традиции мною была обнаружена замечательная способность синтезировать противоречивые, на первый взгляд, точки зрения. Она придерживалась культурной позиции, которая была в гармонии со многими различиями классов и верований. Приходит на ум картинка с титульной страницы книги Томаса Гоббса "Левиафан", написанной в семнадцатом веке, примерно в то время, когда предки моей пациентки приехали из Англии в Америку. Огромная фигура человека вырастает над холмами сельского ландшафта, усеянного домами, деревушками и церквями. У основания картины расположился большой обнесенный стенами город, в центре которого возвышается церковь. Фигура состоит из огромного количества маленьких человечков в одежде того периода. Эти люди представляют человеческое общество. Нам сказано, что они воплощают "всеобщее благосостояние" — идеал общества у Гоббса, в котором люди сами выбирают свой центральный авторитет. Но эта фигура авторитета сильно ограничена тремя аспектами общества, которые признаются наиболее достойными уважения. Они символизируются короной на голове (королевская власть), мечом в правой руке (армия) и скипетром в левой (церковь).

Психология моей пациентки иллюстрируется этим символизмом очень хорошо. Внутри структуры ее семейного паттерна она правильно считала себя гуманитарием в лучшем смысле этого слова и научилась понимать непреходящую ценность этого образа семнадцатого века как современной формы Антропоса, "социума", воплощающего союз "общества" и "структуры" в смысле Виктора Тюрнера. "Левиафан" — это основной образ человеческого сообщества, из которого мы все исходим, и в соответствии с которым мы все функционировали до недавнего времени. Однако сегодня мы все чаще не имеем такого объединяющего образа, посредством которого просвещенное правительство могло бы нейтрализовать и контролировать эксцессы религиозного рвения или власти военных.

Именно из-за нашего недовольства технократией, когда экуменические религиозные группы функционируют автономно и попеременно возглавляют правительственный контроль над вооруженными силами, Юнг никогда не уставал повторять, что если государство составлено из людей, пойманных в ловушку культурной традиции своих отцов, то оно превращается в коллективного монстра [12]. Действительно, Антропос всегда имел чудовищный аспект. И поскольку у нас больше нет тенденции видеть его таким, каким он в действительности является, то здесь очень важно понять разницу между этой его темной стороной и направленностью на процветание индивидуальности.

Антропос — не только персидский маздаистский гностический образ. В раннехристианские времена он известен также как Сын Человеческий. Так он представляется нам в более ассимилируемой форме для нашей культуры [13]. Однако, как архетипический образ, его воображаемая сила может легко ослеплять нас, не давая увидеть его действительного значения. Его очень трудно увидеть объективно, т.к. это образ нас самих в нашей запутанности — объединенный контейнер всех противоположных и множественных человеческих качеств и потенциалов, всегда витающих в воздухе. Непросто ухватить настоящую истину, утверждаемую в картине Гоббса "Левиафан". Вначале вы видите только человеческий образ, контур его тела, руки и очень реалистически изображенную голову с королевской короной, которая, как мы могли бы сказать, представляет королевскую мощь — контролировать и удерживать вместе противоположные силы мирской (армия) и духовной (церковь) власти. Но подпись к "Левиафану" ясно подчеркивает коллективную природу образа: "Материя, форма, власть благосостояния еkkлeзиастического и гражданского".

Так что авторитет именно всего народа, а не одного человека или группы, составляет истинное тело социального общества. Нельзя забывать подлинное значение этого образа: он говорит нам о том, что человек и индивидуален, и коллективен, т.е. является одновременно и цельным, и множественным. И при всей своей множественности он ощущает себя частью культурного целого, что предполагает самые широкие границы человеческой способности к социальному восприятию.

Т.к. символ Антропоса — архетипический образ, то его, конечно, нельзя отождествлять с любой культурной позицией, но он может действовать как объединяющий фокус для всех культурных позиций. В случае религиозной позиции можно найти ответ в символическом образе божественной вечности, для философской позиции — некоторые свежие и оригинальные идеи, для эстетической позиции — великое произведение искусства. Но т.к. социальный инстинкт и социальная позиция являются только материей самого человеческого бытия, то, вероятно, только в их собственном жизненном стиле они смогут выполнить свое социальное назначение и внести вклад в социальную жизнь своего времени. Следовательно, нужно избежать двух опасностей: излишнего индивидуализма и излишней коллективности.

Если вы становитесь слишком индивидуалистичными, то происходит психическая инфляция и изоляция от ваших коллег. Если вы живете слишком коллективно, вы становитесь неприятно истощенным и несколько депрессивным, хотя ваша конформность может приносить некоторые плоды. Индивидуальная мораль опускается до коллективных норм, в которых вы можете обнаружить ксенофобическую силу. Она может стать подавляющей, потому что ее единственное оправдание заключается в правиле бездушной целесообразности: если достаточное число людей придерживается одних взглядов или делают одни вещи, то они правы. Если, однако, эти предъявляемые ценности охватывают и индивидуальные и культурные потребности, то у нас есть необходимые условия для индивидуации в социальном контексте. Мария Луиза фон Франц выразила это следующим образом:

На практике это означает, что существование человеческих существ невозможно объяснить

удовлетворительным образом в терминах изолированных инстинктов или целенаправленных механизмов — таких, как голод, сила, секс, выживание, вечность частей и т.п. Т.е. главная цель человека — это не есть, пить, и т.п., но быть человеком. Вне этих влечений наша внутренняя психическая реальность служит проявлению живой мистерии, которую можно выразить только символами. В поисках ее выражения бессознательное часто обращается к мощному образу Космического человека [14].

"Человек" здесь означает "культивированный" в смысле алхимика Джеральда Дона и *unus*, или "истинный человек", о котором Юнг писал: "истинный человек" выражает Антропос в индивидуальном человеческом бытии ... "Истинный человек" не будет разрушать значимые формы культуры, т.к. он является высшей формой культуры" [15].

Т.о. мы видим, что социальная позиция, развивающаяся от конформизма к ограниченным этическим принципам, может в конце концов открыть путь к созданию аутентичной индивидуальности в психологическом смысле.

В дополнение к этим случаям я упомяну людей с доминирующей социальной установкой. Я напому показательный пример одной женщины, при формировании позиции которой принцип Эроса соединялся с принципом Логоса. Это была женщина, чьи родители занимали важное положение в академическом сообществе. Ее отец был профессором философии в старом университете, и она научилась уважать и ценить дух исследования и дерзких гипотез, которые отец и его друзья выдвигали в погоне за смыслом жизни в широком смысле. Но как и госпожу Даллоуэй, эту женщину в первую очередь интересовали люди. И если она увлекалась какой-то идеей, то только потому, что ее привлекал выдвинувший ее человек. (За одного из них она позже вышла замуж).

Анализ этой женщины сконцентрировался вокруг потребности освободиться от принципа Логоса, представленного отцом и его друзьями. То, что заполняло ее мысли в период перемен, касалось открытия и развития эффективной социальной позиции. Женщина стала лицензированным социальным работником, но это было только внешней формой позиции, которую она стала в себе осознавать; ее истинный интерес и симпатия к поиску социального, неинтеллектуального смысла нашли здесь свое выражение.

У другой женщины, которую я лечил, были противоположные переживания. Она выросла в семье, где социальная установка родителей и их друзей влияла на ее развитие, пока она не ушла из дома в колледж. Там она испытала что-то вроде раскрытия. Хотя женщина смогла распознать социальную позицию и ее важность в других, сама она должна была придерживаться философской культурной позиции с сильным влиянием эстетической. Позже это позволило ей стать грозным критиком человеческих мотивов, но притом все же тонким и ироничным наблюдателем человеческого поведения. В то время как социальная позиция ускорила включение в человеческие связи или сильную эмпатию к поведенческим проблемам, философская и эстетическая позиции отошли в сторону или по меньшей мере неохотно производили ценные суждения, что могло мешать ясно видеть истинную природу человеческих отношений.

Если кажется, что мои примеры слишком часто показывают именно женщин в сильной позиции в качестве носителей социальной установки, я спешу добавить, что никогда нельзя недооценить замечательные достижения, сделанные в наше время или в истории мужчинами в своем индивидуальном использовании социальной позиции. Выдающимся примером в этом отношении является Ганди, и я думаю также о Мартине Лютере Кинге и многих других, кто создал объединяющие образцы, центрирующие водоворот политического мышления. Это не означает, что социальная позиция в этом смысле всегда революционна или создана, чтобы принизить явление политической власти. Уинстон Черчилль имел социальную позицию,

которая позволяла ему работать эффективно в установленных рамках английского общества, и в те же годы Франклин Рузвельт в более либеральной социальной позиции мобилизовал общественное мнение для своей поддержки в течение периода до и во время Второй Мировой войны. Явно более вдохновляющая фигура с этой точки зрения — это Авраам Линкольн во времена гражданской войны — потому что мы можем видеть последствия разрешения его внутреннего конфликта для него самого и для всей страны.

Ни одна из этих мировых политических фигур, однако, не может представлять индивидуальную природу социальной установки настолько удачно, как те, кто работал в сфере образования, когда они вынуждены были принять противоположную позицию в отношении доминирующей моды своего времени. Они заслужили славу, формулируя культурное развитие своего времени в выражении индивидуального *Weltanschauung*. Я думаю о Жан Жаке Руссо, который был выдающимся предвестником для Александра Мейклджона, показавшего лучший пример использования социальной позиции.

Точно так же как Руссо описал принципы образования, которые стали необходимы, когда изменялась иерархическая структура общества XVIII века в сторону демократичности XIX века, так и в наше время Мейклджон очертил изменения в образовании, которые произошли бы в результате эффективного социализма.

Мейклджон был президентом Амхест колледжа в 1920-е годы, пока его не попросили уйти, потому что его взгляды считались слишком социалистическими для того времени и для образовательной системы. Он уже предвидел неизбежный рост прогрессивной системы образования в соответствии с тем, что должно было стать реальностью для благосостоятельного государства. Поэтому он стал одним из лидеров образовательного движения для взрослых, которое началось в 1930-е годы. Позже он стал широко известен своей поддержкой движения за человеческие права, установленные Конституцией США.

С психологической точки зрения мой интерес к работе Мейклджона вызван прежде всего его настойчивостью в том, что каждого студента следует учить быть самим собой, а не просто быть конформным к обществу. В соответствии со своей социальной позицией он говорил:

Мы должны учить его быть "самим собой в организованном обществе". Понимание соединения индивидуальной свободы и социального авторитета, на которое это утверждение направлено, есть интеллектуальная задача современного образования. Именно к этой задаче нас призывал Руссо [17].

В той же работе Мейклджон указал на важность определения "культурных тем", которые могут служить "основой планов образования". Он говорил:

Если бы мы смогли составить такие планы, мы смогли бы достичь культурного выживания общества, к которому мы стремимся... История культуры и социальная психология еще не разработали такое описание культурного группирования [18].

Он продолжает делать наброски плана, который мог бы учитывать паттерны культуры достаточно широко, чтобы отвечать этой образовательной потребности и соответствовать здравому смыслу и мудрости. Тем не менее он не выносит суждений о религиозной и эстетической установках, которые я собираюсь обсудить в следующих главах.

Религиозная позиция

Религиозная позиция часто маскируется или искажается социальной установкой, заряженной этическим пафосом и служащей ей с миссионерским усердием. Эта тенденция особенно заметна сегодня, когда религиозная позиция, как и эстетическая позиция в XIX веке, видимо, может стать социально иррелевантной (не найти своего места). Фрейдистская психология заклеила позором религиозную позицию как инфантильную, и, если она проявляется во взрослом человеке, то как регрессивное явление. Но конечно, Фрейд был прав, разграничивая инфантильные религиозные чувства и их последующее развитие во взрослом человеке. На самом простом уровне религиозное чувство может быть передано от родителей детям бессознательно или может являться результатом религиозного обращения в детстве или юношестве, но оно не образует зрелой религиозной позиции. Любой ребенок может опуститься на колени и молиться перед идеальным образом Бога, произведенным из образов отца или матери, но эти переживания являются настолько преходящими, насколько они пылко служат исполнению желаний.

Религиозная позиция может действительно проявиться только тогда, когда человек перерастет замещение детско-родительских отношений или зависимость от свидетельств веры других людей. Это обычно происходит в пору юношества, когда некоторые важные образовательные ритуалы перехода в новое качество нейтрализуют эмоциональную зависимость от семьи в сочетании с пробуждающимся осознанием того принципа самости, которому эго добровольно подчиняется [19]. Если это произошло как чисто социальное явление, то самость, вероятно, просто подняла эго в позицию власти. Т. Элиот сравнивал эту первичную покорность эго высшей организующей власти с "моментом отдачи, который никогда не вернет назад времена благоразумия" [20].

Истинная религиозная позиция зависит от непоколебимого чувства ее ценности, а не от логических доводов. Она характеризуется детской простотой (не инфантильностью) и непосредственной убежденностью, что дух пропитывает всю жизнь. Но аффективной природы религиозного чувства недостаточно. Оно также требует некоторых знаний, некоторого понимания того, что переживается.

Хотя психолог не может добавить ничего нового к исследованиям теологии и должен отрицать, что в любом формальном смысле занимается исследованием духовных факторов в материале пациентов, он может и должен видеть, что его метод исследования учитывает основные принципы теологии. Я напому здесь заявление Эдварда Эдингера, что юнгианский аналитик, если его пациент сталкивается с религиозной проблемой, не только имеет право исследовать, но даже должен принять объективность метафизического измерения жизни [21]. Тогда, вероятно, он сам сможет узнать что-то о персональной значимости религиозной позиции из упражнений в области своей специализации. Пауль Тиллих сделал яркое утверждение в этой связи:

Всякая теология включает три элемента. Первый — это *itheos*, Бог, он заставляет себя проявляться, элемент откровения. Второй — это *iogos*, Логос, рациональный дискурс о том, что Бог сообщает, когда он передает самого себя. И третий — это *kairos* — соответствующий момент во времени, время, когда теолог должен проповедовать своей эпохе. Ни одна систематическая теология не может обойтись без этих элементов. Если теряется элемент откровения, мы имеем дело не с теологией, а, возможно, с философией религии. Если логос, рациональное слово, теряется, у нас больше не теология, но экстаз или чудо, или и то и другое. Если третьего элемента — *kairos* — не хватает, то традиция мертва, и, несомненно, это часто и происходит с систематической теологией [22].

Применяя эту схему к настоящему исследованию, я должен прежде всего перевести его на наш психологический язык. В этом смысле theos — это самость Юнга, образ Бога, воспринимаемый и переживаемый аффективно при его возникновении из мира архетипических образов. Тогда логос становится вразумительным описанием этого образа. Kairos — это связь, которая должна быть установлена между индивидуальным духовным внутренним конфликтом и общими проблемами современной жизни.

Психологический анализ, конечно, сильно расходится с теологией и подходит близко к религиозному мистицизму в тех формах, которые делают акцент на внутреннем переживании смерти, ведущей к новой жизни. Это переживается как инициация того типа, которую я упомянул как опыт в позднем юношестве, когда или случайно или в соответствии с обычаем молодой человек наставлялся и вдохновляется пережить Бога наедине с собой, что отличалось бы от его прежнего восприятия духовности людей его среды. Ритуал отделения — это тип очищения, избавляющий от старых отношений. Он сопровождается тяжелым иницирующим испытанием покорностью, каким бы изменениям не предрешиено было появиться через призывание образа Бога в любой из его многих форм. В действительности эти формы не бесконечно разнообразны, и могут быть сведены к нескольким довольно простым темам.

Theos как образ Бога часто появляется во снах как один из четырех первоэлементов: воздух, земля, огонь, вода или их комбинация. Они, в свою очередь, сочетаются или эволюционируют в божественное растение, животное, ребенка, мужчину, женщину или мужчину-женщину (как божественная пара или как гермафродит). Примеры этого символизма могут быть найдены в любой великой мировой мифологии, но лучше всего они нам известны в образах греческих богов и богинь из рассказов об их происхождении и транс-, формациях. Мы можем воспринимать их как мужчин и женщин, как их описывали Гомер или другие поэты, такие, как Овидий. Но если мы познакомимся с ними по описаниям современных греческих исследователей типа Кереньи или Жака Харрисона, то узнаем, что они имели целую серию предыдущих воплощений. В одной традиции Зевс был дятлом, потому что поведение дятла говорило крестьянину, какую погоду ждать. Так что Зевс был в начале гадательным природным божеством. Легенда об Афине, которая родилась, выйдя взрослой из головы Зевса, является поздней версией, а вначале Афина была змеей, или змеиной колдуньей. Вы можете увидеть ее тунику, вышитую извивающимися змеями, даже на официальных изображениях. Эти божества могли прийти и из более далеких времен. Мы знаем, например, что Гера первоначально не была женщиной, но самой землей; Посейдон однажды был водой и также землей, как колебатель земли; Гефест был огнем; Гермес был парой переплетающихся змей, прежде чем он стал божеством и приобрел крылья. Крылья отмечают в свою очередь идентичность с воздухом, так что в одной из своих форм он несет значение божества интуитивных импульсов. Так он стал духовным посланником, движущимся между жизнью и смертью, между верхним (сознательным) и нижним (бессознательным) мирами.

Помещая подобные образы в один ряд вместе с архетипами смерти и возрождения, мы можем найти свой путь среди всех возможных комбинаций религиозного символизма в мировых культурах. Однако существует культурная разница в религиозной позиции между приверженцами монотеизма и теми, чья религия преимущественно политеистична. Религиозный опыт смерти является общим для всех (универсальная "темная ночь души"), но последующее возрождение может идти двумя очень разными дорогами к просветлению: монотеистический вариант с ведущим образом воскресения, характерный, в основном, для патриархальных религий; политеистический вариант с доминирующим мотивом перерождения, имеющий матриархальную окраску. Первый — линейный (в историческом понимании) и трансцендентный, действительно предполагающий "конец света". Второй — вечное возвращение через зоны и сезоны — видится скорее циклическим, а не линейным, по

Мирче Илиаде, "вечным возвращением всех вещей" [23].

В отличие от образа трансценденции, религии перерождения дают нам важный образ "сосуда". Ритуалы инициации, представленные каждым из этих образов, также различны. Для одного ритуал рассматривается как "путешествие", мистическое приближение к божественному, ведущее к духовному совершенству, тип "паломничества". Другая форма трансформации — форма перерождения — происходит на тайной территории в подземной камере или в подземной стране. И образ Бога является символом возникновения и роста, происходящих внутри, как растение прорастает в хорошо культивируемом саде. Иногда эти две тенденции встречаются и сливаются.

Особенно хороший пример — сновидение одной пациентки, в (Котором ей привиделся рисунок. Она сказала:

Это был впечатляющий рисунок, показывающий ступени человеческих устремлений. Рисунок напоминал древний храм или только семь больших ступеней, вырубленных в камне. Самая низшая ступень представляла соитие мужчины и женщины... На верхней ступени было высечено: "образ Бога". На меня это произвело сильное впечатление, словно это было что-то, делающее человеческую жизнь осмысленной и разумной.

На диаграмме ступеней, ведущих от союза мужчины и женщины к образу Бога, она представила мужчину и женщину их биологическими символами; далее — семь ступеней и образ Бога в виде круглой капли, изображающей архетипическое и поэтому непознаваемое с чисто культуральной точки зрения. Что особенно удивительно в ее рисунке — это то, что в нем есть и храм, символ оболочки, места, где существует сакральный эротический союз, и лестница к высшему уровню, представленному символом трансценденции. Эти два символа объединены числом семь, которое архетипически обозначает опыт инициации в традиции тайных религий античности. Как я покажу позже на материале снов, храм указывает на второе рождение, а лестница — на символизм воскрешения или достижения будущей жизни после смерти.

Тем не менее, символ также служит выражению общей религиозной тенденции любого исторического периода, его *kaîros*. Мы находим в работе Уильяма Блейка упоминание необходимости отстаивания ; индивидуальной человеческой религиозной потребности. Она, видимо, находилась целиком в конфликте с современными религиями того времени. Тем не менее мы знаем, что она отражает повторяющуюся религиозную проблему его времени, на которую мы можем откликаться и по сей день. С одной стороны, Блейк был хорошим христианином и неоплатоником, с другой стороны, кем-то вроде религиозного натуралиста и поэта, в котором религиозный опыт проявился архетипически вне связи с предшествующим культурным опытом. Но существует третий аспект символизма в его работе, который представляет нечто иное. Он исторически выражен в потоке алхимической религиозной философии и иконографии, которая продолжает тайную традицию Парацельса и Якоба Беме. Эта позиция занимает нейтральное положение между христианской иерархией божественного с небесными созданиями и земной религией, где противоположности все еще слиты вместе в состоянии природы.

В отличие от религии трансценденции и религии простого перерождения в природе, сегодня более определенно, чем во времена Блейка, новый синкретизм продолжает алхимическую традицию, ища реализации себя как в произведениях искусства не вполне сознательного характера, так и через символизм сновидений современных религиозно мотивированных людей. Это напоминает нам предостережение Джеральда Дона в *Museum Hermeticum*:

Заставить вещи, прячущиеся в тени, проявиться и удалить тень от них — это Бог позволил

разумному философу сделать через природу... Все эти вещи происходят, и глаза обычного человека не видят их, но глаза знания и воображения воспринимают их истинным и самым истинным виде-ньем [25].

Аниела Яффе, цитируя этот пассаж, суммирует алхимическую традицию следующим образом:

Все повторяющиеся попытки описать загадочные качества и трансформации материи, содержали такое обилие религиозных идей, так много аллювий по поводу скрытого смысла, что это наделяло алхимию значимостью религиозного движения.

...По Парацельсу, материя приобрела безошибочные качества *Increatum* и поэтому стала со-существующей и со-вечной Богу. Т.к. она рассматривалась как духовная и даже божественная субстанция, удивительно, что алхимическая экспериментальная работа в лаборатории, философствования, подобные погружения в трансформации материи и практическое исследование ее качеств принимало характер религиозного ритуала, *opus divinum* [26].

Идея существования новой жизни в мертвой материи потребовала совершенно другой религиозной задачи, отличной от всего, что мы знаем в наших христианской и иудейской традициях. Ближайший путь ее реализации — это помнить, что алхимики говорили о своих экспериментах, как о высвобождении духа из материи в "свет природы". Этот *lumen naturae* объясняется Юнгом. следующим образом:

Как только Запад начал исследовать природу, до сих пор еще совершенно непознанную, сразу стала зарождаться доктрина *lumen naturae*. Экклезиастическая доктрина и схоластическая философия оказались совершенно несостоятельными в том, чтобы пролить свет на природу физического мира. Закономерно возникло предположение, что точно так же, как ум раскрывает свою природу в свете божественного откровения, так и природа сама должна обладать определенной светимостью, которая могла бы стать источником просветления...

Более серьезные алхимики, если верить их утверждениям, были религиозными людьми, которые и мысли не имели критиковать природу откровения... т.к. они старались доказать, что таинство веры отражено в мире природы [27].

К алхимии можно отнести и современный индивидуальный поиск нового Бытия, чего-то такого "нового", типа научного открытия атомной энергии с ее конфликтом между созиданием и разрушением (в соответствии с духом двуликого Меркурия), выражающим нашу современную ужасную потребность найти некоторую новую форму объединения, с помощью которой "ы могли бы решить проблему обучения тому, как использовать ядерную энергию; не убивая себя или не разрушая мир. Юнг так описал образ двуликого Меркурия:

Здесь противоположности, присущие божеству, ясно разделены. Алхимическая параллель с этой полярностью является двойной природой Меркурия и, в то же время, их объединяющим символом, выступающим иногда как смертельный яд, как василиск, иногда как панацея, как спасительное средство [28].

Философская алхимия как "божественная работа" особенно близка по духу людям типа Юнга, для которых традиционная христианская религиозная идентичность оказалась несостоятельной в такой степени, что они вынуждены были поднять из культурального бессознательного новые религиозные установки для *kaĩros* своего времени, которые некоторым образом продолжают старые традиции греко-римских религий. В этих традициях Христос не был сакральной жертвой человеческой неспособности понять жизнь духа; он был добрым пастырем в духовной линии Орфея. Я уже описывал Орфея как бога, напоминающего Диониса, и предшественника Христа:

Орфей, вероятно, был реальным человеком, певцом, пророком и учителем, который был замучен, и чья могила стала часовней. Неудивительно, что ранняя христианская церковь видела в Орфее

прототип Христа. Обе религии вносили в поздний эллинский мир возможность будущей божественной жизни [29].

Орфей отличается от Христа тем, что продолжает связь с древними тайными религиями, которые "обращались с символами, связанными с богочеловеческим и андрогинным персонажем, который предположительно имел глубокое понимание животного и растительного мира". [30]

И таким образом эта традиция предвидела то, что мы описали как философскую алхимию и доктрину *lumen naturae*. Но она также отражает трансцендентную природу поздней христианской мистерии, утверждающую возможность обретения бессмертия, которую я собираюсь описать детально.

Именно из-за легкости, с которой некоторые анализируемые могут принимать дохристианские и восточные религиозные формы верований, мы, аналитики, имеем слишком оптимистический взгляд на способность современного человека обнаруживать подходящие сны или фантазии с образами божеств и не учитываем только слабую способность понимать и далее использовать эти образы для сознательной интеграции. Этот оптимизм никак не оправдан. Когда образ Бога определенно мужской и единственный, т.е. монотеистический, мы не должны рассматривать его как некоторый любимый мифологический образ. Вместо этого он может оказаться таким устрашающим, как гностический Абракас, или Сатана — фигуры, которые предполагают преследование или обструкцию, и, если они приняты в этом облике, могут толкать своих жертв в полную встречу с тенью.

Чтобы проиллюстрировать, что я имею в виду под "тенью" в религиозном смысле, я напомним сон женщины, которая пришла в церковь, полную огромного темного враждебного присутствия, которое, как она подумала, относилось к Богу, но очень сильно отличалось от благосклонного покровительства Бога ее детских верований. Она прошла дальше в церковь и очень удивилась, когда это присутствие обернулось очень просто появлением непривлекательного материалиста-бизнесмена. Она распознала его как теневую сторону своего прежнего идеализма, и последующее обсуждение позволило ей признать ее собственный материализм, основанный на необходимости финансовой поддержки. Это осознание могло прийти только после ревизии всей ее религиозной позиции, с тем чтобы установить ее новым способом.

Истинное спасение заключается в нашей способности гуманизировать эту негативную часть священного образа Бога. В соответствии с этим процессом позже может проявиться исцеляющая сила фемининного с ее политеистической окраской, трансформируя деструктивный гнев в исцеляющее и излучающее любовь единство. Таков был опыт Данте, чей поход в "Божественной комедии" является религиозной инициацией такого типа.

Первоначальная встреча с тенью как с наказанной Богом греховностью человечества показана в образе Ада, за которым последовало возросшее осознание фемининного (Беатриче), что принесло исцеление в Чистилище и привело к тому чувству совершенного союза в Рае, где мужские и женские образы подходящим образом балансируются. Но это может произойти только тогда, когда личностная идентичность индивидуума достаточно сильна, чтобы справиться с напряжением между враждующими полярностями. Данте должен был найти свою идентичность между жалким смирением (стыдом) с одной стороны и грехом гордыни (самовозвеличиванием) с другой. С психологической точки зрения это как раз та фундаментальная пара противоположностей, которая переживается нестойкими людьми в одиночестве, когда они колеблются между истощением и инфляцией. Огромная опасность лежит в тенденции к инфляции, потому что она рождается из неосознаваемого желания духовного всемогущества.

Различные писатели вслед за юнговским первоначальным описанием архетипического паттерна, известного как *puer aeternus* (вечный юноша), показали, как определенные молодые люди впадают в позицию грандиозности, которая имеет много общего с комплексом неполноценности по Альфреду Адлеру [31]. Такие молодые люди идентифицируются не с этой позицией неполноценности, но с позицией превосходства, возникающей в качестве гиперкомпенсации. Т.е. инфляция эго-сознания часто проявляется (или имеет тенденцию проявляться) как героическая позиция. Но образ героя в этом случае все еще связан по происхождению с трикстерной фигурой, которая не знает различий между правильным и неправильным, и не принимает никаких обязательств, предпочитая собственное экспериментальное отношение к жизни. Для многих людей трикстерный импульс дает сильнейшее сопротивление инициации, потому что он выглядит как божественно санкционированное беззаконие, которое, возможно, становится героическим [32].

Сон моего пациента может продемонстрировать относительность этого символизма. Сновидец был молодым человеком, совершенно неориентированным в своей жизни. У него были серьезные профессиональные навыки и хорошее образование, но не было специфической идентичности или реальной цели. Его отношения были постоянно переменчивыми, и он постоянно менял место работы; он был продуктом потока его слабостей семьи, и его религиозные верования возвращали ложное чувство безопасности. Он действительно думал, что Господь всегда все обеспечит. Было трудно ему помочь, потому что я не знал, как нанести подходящий удар по его самодовольству, как дать ему почувствовать столкновение с жизнью, вместо искусственной защиты от нее. Он, однако, страдал из-за своей жизненной ситуации и имел сильное религиозное чувство, что он должен в христианском смысле потерять самого себя, чтобы обрести себя снова.

У молодого человека был сон, который произвел на него большое впечатление. Этот сон дал ему почувствовать, что проблема каким-то образом ускользает из его рук, и что дает о себе знать первичный религиозный опыт, который он не смог бы самостоятельно раскрыть на уровне сознания. В этом сне молодой человек видел, что стоит у стола, на котором лежит огромная старая пергаментная книга, раскрывающаяся перед ним. Когда он начал ее разглядывать, слева подул такой сильный ветер, что стал очень легко по очереди переворачивать страницы. Это был не обычный ветер, он словно исходил от невидимого присутствия, от призрака. Справа стояла его знакомая, и ее присутствие его успокаивало.

Он ассоциировал ветер из сна с дыханием святого Духа. Книга оказалась философской по содержанию, воплощающей мудрость, которую он стремился найти, но которую в реальности, как он чувствовал, он никогда не сможет запомнить, независимо от того, как много он прочтет. Женщина рядом с ним была недавней знакомой, одинокой пожилой женщиной, жизнь которой он охарактеризовал как гармоничную, спокойную, отвечающую определенным культурным запросам. Она была гостеприимной хозяйкой и приглашала его в гости одного или в компании с друзьями. Между ними не было эротического физического притяжения, но ее общество было ему приятно: она могла сделать мудрое замечание и была восприимчива к его идеям. Эти описанные отношения между ним и его знакомой повторяли семейный паттерн, наблюдаемый у определенных мужчин, которые еще не открыли их истинную идентичность и которые полагаются на приятное и стимулирующее влияние духовной матери, *femme inspiratrice*, которая может выслушать их и помочь раскрыться без чрезмерных эмоциональных требований для себя самой. Может возникать и настоящий эротический интерес, но лишь как вторичный по отношению к цели на обучение такого молодого человека созданию модели для решения его профессиональных задач.

Во сне эта женщина стояла справа, что предполагает сторону, с которой он лучше всего адаптирован к миру. Она была культурным человеком, и из дальнейших ассоциаций стало ясно, что сновидец имел много общего с ней благодаря сходству их социальных

обстоятельств жизни. Он был тем типом мужчины, который с ранних лет научился чувствовать себя как дома в психической атмосфере женщин. Как у всех людей пуерильного типа, эта его черта происходила из позитивной идентификации с матерью. Вместо чистой фигуры анимы, представленной мечтательной принцессой или *belle dame sans merci*, или заманивающей куртизанкой, ему нравились определенные реальные женщины — женщины, которым не нужно мистифицировать или заманивать мужчин ради их любви, но которые могут просто радоваться товарищеским отношениям. В таких отношениях, конечно, существует некоторая степень личной проекции, но именно того типа, который позволяет мужчине отличать реальную женщину от образа анимы, который затем становится, так сказать, внутренним фемининным спутником, вдохновляющим любовь к мудрости, а не желание сиюминутного удовольствия. Можно вспомнить Диотиму из Сократических диалогов Платона. И мы узнаем ее специфические религиозные формы в гностической Софии, или в Шекине из Каббалы, или в Таре в буддизме.

Этот молодой человек был совершенно наивным в отношении любых таких сознательных ожиданий от его подруги, и она не была склонна к той роковой роли, которую могла бы сыграть в жизни его сновидений. Оба не были готовы к дуновению Святого Духа, проносающегося через их отношения. Во сне она стояла перед древней, громоздкой книгой, содержание которой он с трудом удерживал в памяти. Должен ли он продолжать изучение книги или вместо этого развивать их отношения? В действительности — ни то ни другое, т.к. каждое в отдельности вело бы его к патовой ситуации, к становлению книжным червем или к застреванию надолго в материнско-сыновних отношениях. Соответственно, маскулинная сила ветра, перелистывающего страницы, подразумевает, что внутреннее знание мертво по сравнению с динамической силой духа, и он должен теперь стать человеком в своих собственных правах. Только некоторая сверхъестественная сила, вероятно, может вдохнуть новую жизнь в эти старые страницы или заместить их мудростью, происходящей из естественного источника. Но дух в этой форме слишком примитивен, чтобы быть просветляющим, и главным образом внушает страх, как при некотором присутствии нечистой силы, которая может разрушить его, книгу или их дружбу.

Довольно много людей встречают дух только в форме некоторого вызывающего озноб видения, парапсихологического опыта, обычно стимулированного отношениями с человеком, имеющим бессознательный медиумический талант. Но этот талант не всегда бессознателен; иногда он культивируется теми, кто действительно способен стать медиумом и целителем. Возможности таких спиритических явлений представляют только отдаленный психологический интерес, потому что они проявляются слишком неожиданно и у слишком непредсказуемых типов людей. Каждый раз, когда они демонстрируются одним из моих пациентов, я должен еще раз удостовериться, что такой человек действительно является медиумом, а не неизлечимым истериком. Часто истерия сопровождает истинный талант, и все, что мы видим — это человек, чьи трансы, видения или голоса видимо являются попытками достичь власти или привлечь внимание. И, несомненно, игры за власть могут представлять особую опасность, как показал И.М. Левис [33]. Но нам следует быть внимательными, чтобы не недооценить таланты таких людей к пророчеству и поэтическому пониманию происхождения истинного религиозного переживания. Когда эти таланты могут быть приняты, терапия помогает развитию религиозной позиции как совершенно законной формы культурной идентичности. Такие люди учатся, и мы можем учиться у них искусству самодисциплины, которая проходит, как Данте познал на опыте, между противоположностями инфляции и истощения.

Молодой человек, сновидением которого я занимался, не был медиумическим типом вообще. Он был, как показал сон, обречен на развитие в максимальной степени философской позиции. Но чтобы это реализовалось, он должен был вначале приобрести религиозный духовный опыт, который оживляет любую истинную философию. Соответственно, он

последовал за философскими интересами своим собственным путем, с новым энтузиазмом вникая в их содержание с помощью подходящего личного анализа. Оглядываясь на прошлое гораздо позже, он чувствовал, что тот сон был внутриспсихическим событием, которое инициировало его впервые в осознание того, каково это — иметь религиозную позицию. Вдохнув новую жизнь в его интеллектуальные интересы, сон также принес новое ощущение жизни через посредничество женщины.

В сновидении этого мужчины образ Бога представлен воздухом. Но первичная природа образа Бога может быть представлена и в других формах типа огня, воды, земли. Мы рассматриваем эти элементарные формы типа воздуха не сами по себе, а в движении (как ветер). Если покопаться в любой современной работе по истории религий, можно найти бесчисленные ссылки на божественную природу четырех элементов, и во всех случаях движение — постоянная черта их проявления. Святой дух также может быть огненным или водяным. Христос был крещен водой на Иордане, но также и Святым Духом как огнем. Ритуал крещения был инициирующим опытом обновления, направленным на очищение человечества от первородного греха, и включал проживание состояния смирения, необходимого для пробуждения духовного осознания. Огонь, с другой стороны, представляет силу духа в движении вперед, т.е. способность действовать со всем своим миссионерским пылом. Как Жан Даниелу напоминает нам:

Именно с Пентекоста началась миссия церкви. Когда ученики собрались в Иерусалиме, неожиданно "прогремел звук с небес, как будто стремительный могучий ветер ворвался в дом, в котором они сидели". И появились расколотые языки пламени, и опустились на голову каждого из них [34].

Иллюстрация из Rabula Codex A.D. 586 является самым ранним сохранившимся представлением Пентекоста [35]. Дева Мария стоит в центре с шестью апостолами по обе стороны. Над ней опускается голубь Святого Духа, и над каждой головой "расколотые языки пламени", упомянутые автором Деяний. Столь близкие к источникам христианской духовности огонь и ветер обозначали бессознательную активность, которая и до наших дней охватывает церковь. Если она повторяется, то как мы узнаем тогда, что она не будет порождать то же реформаторское усердие для изменения существующей церкви, как было в первом веке? В отличие от этого символизма Дева выражает дух ненасилия, компенсирующий пафос Иоанна в обращении в веру [36], и ее мирная натура поощряет дух смирения, а не агрессии. В отличие от обычной византийской дифференциации этих элементов, выраженных антропоморфно, мы не должны забывать, что первоначальный дух Бога был действительно воздухом, или водой, или огнем, как если бы они произошли из одного источника.

В христианском мистицизме все стремится вверх. Так, молитвы верующего относятся наверх "на крыльях голубя" [37]. Этот образ происходит из Псалмов 57:4: "Кто даст мне крылья, как у голубя, чтобы я полетел и обрел покой?" С другой стороны, тот же голубь опускается с Пентекостальным огнем, чтобы вдохновлять религиозное действие здесь, в этом мире. Тем не менее, по их месту происхождения в архетипическом духе, они являются одним и тем же.

Едва ли стоит напомнить, что в этих элементарных христианских формах Духа явно отсутствует элемент, называемый древними землей. Земля — с растениями или без них — появляется обычно в современных снах точно так, как она проявлялась в алхимии в принципе коагуляции (coagulatio) или трансформации материи. Этот элемент был пропущен в христианстве так же, как и в иудаизме, потому что в те времена думали, что все "земное" чуждо небесному духу.

Считалось, что эта форма духа найдет выход через свою собственную активность, свой собственный процесс брожения и роста, как в "свете природы" Парацельса. Какими бы просветленными или возвышенными ни были наши религии, современные люди страдают от

глубокого чувства отчуждения от земли, от которой наши предшественники прослеживали свое происхождение и которой они приписывали свое главное таинство, помещая землю космогонически в самый центр их вселенной.

Один мужчина однажды пришел ко мне с вопросом, что я Думаю о смысле впечатляющего сна, который у него был после смерти его отца. Смерть отца имеет для мужчины огромную важность с психологической точки зрения, и обычно так и воспринимается большинством мужчин. В свете их сновидений это, по-видимому, тесно связано с их религиозным развитием. Мужчина, отец которого умер прежде, чем сын был внутренне готов к этому событию, мог бы переживать критический период сомнений в себе, поскольку ему выпало взвалить на плечи психологическую ответственность за свою жизнь и за семью до того, как он стал полностью готов к этому. Если, напротив, он был готов к этому событию, то он может ощутить радость наступающей новой эры, предназначенной осуществить его собственную зрелую культурную задачу.

Мужчина, принесший мне сон, был зрелым в этом смысле, т.к. он длительное время жил, освободившись от влияния отца, и был внутренне готов к его смерти — немного слишком свободен, потому что он думал, что мог бы питать больше любви и уважения к отцу, особенно в юношеские годы. Вместо этого он смотрел на отцов других мужчин, участь у них, как вести себя. Было трудно понять, почему так случилось, ведь его собственный отец сделал довольно успешную карьеру шахтного инженера, и пользовался любовью и уважением коллег и друзей.

Но сын чувствовал, что упущено что-то, что он мог описать только как недостаток некоторой формы культурного сознания. Он сказал: "Мой отец в действительности вообще не знал культурную жизнь. Всякий раз, когда мы ходили в театр, или на концерты, или в музеи, или в церковь, он не имел своего собственного мнения и, вероятно, никакого реального опыта в этом плане. В конце у него не было религиозных интересов, необходимо проявляющихся в пожилом возрасте, хотя моя мать была естественным образом религиозной женщиной со значительными интеллектуальными способностями. Он иногда беспокоился по поводу своей физической слабости и в пожилом возрасте позволял, чтобы ему читали практики христианской науки, но никогда не выражал никакого намерения признать ее как удовлетворяющую его религию. Этически он был безупречен, и о его моральности соседи отзывались в сентиментах о христианской любви. Но я удивляюсь, почему он никогда не выражал собственных религиозных чувств."

На таком фоне этот мужчина рассказал мне сон:

Мой отец не присутствует во сне, но все происходит в одной из тех пещер, которые он исследовал много раз в поисках драгоценных металлов. Пещера напоминает мне один покинутый туннель близ Вирджинии, куда однажды отец меня взял. В те времена он рассказывал мне увлекательные истории о Comstock Lode и мужчинах, которые раскапывали его, многих он знал в молодости.

Идя по туннельной пещере, я набрел на нечто огромное, погруженное в серо-желтую землю, в которой это нечто пролежало несчетное количество лет. Это было яйцо динозавра. Я был очень удивлен, и вместо того, чтобы думать о нем как об ископаемом, я размышлял, не содержит ли он все еще живой эмбрион, который может вырасти, пробуждая животное вырваться из скорлупы несмотря на то, что яйцо пролежало здесь много веков.

Этот сон произвел на него сильное впечатление, потому что яйцо динозавра давало ему чувство, что оно относилось к нереализованному потенциалу его отца в достижении некоторого типа культурного сознания, особенно религиозного типа. Но он удивлялся,

почему оно приняло столь нелепую, гротескную форму.

Дальнейшее обсуждение семьи этого человека открыло некоторые интересные факты, которые привели меня к заключению, что его отец никогда не развивал в себе самой никакой культурную установку, особенно религиозную позицию, потому что его собственный отец и другие члены семьи с обеих сторон были слишком заняты физическим трудом, необходимым для обустройства пионерских общин на Диком Западе. Культурные проблемы не касались их и были отданы тем женщинам, которые имели возможность занимать себя подобными вещами. Жизнь этих мужчин с реальными, практическими и политическими проблемами была погружена в сумерки и текла размеренно год за годом. Они любили соревнования и выходили на них с азартом. Технологический прогресс был единственным, что их реально интересовало; и многочисленные увлекательные возможности, даваемые его развитием, практически целиком заполняли их время. Только простые радости и огорчения семейной жизни представляли собой ту культурную жизнь, в которой они нуждались.

Мне кажется, что сон рассказывал сыну часть истории, которую он не знал: что мужчины поколения его отца заплатили дорогой ценой за неучастие в культурной жизни своих семей. Они пренебрегли основным религиозным принципом второго рождения, позволяющим расцвести и духовной и биологической жизни. Когда такая важная культурная задача игнорируется, она не просто остается ждать, пока будет продолжена ее разработка. Она регрессирует, принимая архаические формы. В этом сне присутствует даже нечеловеческая форма вроде эмбриона ископаемого создания, принадлежащего доисторическим временам. Нечто настолько древнее и связанное с землей, насколько это было необходимо, чтобы символ показал, как далеко этот мужчина мог бы копать, чтобы открыть тот религиозный принцип, который остался нерожденным в его непосредственной наследственной линии. Мог ли этот образ вновь родиться к жизни, несмотря на отсутствие правильных условий для зарождения, или его следует признать мертвым навсегда?

Я предложил эти альтернативные интерпретации мужчине, и он долго над ними размышлял, прежде чем ответил. Он сказал, что впоследствии у него было печальное чувство по поводу этого яйца. Ему неприятно признать правду, что его отец и, возможно, он сам, как его сын, должен пройти через жизнь без некоторого витального опыта второго рождения или обновления. С другой стороны, он чувствовал, что пережил подлинные психологические изменения, и что он может продолжить свое развитие в том же ключе сейчас, когда его отец умер. То, что его удивило, но теперь внушало надежду, — это намек на форму обновления, совершенно не духовную в общепринятом смысле. Он нашел ее в земле, в той самой земле, посмотреть которую отец брал его с собой, когда все еще был полон гордости за свою мирскую (т.е. земную) карьеру. Только взглянув по-другому на технологический паттерн, он смог увидеть теперь, что в нем было позитивного, что он не должен искать духовного инсайта или руководства только вне этого паттерна, но должен допустить возможность его возникновения "снизу", из неожиданно древнего источника жизни. Так неумышленно отец мог оказать ему особую помощь. Этот инсайт помог исправить односторонность его собственной интеллектуальной позиции, с ее предвзятым подходом, что духовное переживание должно посылаться с небес, а то, что приходит "снизу", — не более чем обычная глина.

Этот образ сна напомнил ему необходимость включения земного измерения религиозных чувств, которые могут в смысле религиозной философии Тейяра де Шардена примирить находки современной науки с традиционными религиозными верованиями. Почему Святой Дух не может быть имманентным научным утверждениям, принятым трудами Галилея, Ньютона, Дарвина, Эйнштейна, точно так же как и древним космогониям, которые также были созданы лучшими умам своего времени? [38]

Действительно, существуют явные причины считать, что мы вступаем в период, когда христианство должно приземлить себя снова через некоторую ревизию теологии в соответствии с биологическими и физическими принципами. Но мы не должны заглаживать (из-за одних только научных свидетельств) реальный конфликт в людях, чья религиозная ориентация все еще связана с доктриной, что душа пленена в жизни, в теле, и тоскует по возвращению в свой небесный дом! Христианство все еще бессознательно, если не сознательно, основывается на идее грехопадения человека, и его главная функция ~ учить людей, как подняться снова, как трансцендировать смертное состояние. Эта традиция содержит врожденную надежду многих людей на чудесную возможность достижения некоторого типа бессмертия, и она усилилась в истории христианства сильным влиянием неоплатонизма, происходящего из ранней орфической традиции, которая привнесла в христианство доктрину тела как тюрьмы [39].

За всей традицией стоит сильная опорная структура монотеизма, которая в ранних племенных сообществах могла строиться из первоначального духа шаманизма. Там, где такая традиция проявляется в более высоких культурах, мы обнаруживаем, что об этом обновлении размышляют, как о достижении окончательного состояния духовной безмятежности внутри себя или во внешнем мире. В основной христианской традиции мы обнаруживаем борьбу за реализацию конечной цели, определяемой как Страшный Суд. Буддизм постулирует трансцендентное духовное состояние, которое, как считают, состоит в освобождении от всего, временного или конечного, ради достижения свободы от всех воображаемых человеческих потребностей. Христианская же религия утверждает реальность этого мира как основы обучения бытию в последующем, и она внушает жизненные эгоистические амбиции достижения блаженного состояния. Она заявляет: "Я знаю, что мое искупление наступит и... в моем теле я встречу Бога". (Бытие 19:25).

Обе эти традиции, хотя они и разные, напоминают один шаманский экстаз: буддисты воплощают шаманский "волшебный полет", а христиане отказываются признавать существование реального барьера между жизнью и смертью. Для каждой из них принятие некоторого типа духовного мира является имплицитным, но они обе смешаны с поиском сущностной природы Будды или достижения подобия Христу. Византийские мистики, как и буддийские йоги, стремились к совершенному освобождению, но первая традиция, как мы видим, апеллировала к гораздо более тонкой форме, "волшебному полету" на "крыльях голубя". Поэтому дальнейшая разработка этого образа Даниелом становится исторически значимой:

Т.о. 'платоновская тема крыльев и евангельская тема голубя сводятся вместе в "крыльях голубя" из Псалмов... Связь между "крыльями души" и голубем над Иорданом отсылает нас к гностицизму. Ипполит, описывая систему Василида, утверждал: "Этот (второй) уподобляет крылья тем крыльям, которыми Платон, учитель Аристотеля, снабжает душу в "Федре", а Василия называет то же не крыльями, а Святым Духом [40].

Великолепная часть греко-еврейского синкретизма, которую этот пассаж раскрывает, не признавалась догмами христианства и была подавлена как ересь ранними отцами церкви. Как отмечает Левис, экстатические аспекты главной религии были морализированы, потеряв таким образом свой мистический религиозный характер [41]. Так шаман стал священником, а священник незаметно стал политическим распорядителем совести или даже социальным диктатором.⁵

Эта цепочка событий иллюстрируется политическими разногласиями в христианстве, начавшимися с Прокламации Лютера и продолжавшимися до конца XVII века. Затем на короткое время снова произошло оживление архетипа трансценденции в XVIII веке, когда средневековая социальная структура была близка к разрушению. Оно заключалось в оживлении интереса к Платону и неоплатонизму, которое окрасило поэзию и литературу

последовавшего за французской революцией романтического периода. Суммируя характеристики всей этой традиции, мы можем выделить эстетическую тенденцию, предпочитающую дух материи и совершенствующую условия этой земной жизни только для того, чтобы душа после смерти могла покинуть тело и вознестись к небу с минимальными усилиями и задержками. Крылья в традиции являлись средствами, которые мы обретаем в этой жизни через самоограничение, терпение, страдание, самопожертвование и личную преданность высшим вещам, признаваемым созданными по воле Бога. Этот подход упускает любое соприкосновение с ориентированной на землю религией второго рождения, которая, в силу компенсации, появляется в сознании современных людей с новой силой.

Здесь прочитывается ненаписанное автором "но шаман снова стал шаманом в психотерапевте и психоаналитике". Культурный образ не может исчезнуть, но может лишь трансформироваться и видоизменяться. Часто, чтобы высветить истинную природу феномена, полезно отправиться в глубь истории и раскапывать, подобно археологу, культурные образы в их самой архаической форме, потому что именно в такой форме они действуют из бессознательного.

Таким образом, круг религиозных верований делает полный оборот, как он всегда делал и, вероятно, всегда будет делать. Только человеческое бытие через принятие и посредничество своей парадоксальной природы временно может объединить их индивидуальным способом в свете духовного откровения свыше или, в определенный момент, в свете природы "снизу". Т.о. религия, несмотря на ее происхождение в экклезиастическом ритуале или в практике магии, может стать средством индивидуального развития, усиливая не религию как догму, но истинную религиозную позицию в гармонии с психологической индивидуацией.

Эстетическая позиция

В отличие от социальной и религиозной позиций, эстетическая установка не предполагает какое-либо чувство долга, и в сфере человеческих взаимоотношений она обращается с человеческими качествами и атрибутами, не пытаясь дать им оценку или заслужить одобрение. Эти наблюдения имеют характер историй в стиле "просто так", без реальной морали. Эстетическая позиция независима от философской и религиозной позиций, как это заявлено в "Оде греческой урне" Китса: "'Красота — это истина, истинная красота' — вот так. Вы знаете это, и это все, что вам нужно знать." [42] Предшествующие строчки сообщают нам, что секрет этой "красоты" в ее безвременности, создающей живое ощущение бессмертия.

Эстетическая позиция Шиллера, как ее описал Юнг, также выделяла единство красоты и истины [43]. Художественное творение красивого объекта или переживания тех, кто его созерцает, зависят от типа апперцепции, которую можно рассматривать как обманчивую, если у человека не развита эстетическая установка, соответствующая его культурной ценности. Можно упомянуть в качестве примера оду Китса. Греческая урна является объектом, который мы не видим и никогда не увидим так, как ее видел Ките, но мы воспринимаем ее как реальную, принимая посвященную ей поэму как произведение искусства.

Реакция читателя на эту поэму, также как и восприятие Китсом объекта его вдохновения, подтверждает тот специфический тип истины "просто так", которому не нужны аргументы для оправдания своего существования.

Следует подчеркнуть, что эта установка является не только наиболее надежной формой

культурной ориентации для поэтов, художников или их специфической публики, но и для многих обычных людей. Однако, любой человек на зрелой стадии развития может столкнуться со специфической проблемой нашей эпохи, отвергнувшей традиционные нормы, прославившие в прошлом эстетическую установку и вошедшие составной частью в культурную жизнь. В христианские средние века и в эпоху Возрождения художники были членами конгрегации верующих, разделяя в большей или меньшей степени общую судьбу, выраженную в христианской архитектуре, иконографии или музыке. Серия фильмов Кеннета Кларка и его книга "Цивилизация" изящно демонстрируют разнообразие форм искусства и их социальное соответствие эстетическим установкам в христианской истории. Романтизм и, позже, Викторианская эпоха с ее утилитарной этикой так эффективно одержали верх над предшествующими эстетическими традициями, что любой человек с сильно выраженной эстетической установкой стремился отвергнуть узкие рамки культа, известного как "искусство ради искусства". В течение того же века несколько смелых провидцев заявили о праве эстетической позиции снова войти в главное русло культурной жизни: особенно ярко — Шопенгауэр и Ницше. Томас Манн пишет:

Ницше унаследовал от Шопенгауэра позицию, что "жизнь, как одиночное представление, наблюдают ли ее в чистом виде или воспроизведенной в искусстве, является большим спектаклем" — т.е. установку, что жизнь может быть подтверждена только как эстетическое явление [45].

С позиции современной психологии мы можем увидеть, что эстетизм Ницше содержал зерна саморазрушения точно так же, как и движение "искусство ради искусства". Он оказался в изоляции, и по мере того, как его последователи хотели избежать социальной реальности своего времени, они все больше оказывались в изоляции друг от друга. Поэтому в начале XX века психоанализ совершенно логично представил эстетизм в качестве формы замещенного аутоэротизма. Даже Юнг, хотя и с гораздо более ценной психологической точки зрения, принял гипотезу Липпс-Уоррингера [46], что эстетизм является формой самообнажения, выставления себя напоказ. Его использование термина эстетическое, часто имеет уничижительный смысл, предполагающий, что все творчество основывается на некотором типе психической диссоциации.

С тех пор времена изменились, и мы знаем, что эстетическая восприимчивость как таковая не является хорошей или плохой, здоровой или больной. Она может быть достоинством или недостатком, ужасным препятствием или блестящим преимуществом для ее носителя. И никто не считает больше, что искусство или эстетическая позиция могут быть определены только как манерность или вычурность. В своих лучших сторонах она открывает своим последователям не только искусство, но также и творческое изобилие в выражении жизнеутверждающих чувств, как у художников, или архитекторов, или музыкантов в те великие периоды, когда эстетическая ценность была еще вполне признанной частью культуры. Но выражение судьбы в эстетической позиции недостаточно. Так что позвольте снова углубиться в этот аспект. Мы попытаемся продемонстрировать правильное место для нее в спектре культуры.

В предыдущей работе я попытался показать, что художник лучше всего познает себя через эстетическую позицию, и именно поэтому их стремление реализовать в творчестве идет не только из бессознательного, как заявляют многие практики глубинной психологии, но также в результате сознательного волеизъявления и выбора [47]. Художественная работа — не только спонтанный продукт бессознательного. Это видно даже в работах, где присутствие некоторого архетипического содержания является чем-то само собой разумеющимся. Каждый художник чувствует, что его работа успешна при союзе вдохновения с профессиональными навыками. Например, мы давно знаем, что личные воспоминания и размышления не станут частью искусства литературы, пока писатели не смогут перевести их в форму внеличностной истории со всем, что подразумевается под художественным выбором

вспоминаемых вещей. Если бы Пруст в "Воспоминаниях о прошлом" просто перечислил фактические события своего детства, они сложились бы в картину сильной привязанности к матери и нарциссизма. Его прекрасная работа преодолевает невротические блоки, идущие из сравнительно раннего периода жизни. Вместо демонстрации размышлений хронического астматика, он вырывается из своей закупоренной комнаты к чистому золоту искусства.

Даже если автор оставляет в стороне свою собственную личную историю жизни, сознательный выбор все еще имеет место. При погружении в глубинное бессознательное, как делал Джойс в "Пробуждении Финнегана", мы могли бы допустить, что автор отвергает нормальное культурное сознание ради хаоса необузданных эмоциональных сил. Но это не так. Джойс балансирует свое осознание глубинного бессознательного сознательной целью, которую он уже ясно заявил в "Портрете художника". Его автобиографический герой Стефан Дедал (имя, комбинирующее христианского святого Св. Стефана с легендарным греческим мастером и изобретателем Дедалом) является прежде всего молодым человеком, идентифицирующимся с религиозной установкой до тех пор, пока, пробуждаясь к ощущению себя как художника, он не пришел к эстетической установке как культурному компасу в своем жизненном путешествии.

Вместо того чтобы вести его к самообнажению, отчуждению от жизни и эскапизму, эта новая установка избавила его от зависимости от родителей. В своем дневнике Стефан заявляет о своем сознательном решении стать литератором и мастером в этом занятии:

Приветствую тебя, о Жизнь! Я иду к реальности опыта и кую в кузнице своей души несотворенную совесть своей расы... Старый Отец, древний Создатель, будь со мной отныне и навсегда в этом добром начинании [48]

Джойс выбрал дорогу, которая, хотя и кажется лабиринтом, сегодня может быть уверенно признана как имеющая точное направление, определенный ориентир. Его творческая судьба, как ясно продемонстрировали Джозеф Кемпбелл и Черри Робинзон, была подобна судьбе других революционных писателей его поколения, таких, как Т.С. Элиот и Томас Манн. Первейшей задачей этого поколения было разрушить декадентские художественные формы культуры среднего класса XIX века, причем выставляя бессознательные ^подавленные" элементы личности, так хорошо известные нам из психоаналитической теории, которые Юнг называл личным бессознательным. Эти писатели показали, что этот аспект бессознательного был подавлен как многими правилами приличия среднего класса, так и просто некоторыми личными проблемами. Джойс пересекает эти границы в "Улиссе", и эстетическая позиция, выраженная в "Портрете художника", меняется, становясь менее лично обусловленной, и, в конце концов, смещается на более глубокие слои культуры в "Пробуждении Финнегана". Это приводит к ирландской кельтской истории, воплощенной в древней героической фигуре Финна Мак Кула, и предполагает паттерн смерти и перерождения (здесь каламбур: "Финнеган" — Finn Again (англ. "снова Финн")), возникающий из архетипа внеличностного культурно-исторического уровня. И мы понимаем, что сам Джойс, художник (Стефан Дедал), целиком занят выковыванием "несотворенной совести" своей расы.

Не уходя в мир литературной критики, где так много различных противоречивых точек зрения, я думаю, что эти примеры, хотя и довольно краткие, ясно показывают одну вещь: что эстетическая позиция, приспособленная к данной традиции данного периода времени, является универсально переживаемой всеми, кто восприимчив к этому аспекту культурного паттерна. Хотя это можно различным образом доказывать, по-разному выражать и, конечно, также различным образом воспринимать, эстетическая задача любого отдельного художника в любое определенное время, видимо, в большей степени зависит от его сознательной воли, а не от вдохновения. Его истинное призвание, как было у Джойса, заявляет о себе заранее. Хотя цель может и не быть достигнута, стремление к ней является имплицитным от начала

до конца.

Эстетическая установка того периода, соответствуя работам Джойса, Элиота или Манна, имеет особое отношение к предшествующему периоду. Новое искусство нашего века пытается разрушить не только унаследованные социальные и религиозные позиции XIX века, но и эстетизм как таковой. В движении "искусство ради искусства" оно сохраняет свои связи с другими культурными позициями и осознанно пытается поддерживать автономию. Отречение от этой установки привело бы к тому, что эстетическая позиция, соответствующая нашему собственному времени, не была бы ни автономной, ни связанной с другими аспектами культуры и, следовательно, не смогла бы получить новую жизнь. В живописном искусстве картины Пауля Клее с их изображением странных символических форм и картины Кандинского являются примерами этой перемены. Они подготовили почву для последующих направлений в искусстве сюрреализма и "не-объективной" школы.

Наблюдая людей, которые с воодушевлением отзывались о книге и серии фильмов "Цивилизация" (многие из них были моими пациентами), я заметил, что они имеют сильно развитую эстетическую установку. Поэтому они естественно реагировали на выражение Кларком своей собственной эстетической позиции, позволившей ему продемонстрировать значительные изменения в культурной жизни Запада: в живописи, архитектуре, музыке в периоды, пришедшие на смену средневековью. Реакция этих людей была положительной не потому, что Кларк демонстрировал работы по искусству, большинство которых они уже хорошо знали, но потому, что он показал бесчисленными тонкими способами, как эстетическое выражение каждого периода можно использовать для более ясного объяснения природы социальных, религиозных и философских изменений. В этом фильме мы обнаруживаем живой пример таких современных людей, которые больше не хотят смотреть на искусство в музеях, изолированно от других аспектов культуры, но которые стремятся соотносить его со своей культурой, как искусство и делало в прошлом до того, как упадка викторианского вкуса не поднял социальную и научную позиции всеми остальными.

Я также заметил, что серия фильмов господина Кларка раздражала тех историков искусства, которые намеревались сохранить поле их исследований отдельным и чистым, и тех людей, социальная, философская или религиозная установки которых обнаруживали в сильнейшей степени недовольство. Этическая составляющая социальной установки, логика философской позиции и трансцендентная природа религиозной позиции, очевидно, были не удовлетворены чувственной иррациональностью эстетической позиции. Тем не менее, часто эти другие позиции только хотели сохранить себя от окаменения.

В "И Цзин" есть интересный пример эстетической позиции. Гексаграмма 22 "Пи" переводится как "грация":

Эта гексаграмма показывает огонь, разрушающий секретные глубины земли, вырывающийся вверх, освещающий и делающий красивыми горы и небесные высоты. Грация, красота формы, обязательна в любом союзе, если он должен быть хорошо организован и благоприятен, а не хаотичен и вреден [50].

Нам говорится, что таков мир искусства, "несущий успокоение чистого созерцания", хотя рано или поздно вся красота формы проявится только как "краткий миг экзальтации": "...По этой причине Конфуций был однажды очень огорчен, когда, консультируясь у оракула, он получил гексаграмму "грация" [51]. Юнг в его комментарии на "И Цзин" заметил, что эта реакция Конфуция "напоминает совет, данный Сократу его демонию: "Ты должен создавать больше музыки", из-за которого Сократ начал играть на флейте" [52]. Если, как я думаю, Конфуция можно считать человеком с доминирующей социальной установкой к культуре, а Сократ, очевидно, был выдающимся представителем философской позиции, то мы можем понять их тенденцию пренебрегать эстетической позицией и необходимость получить

напоминание о важности ее наличия, в случае Конфуция — неприятное.

Этот пассаж в "И цзин" демонстрирует очень важное качество любой характерной реакции на чистую красоту — ее мимолетность, которую Шелли уподобил "блекнущему угольку" [53]. Вероятно, это поможет объяснить присущее ей чувство ненадежности по сравнению с другими формами культурного опыта, особенно с религиозным опытом, обращенным к тому, что существует вечно за фасадом видимой вселенной, даже если сейчас мы видим только "как через тусклое стекло". По сравнению с этим или с определенностью социального порядка эстетическая установка может показаться своенравной. Но хотя это и может оказаться справедливым для того, что Джозеф Кемпбелл называл моментом "эстетического ареста" [54], эстетическая позиция в том смысле, в котором я говорю о ней сейчас, сделана из более прочной материи. В моем обсуждении четырех позиций я еще отмечу ее сходство (в главе 5) с преданностью науке, которая, как мы знаем, является одним из самых основных аспектов любой культуры в задаче сохранения высокого уровня внимательного наблюдения явлений природы, ускоряющего осознание человеком его места в мире. Естественные науки особенно зависят от этого типа наблюдения, посредством которого чистое эстетическое переживание стабилизируется в установку, способную производить свежие открытия.

В практике юнгианского анализа многие анализируемые оказываются людьми с высоко развитым эстетическим чувством, которое может заметно выделять их, но может и способствовать их изолированности. Пример последнего хорошо описала Марион Вудман в книге "Привязанность к совершенству". Они приходят на анализ, ища среди прочего избавления от изолированности, хотя часто думают, что пришли получить психологическую санкцию на сохранение их эстетической установки. Поэтому они в начале становятся даже более защищенными от распознавания своей изолированности, чем раньше.

Я стал осознавать, что эта тенденция может давать сильную форму начального сопротивления в анализе. Молодая преподавательница английского языка в университете пришла ко мне на анализ и вынуждена была преодолевать свое первое сомнение в том, что может мне доверять, потому что она почувствовала, что знает о литературе больше, чем я. Эта поэтесса сказала мне, что не смогла бы пойти на анализ даже к Юнгу, во многом потому, что Юнг не понимал тонкостей английского языка. Одной пациентке приснилось, что она может видеть лица только через оконное стекло, которое было в форме носа корабля. Снаружи она могла видеть воду бухты и острова вдалеке, но этот корабельный нос двигался в никуда. Во многих таких случаях я замечал замораживание чувств, ощущения жизни. Здесь присутствовало чувство изолированности, происходящее от стороннего наблюдения за жизнью вместо переживания ее витальной силы. Такие пациенты были в высокой степени сознательными и способными объективно смотреть на свою жизнь и взаимоотношения, но у них было ощущение, что ничего нового с ними не происходит. Они хотели переживаний, которые могли бы их изменить, но всякий раз, когда такая возможность возникала, они так организовывали ситуацию, чтобы еще раз эстетизировать свои эмоции. Такие люди подобны актерам в пьесе или художникам, рисующим картину, и поэтому они на самом деле страдают от жизни такой, какова она есть, будучи за стеклянной стеной.

Преодолевая это первоначальное сопротивление, интересно наблюдать, как они адаптируются к дальнейшему лечению, и что происходит с их эстетизмом. Можно было бы предположить, что если успешно разбить стеклянную стену их изоляции, они станут счастливы, воспринимая новый гуманизм или природу, что они смогут освободить свои истинные инстинктивные энергии для жизни. Вместо этого они просто поворачивают свое эстетическое восприятие в новым объектам: если к человеку, то они устанавливают перенос, который имеет много черт старого, подобного стене эстетизма; и если к природе, то они создают равноценный эстетизирующий перенос к ней. Конечно, теперь они могут подойти к жизни значительно ближе, чем прежде, потому что любой перенос сразу мобилизует

желание единения с объектом, так что ожидания появления новых вещей усиливаются. Но это все еще может быть удалением от реальности. Если перенос обрушивается на человека, его видят настолько совершенным, как произведение искусства, и даже если он проявляет слабость, она видится скорее как украшающая целостную картину. Если перенос обрушивается на природу, здесь тоже может возникнуть образ некоторого типа совершенства. Природа в романтическую эпоху виделась величественной. То, что в предыдущие века презиралось как пугающее, грязное, несуразное, могущее доставлять удовольствие только при соответствующей культивации в аккуратно расположенных садах или парках, стало внезапно красивым и облагораживающим зрелищем.

Конечно, эти романтики не всегда могли сохранить Аполлони-ческое спокойствие, но мечтали броситься в руки природы. Вместо созерцания горного вида они штурмуют пороги бурных течений. В этом случае, говорит Юнг, цитируя Ницше: "человек более не художник, он стал произведением искусства". [55] Это позволяет опасным, даже неприятным сторонам природы быть принятыми как часть целостного эстетического переживания; здесь Аполлони-ческое уступает место своей противоположности — дионисийскому. Аполлони-ческий принцип состоит в созерцательном отстранении, тогда как дионисийский принцип вызывает желание проживать, протанцовывать или активно проявлять единение с объектом, будь это человек, или животное, или растение, или камень. В этом случае работа с глиной или лепка скульптуры может стать мощным средством. Для людей, не имевших достаточного диапазона эстетического выражения или признания, изменение на противоположный по отношению к обычному режим функционирования может стать очень оживляющим и, следовательно, терапевтическим. Интровертированный эстетизм изобразительного или литературного типа тогда может уступить место противоположному; преувеличенная тенденция проживать каждый импульс может направляться в тонкое слушание музыки или пристрастие к естественным наукам. Эти альтернативные паттерны могут взаимодействовать всеми мыслимыми способами.

С определенной точки зрения противоположности, по-видимому, можно примирить посредством самой эстетической позиции. Юнг прокомментировал это, критикуя точку зрения Ницше относительно греческой традиции:

Ницше, как и Шиллер, имел тенденцию наделять искусство опосредующей или спасительной ролью. Проблема, остающаяся в эстетике: безобразное также является "красивым", даже отвратительное и злое сияет соблазнительно в обманчивых чарах эстетической красоты. Художественная натура у обоих, Шиллера и Ницше, заявляет о своей спасительной важности и о специфической способности для творчества и выражения [56].

Юнг считал, что "в борьбе между Аполлоном и Дионисом проблема их абсолютного примирения никогда не была для греков только эстетической, но в сущности религиозной" [57]. Позже Юнг показал, как в поэзии и искусстве обычно создается символ, имеющий функцию объединения противоположностей. Так что он, видимо, вновь смягчается, все же принимая эстетическое как решение этой проблемы. "Мы не можем позволить себе быть индифферентными к поэту, — пишет Юнг, — т.к. в их принципиальных работах и в самых глубоких вдохновениях они творят из глубин коллективного бессознательного, так что "имеют обучающее влияние на свое собственное и на последующие поколения" [58]. Но чем глубже процесс создания символа, тем больше опасность загрязнения его другими символами, особенно архаической природы. Поэтому, говорил Юнг, "неверно понятое, хотя и глубоко важное, содержание обычно имеет нечто болезненное вокруг себя" [59].

В этом пункте необходима психологическая интерпретация. Мы видели, как объединяющий символ может возникнуть из социальной позиции (Антропос в его социальном аспекте), и как символы могут создаваться в религиозной позиции, но мы не должны ограничивать наш взгляд на символ только одним культурным выражением. Таким образом, даже Юнг впадал в

культурный предрассудок, когда имел в виду, что символы, в основном, только религиозные. В момент, когда символ возникает из коллективного бессознательного, я думаю, он может принять любую из четырех определенных мною культурных форм.

Эстетическая позиция, в отличие от других, ценит символы как таковые и не огорчается из-за их противоречивости и амбивалентных качеств. Соответственно, я обнаружил, что некоторое эстетическое признание абсолютно важно в опосредовании определенных конфликтов. В анализе мы можем попытаться проработать их, предлагая свободные ассоциации, относящиеся к воображению конфликта — стимульная процедура в старом фрейдистском смысле, где вы ожидаете получить первые вещи, неожиданно возникающие в уме клиента в отношении сна или фантазии, или даже произвольных эмоциональных реакций. Но процесс остается, скорее, на поверхностном уровне, пока не будет вызван некоторый другой тип ассоциативной активности. Здесь нужна наша функция апперцепции или способ сочетания двух или более несочетаемых вещей в одно целое без беспокойства со стороны рационального ума. Это подобно юмору, когда неподходящие элементы смешиваются удивительным, но совершенно приемлемым способом.

Я вспоминаю пациентку, для которой было особенно важным сущностное психологическое знание подхода к искусству в сочетании с созданием спонтанных художественных форм. Сперва процитирую предыдущую работу [60]:

Эта женщина уже переживала процесс индивидуации, когда начала свой анализ двумя годами раньше. В то время она уже имела сильную, хорошо развитую эстетическую установку и даже занималась немного оригинальной творческой работой в рисовании и садоводстве. Но ее позиция была перфекционистской и отрезала ее от определенных аспектов жизни, иллюстрируя то, что Юнг вначале называл "искусством ради искусства", ведущим к абстрагированию и самообнажению. Но принесенный ею материал не показывал, что ей следует отказаться от эстетической установки. В курсе анализа, однако, ситуация значительно изменилась. Тенденция эстетизировать жизнь сменилась на способность обретать смысл жизни в любой эстетической структуре, создаваемой ей, что сделало возможным очень активный период, в котором она пережила много боли, учась интерпретировать свои собственные сны. Эти ее занятия оказались довольно успешными, хотя женщина и нуждалась в моих комментариях и поправках по мере своего продвижения.

Следующее сновидение выражает эти перемены:

Я делаю нечто вроде каллиграфических рисунков на свитке или на глиняной табличке. Вначале она очень маленькая, но когда я помещаю ее в воду, она увеличивается до полного размера. Все искусство заключается в знании, как долго следует выдерживать ее в воде. Нужна большая ловкость. Затем я помещаю свитки или таблички на солнце сушиться. Я не знаю, откуда эти вещи пришли, придумала ли я это сама или только развила этот метод, но это считают моей работой в искусстве. Я хочу взять их с собой домой, но не могу сделать это одна, без помощи дружески расположенного ко мне мужчины, который несет мой портфель и покупает мне автобусный билет.

Ее объяснения сновидения продолжаются:

Является ли этот мужчина фигурой анимуса? Я рада, что он не идет вслед за мной в дом. Я получила от него то, что хотела: он поднял тяжелый груз и купил мне билет до следующей остановки и сопровождал меня в пути. Каллиграфия представляет содержание моих снов, которые нужно расшифровать. Сперва они изготавливаются в миниатюре, потом, после вымачивания в воде, они увеличиваются и сушатся на солнце. Это занятие становится целиком творческой работой, искусством по написанию посланий красивым почерком.

Интерпретируя этот сон, я описал работу по искусству как содержание сна, "вымачивание в воде" до тех пор, пока свиток не увеличится, как амплификацию, и высушивание на солнце

— как период перевода в специфическое внутреннее значение, доступное сознанию. Так что смысл сна виделся совершенно ясным, и я чувствовал себя в праве спросить пациентку, позволит ли она использовать его для моей статьи об отношениях художника с бессознательным, на что она легко согласилась.

Как часто бывает, дальнейшие реакции и другие сновидения показали некоторое сомнение в ценности этой интерпретации. Прочитав мою статью, она сказала, что была смущена тем, как я использовал ее сон, потому что чувствует, что это неправда, что она сама разработала эти свитки. Она чувствовала вину, что приняла за реальное свои догадки — обычная ошибка людей с высоко развитой интуитивной функцией. Они больше интересуются "реальностью возможного" [61], чем реальностью как таковой. Я как юнгианский аналитик легко впадаю в это заблуждение, принимая перспективную точку зрения, так как моей высшей функцией является интуиция. Поэтому мы оба недооценили функцию ощущения, которую необходимо было увязать с этим сном, и действительно применить наши интуиции к реальной жизни этой женщины.

Решение пришло после ее ассоциирования имени Ника Граула-носа с фигурой-анимусом из ее сна.

Я не позаботилась в то время о том, чтобы проследить имя — Ник Грауланос. Это был известный азартный игрок 30-х годов. Так что помогающий мужчина, которого я проассоциировала с дружественным творческим анимусом, также является и опасным трикстером. Это относится и к моему хитрому поверхностному использованию эстетической позиции. Я проиграла всю мою жизнь с моей естественной способностью к эстетическому... Я не прошла дальше к поиску более глубоких значений в бессознательном, истинного послания, заключенного в свитках.

В любом случае я была обречена на прекращение моего интереса к искусству, пока он вдруг опять не нахлынет незванный: я намеренно ослепляла себя оранжировкой цветов или садовой эстетикой. Я больше не смотрела на картины через баланс, цвет или композицию. Я отказывалась оценивать себя подобным образом.

Затем, однажды, я небрежно, как ребенок, написала чернилами на листке, не уделяя внимания выученным в прошлом каллиграфическим техникам. Теперь я вижу, что искала тогда способ замещения своих сомнений в эстетической установке, отсылая их подальше ждать подлинного "слабого царапанья" глубоко внутри, объявляющего о ее возвращении в должное время.

В результате всего этого процесса интроверсии она предположила совершенно неожиданную точку зрения и представила ее в скульптуре. Хотя ее работа имела характер подлинного произведения искусства, она в первую очередь делалась для нее самой, и я даже не пытаюсь описать ее здесь, опасаясь вызвать критику ее художественных заслуг. В любом случае, скульптура не появилась, пока в ней не произошла новая фаза в самораскрытии, включающая не только одну, но и другие культурные позиции. Это трансформировало эстетическую позицию в сторону осознания того, что лежит на другой стороне всех культурных ценностей как таковых или, скорее, того, что возвращает к матрице, из которой все культурные ценности первоначально возникли.

В этих скромных произведениях искусства, созданных в курсе юнгианского анализа наподобие тех, что мне тогда принесла пациентка, мы можем найти подтверждение аутентичности той точки зрения, что их эстетическая установка достигает величайших моментов осуществления. Но эти психологически мотивированные любительские художники придерживались бы сами того взгляда, что в момент их величайшего инсайта они

вышли за искусство и вступили в новую фазу жизни.

Здесь может остаться сомнение в возможности отделения искусства от религии, т.к. в их первоначальных проявлениях они часто кажутся идентичными: религиозный культовый объект поклонения, икона, также является произведением искусства. Однако, будучи справедливым для архаического уровня, это может быть неверно для современной культуры, какой мы ее знаем. Гете в одном из характерных для него великих предвидений утверждал, что в культуре существует разница между искусством и религией, и он косвенно показал, почему архетипический образ является единственным реальным критерием для обоих:

Религия... находится в таком же отношении к искусству, как и любой другой жизненный материал. Не через веру и желание веры должно постигаться произведение искусства. Наоборот, требуется человеческая сила и способность совершенно другого характера. Искусство должно адресоваться к тем органам, посредством которых мы его постигаем, иначе оно потеряет свой эффект. Религиозный материал может быть хорошей темой искусства, но только до тех пор, пока он выражает общечеловеческие интересы. Дева и Младенец с этой точки зрения — лучшая тема, которая может быть использована сотни раз, и всегда ее вид снова доставляет удовольствие [62].

Архетипический образ из примера Гете — подходящий выбор с точки зрения современной глубинной психологии, т.к. этот образ пробуждает память состояний бытия в единстве с матерью, первейший источник всей жизни, который, в свою очередь, предполагает и первоначальное проявление индивидуальности из глубин сновидного воображения. Божественный Ребенок воплощает мифологему этого возникновения самости, где бы мы ее ни обнаруживали, и делает это убедительно просто, потому что все мы склонны возвращаться в памяти к первоначальному состоянию, из которого возникла наша сознательная идентичность. Художественное представление этого образа делает его доступным сознанию из-за его собственной самостоятельной ценности. Поэтому кажется необходимой некоторая степень художественного творчества вместе с нашей способностью реагировать на нее, и поэтому простое повторение разных форм образа не удовлетворяет нас. Например, полотна Ренессанса с Мадонной и Младенцем не вызывают более такой же реакции, как современная скульптура Генри Мура, выражающая архетипический образ в духе времени — времени, которое требует, чтобы образ Божественной Мадонны снова смогли увидеть в ее хтоническом аспекте древней Матери-Земли, существовавшей в искусстве до того, как было возвеличено небесное.

В действительности христианская версия Матери и Божественного Ребенка всегда имела тенденцию оставлять за небесным связанные с землей религиозные чувства. Например, Византийские иконы Мадонны с Младенцем Христом, оказавшие влияние на Джотто, являются монолитными земными матерями; или собор с черной Девой, особенно почитаемой святой из-за ее появления для простых людей, крестьян, чья религия не претерпела сильных изменений с приходом христианства, и которые продолжали поклоняться духу старой Матери-Земли, действительно бывшей просто землей, прежде чем она стала персонифицированной.

Ни одна из позиций не похожа на другую. Тем не менее, все они подчиняются одному закону развития. Возникая из архетипической матрицы, они затем включаются в культурный комплекс или паттерн, который помогает определить культурные различия между ними.

Философская позиция.

Встречая философскую позицию у пациентов или у друзей, я удивляюсь их скрупулезности в поисках правды. Такие люди — не формальные или сознательные философы, а

"естественные" — средние люди, которые приобрели определенный взгляд на жизнь, поддерживающий их и дающий точку опоры в понимании того, что есть Бог, мужчина и женщина, каково их собственное место во вселенной.

Юнг описал такой подход как свою собственную философскую позицию во вступительных замечаниях к "Ответу на работу". Подчеркивая субъективную сторону своей потребности прийти к такому пониманию, он говорит:

Исследование средневековой натурфилософии имеет огромную важность для психологии, оно заставило меня искать ответ на вопрос: "Каков образ Бога для древних философов?" Или скорее: "Как следует понимать символы, сопровождающие их образ Бога?" Все они отмечены complex'io oppositorum /63].

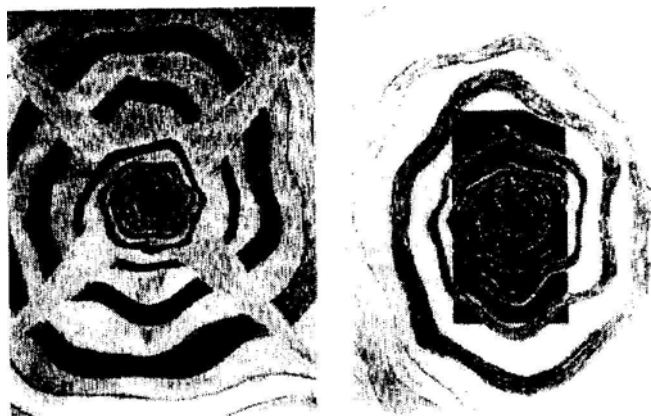
В этой работе, так же как и во многих других, Юнг показывает, что следует обращаться к основному религиозному предположению, что Бог существует априори (в этом случае, Бог Ветхого Завета). Как однажды заметил великий еврейский ученый Гершом Шолем в частной беседе, Юнг начинает эту работу в преувеличенно сатирическом тоне, достойном Вольтера. Но в силу своей приверженности натурфилософии он уважает традицию тех, кто не сомневался, что Бога и религию следует принимать за основу всякого исследования. Как было показано, не существует отдельной философской концепции, выдвинутой досократическими философами, которая не происходила бы из предшествующих мифов и ритуалов древнегреческой религии [64]. Тем не менее, натурфилософия — это не религия, хотя она и выставляет веру в религиозных символах, отстаивая высшую необходимость их постижения. Однако, натурфилософское понимание может вести к подавлению важного чувства доверия к жизни или гуманистической этики. Точно так же, как эстетическая чувственность может вести к самообнажению и манерности, неконтролируемое философствование может быть чисто рациональным поиском смысла жизни, ведущим к состоянию напыщенной изолированности.

Я вижу примеры пациентов, чей изначальный подход к анализу лежит в их порыве освежить свои взгляды на жизнь в целом и произвести впечатление на аналитика, с которым они могут обсуждать свои идеи бесконечно. Склонность к философствованию, следовательно, так же, как и при эстетической тенденции на ее ранних стадиях, может стать формой сопротивления, приводя к успокоенности в личных проблемах, от которых эти люди страдают и которые в первую очередь приводят их на анализ. Они настолько разумны и рассудительны, что можно не почувствовать разногласий между ними и терапевтом, так как мы тоже научены быть рассудительными и, насколько возможно, разумными. Кажется, их конфликты находят примирение в самом опыте философствования, и бывает трудно распознать, насколько они закрыты к психологическим изменениям. Но их сопротивление может и не быть таким сильным, как кажется. Большинство анализируемых достаточно готовы его оставить, чтобы погрузиться в свои собственные глубины.

Однако иногда мы встречаем действительно сильное сопротивление, и тогда, пока они не готовы соприкоснуться теснее со своими личными психологическими потребностями, необходимо признать, что их идеи имеют внутренний смысл, который нельзя отрицать. Никто не может получить ощутимые свидетельства без значительного психического шока. Соответственно, таким людям, обычно с доминирующей функцией мышления, нужно позволить обдумать этот терапевтический вызов их философской позиции, прежде чем начать исследовать психику более глубоко.

В действительности, в некоторых случаях эта предварительная дискуссия в философском духе может быть не лишена глубины. Для людей интеллектуально подкованных она может стать способом понимания психических явлений в терминах психологии. И это справедливо не только для мужчин с доминирующей мыслительной функцией. Интеллектуальные,

любопытные мужчины и женщины, которые ко всему подходят с вопросами, требующими ответа, вопросами о смысле жизни и человеческого поведения, не будучи удовлетворены тем, что говорят им ритуалы и мифы о человеке, преследуют свои собственные скрытые мотивы. Они часто нуждаются в понимании личностных различий. И здесь мы обнаруживаем, что юнговская классификация типов и функций личности является одной из самых убедительных. Юнг сам вывел свою первоначальную теорию экстравертированных и интровертированных типов из исследований в философии, описывая их как образцы реализма и номинализма [65]. Мы также видим, как часто философия бытия отражает идею Юнга о функции ощущения, тогда как философия "становления" предполагает более сильную функцию интуиции.



Двухцветные рисунки автора (слева: голубая спираль, красный центр; справа: красная спираль, голубой центр)

Хотя Юнг довольно полно описал две философские противоположности, представленные как реализм и номинализм, он отмечал, что они останутся, в сущности, догматическими, пока не смогут примириться друг с другом; они сделают это, только став философией в истинном смысле. Два типа суждений требуют третьего, которое не получится, пока не найдется некоторый примиряющий, объединяющий их символ.

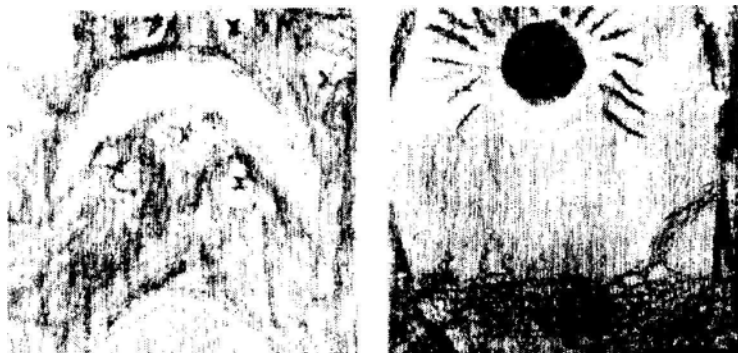
Если мы в свете этого добавления снова поставим вопрос о ценности философской позиции, то у нас получится некоторая реальная психологическая теория. Она еще не исследована глубоко. Важный вклад в ее подтверждение должен быть внесен через исследование функции воображения в психике. Такая активность часто проявляется в рисунках, письме или других художественных формах людьми, проходящими анализ. Это происходит спонтанно и часто удивляет индивидуума, создавшего эти образы, когда он узнает от терапевта, что они имеют философское значение. Таков был мой собственный опыт в ранний период моего анализа у Юнга. Я нарисовал две картинку цветными карандашами, одну — голубым, другую — красным. Обе имели одинаковый спиральный характер, спирали на фоне, в одном случае — желтая звезда, в другом — квадратное голубое поле. Голубая спираль разворачивалась из красного центра, красная спираль — из голубого. Когда я показал эти рисунки Юнгу, он удивил меня словами: "Да, философия — это тоже путь". Я понял, что философия, о которой он сказал, была тем аспектом даосской философии, которая символизируется знаком тай-чи, с динамическим взаимодействием Ян и Инь.

Трудно описать функцию воображения без переоценивания или недооценивания ее важности. Эти образы могут оказаться яркими и впечатляющими или спокойными и абстрактными. С людьми, практикующими воображение, могут происходить парапсихологические и синхронические переживания, но т.к., используя этот метод, они должны сохранять свою собственную личную идентичность как участника-наблюдателя, они даже более чем надежно защищены от галлюцинаторных внедрений. Другими словами, они

должны непрерывно гуманизировать или соотноситься лично с визионерскими переживаниями. В этом и лежит терапевтическое значение данного метода. Только после окончания переживания может быть понят его философский смысл. Непосредственная психическая ситуация раскрывается и может быть исследована позже в более глубоких или высоких аспектах смысла, тогда первоначальное утверждение повторит себя на более продвинутом плане.



f



Активность воображения лежит в основе того, что Юнг назвал методом активного воображения. Он часто обсуждается в применении к арт-терапии, пример которой я привел при обсуждении эстетической позиции. Но образцы, подходящие для иллюстрирования философской позиции, имеют характер, отличный от образцов, связанных с религией или искусством. Существуют две основные темы, повторяющиеся в этом контексте: миф творения и миф божественного числа [66]. В первом случае я часто наблюдал, что люди вновь идентифицируют эту мифологию с чувством воссоздания мира, их мира. Это возвращение к источнику жизни, к самой примитивной концепции божественного руководства, первичному образу самости, в котором отец-Небо и мать-Земля лежат в вечном объятии. Это первоначальное единство должно нарушиться появлением культурного героя, который отделяется от родителей, порождая таким образом дуальности из единства. Хороший пример — это малазийский миф творения, в котором фигуру героя воплощает Тане [67]. Он помещает свою голову и плечи против матери-Земли, а ноги — против отца-Неба, толкая и толкая их, пока они не разойдутся, и мать Земля не окажется снизу, а отец-Небо — сверху. После этого вся природа смогла пробудиться к жизни, а вместе с ней и все человечество смогло расти и процветать.

Выполненные моей пациенткой четыре картинки одной серии иллюстрируют этот тип космогонического мифа, напоминающего о первоначальном единстве неба и земли. Оно символически было изображено как солнце, лежащее на земле в огромном сосуде. На следующем рисунке женщина показала отделение неба от земли и создание жизни на земле между ними. За этим последовала картинка луны и звезд, которая определяет дальнейшее разделение противоположностей — дня и ночи. На четвертой картинке было скопление всех

этих элементов, представляющее конечный баланс двух пар противоположностей, земли и неба, солнца и луны с человеческой семьей в центре, на которую влияют соединение солнца и луны сверху и которую поддерживает зеленая земля снизу.

Как бы в ответ на заявленную проблему этой женщины — расщепление между духом и природой из-за ее религиозного образования — ее фантазии создают первичное соединение полярностей и последующее за их разделением воссоединение. Ранее отвергнутый принцип входит в религиозную позицию этой женщины — земной религии с ее сезонным циклом рождения-смерти-возрождения. Далее она производит космогонический символ целостности, в котором противоположности, мужчина и женщина, дух и природа интегрируются в благополучном иллюстративном проекте. Эта скромная версия архетипической темы откликается, хотя она и не знала об этом, на великие космогонии древних времен.

История творения имеет что-то вроде внутреннего ритма, иногда подчиняющегося линейному, а иногда — циклическому закону. Линейный аспект предполагает важный числовой символизм четырех картинок, включающий происхождение в первоначальном единстве, разделение на два, и далее — скрытое трансцендентное третье, за которым следует четвертое, завершающее полное соединение полярностей. Можно легко ошибиться и не заметить роль числового символизма в этих сериях, но он стал центральной темой в других сериях воображаемых картинок (они показаны на этих двух страницах), нарисованных мужчиной с проблемой, подобной расщеплению между духом и природой у той женщины. В его случае это выражалось также в расщеплении между мышлением и чувствами как психологическими функциями личности. Философская природа его серии стала ясна из того факта, что ее принцип состоит в числовом символизме без ссылок на какую-либо мифологию. Здесь миф творения был заключен в паре натуральных чисел, т.к. они одни выразили миф смысла его жизни. Можно сказать, что его фантазия иллюстрирует то, что фон Франц говорила нам о физике Гейзенберге, который считал, что только в математических терминах физики будущего смогут замечать элементарные частицы материи — только как "представления целых серий симметрических характеристик" [68]. Заметив, что такая закрытая математическая схема сегодня снова далека от реализации, фон Франц отмечает следующий очень важный факт:

Мы обнаруживаем, что вся структура математики самой по себе со всеми уравнениями, используемым физиками при исследовании материи, основывается на иррациональных "просто так" данных, т.е. на сериях натуральных целых чисел... и не может быть произведена из чего-либо вне ее самой. Так что мы опять сталкиваемся с древним образом Бога, Бога пифагорейцев! [69]

Числовой символизм имеет свое рациональное значение в том факте, что можно проявить активность воображения в расположении чисел так, чтобы пробудить важнейшие реакции в ответ на специфическую индивидуальную проблему. Можно обнаружить, как было у моего пациента, символизм, иллюстрирующий утверждение фон Франц, что архетипы могут проявить себя в упорядоченной последовательности, где "числовые серии образуют, если это происходит, самое простое выражение" [70].

Здесь, я думаю, возникает сильное интеллектуальное возражение против идеи, что числовые последовательности представляют самое простое выражение архетипических мотивов. Если они являются "просто так", натуральными целыми и не могут быть редуцированы до чего-то еще, то кто собирается сделать этот символизм понятным и доступным сознанию? Не должны ли мы прекратить думать о значениях и просто положиться на музыку или танец, чтобы пережить архетипы как "упорядоченную последовательность"? Ответ на этот вопрос является интегральной частью моей теории о том, что только философская установка может создать ощущение такого символизма. Проявление архетипа здесь требует логоса и не может быть объяснено содержанием эстетической, религиозной или социальной установок.

Тем людям, чья первичная культурная позиция является одной из этих других, особенно если она социальная, философская позиция должна казаться неподходящей, если даже не обскурантистской. Я уверен, что такова должна быть реакция многих людей на работу фон Франц, и я имел личный опыт такого рода, когда представлял материал этих пациентов на лекции для людей, предположительно интересующихся прежде всего философией. Это удивило меня в особенности потому, что я думал, что мои ранее упомянутые пациенты, и мужчина и женщина, были лично мотивированы найти значение числового символизма, чтобы получить помощь в очень человеческих обстоятельствах их психической дисгармонии. Но из-за того, что я не сделал это в виде драматических паттернов поведения, мое представление, возможно, было воспринято ими как неясное. Я собирался показать, как логос может проявиться из архетипа в человеке с достаточно развитой философской установкой, чтобы затем подготовить его к психологическому пониманию.

Ни один из моих пациентов не сомневался в терапевтическом эффекте их воображения, и они оба достаточно продвинулись в психологической эволюции к пониманию того, как легко им было пытаться жить в философском понимании их проблемы и сопротивляться переводу ее в некоторые реальные изменения психологической природы. Эта женщина особенно жаловалась на то, как часто в прошлом она видела сны или фантазировала цветные мифологемы, но это не приводило к необходимым изменениям в ее жизни. В этот период и она и мужчина находились в кризисе второй половины жизни, когда решающее абсолютно необходимое изменение должно быть найдено только в перемене философской установки.

Истинная история того, как философская позиция в этом "натуральном" смысле переводится в психологические термины будет раскрыта позже в моем обсуждении психологической позиции. Но введение я хочу представить уже здесь.

Рисунки моего пациента были или чистыми целыми числами, или простыми цветными формами, их представляющими. Здесь нет прямой ссылки на миф творения, хотя завершение этой серии пятым рисунком типа мандалы показывает, что цикл творения существовал по мере (или в результате) его эволюционного восхождения по числам как в рисунке 3. Т.о. он показал два альтернативных рисунка: один — эволюционное восхождение через материальный мир к состоянию трансцендентной автономии, другой — условие нахождения в спирально-центрированной самодостаточной мандале. Мы уже видели что-то из подобного символизм в разделе религиозной позиции, но здесь я хочу сопроводить это дающей амплификацией.

Ф.М. Корнфорд говорил нам о двух принципиальных паттернах греческой философии: об "эволюционном" и "сотворенном" ("креацианистском"):

В одном говорится, что мир родился и вырос как живое создание; в другом он спроектирован и изобретен как произведение искусства... Эта эволюционная традиция достигла вершины в атолизме Демокрита в конце пятого века... Альтернативный паттерн, предпочитаемый Платоном по моральным и религиозным причинам, был "креацианистским". Мир подобен вещи — не рожден, а создан, он содержит свидетельство разумного и познаваемого замысла... Ни он, ни Аристотель не верили, что космос имел начало и когда-нибудь придет к концу [71].

Если бы анализируемый размышлял чисто философски, то он выбрал бы тот или другой из этих космогонических паттернов и был бы готов отстаивать его против возможных атак со стороны убежденных сторонников обратного. Психологически он не должен делать такой выбор, этот мужчина может принять их оба как часть общей серии, и, несомненно, он должен поступить именно так.

Это описанное выше проиллюстрированное продвижение анализируемого закончилось, как я говорил, пятой стадией, представленной на рисунке. От фон Франц мы узнали, что числовые

последовательности могут быть найдены в ритмических конфигурациях числа четы-", ре. Движение между ними, представлено ли оно архетипически как линейное или как циркулярное, всегда возвращается или идет вперед к числу один. В сериях нашего мужчины первоначальное единство, следовательно, стало пятеркой в циркулярной модели. Этот процесс описан в алхимической аксиоме Марии Предсказательницы: "Одно становится двумя, два — тремя, три — единицей, которая есть четвертое" [72]. Представленный графически как на двух последних рисунках моего пациента, когда четвертка становится центрированной, он показывает, что здесь должен быть пятый элемент в центре четырех сторон квадрата или квадратируемого круга. Он известен в алхимии как квинтэссенция (или сущность числа четыре) и в то же время число "один" в новом контексте.

Фон Франц говорит о пятерке как о "первоначально единице, ставшей проявленной; ее прогрессивный упорядочивающий эффект на иерархию чисел также узнается в числе 50" [73].

Единица, ставшая проявленной, показывается эффектно на картине Леонардо да Винчи, где изображен обнаженный человек с руками, простертыми к границам круга, где пять является числом конечностей (руки, ноги и голова), а четыре — это окружность, комбинированная с квадратом.

Пятерка, как центрированная четверка, по фон Францу, "находится в центре четвертичных структур мандалы в китайской философии чисел, явленной нам в моделях Хо-ту и Мо-ту". Каждая из них представляет движение десяти чисел вокруг центрального числа, которое может быть пятеркой или десяткой. Поэтому число пять выражает элемент земли, несущий и центрирующий все вещи в основе существования... Это принцип расширения фемининного кун, которое вводит дух в материальные и пространственные проявления [74].

В прогрессии чисел от единицы к пятерке Юнг описывает психологический процесс, присущий каждому этапу. Фон Франц обобщает его так:

На уровне единицы человек еще наивно участвует в окружающих его событиях в состоянии неразличаемой бессознательности (как мой пациент в начале лечения), принимая вещи такими, какие они есть. На уровне двойки, напротив, дуалистический образ Бог-и-мир вызывает усиление напряжений, сомнений и критического отношения к Богу, жизни, природе и себе. При тройке стимулируется инсайт, повышение сознательности и открытие вновь единства на ; высшем уровне, в мире гнозиса (знания). Но конечная цель не достигается, тройственному мышлению не хватает дальнейшего измерения; оно одностороннее, интеллектуальное и поощряет абсолютистские нетерпимые заключения... Такова причина, по которой в числовом символизме три часто связано со временем [75].

В отличие от тройки, число четыре является безвременным представлением первоначальной целостности, которую нужно достичь в курсе зрелого развития сознания. Юнга иногда называли философом числа четыре. Но если прочесть его работы в этом духе, можно совершить ошибку, думая что он предлагает нам двигаться к цели, которая настолько безвременная и вечная, что никогда не может быть достигнута [76]. Как замечает фон Франц, он очень часто писал в своих работах о том, что серьезные психологические проблемы конструируются между числами три и четыре, т.к. они связаны с болезненными инсайтами:

Удивительно ретроградным способом число четыре возвращает нас к *unis mundus* (единству мира). Вследствие шага от тройки к четверке, наши психические процессы больше не вращаются вокруг интеллектуальной теории, а принимают участие в творческом поиске: "реализации в акте становления" [77].

Однако Юнг не использовал числа для формулировки цели индивидуации, потому что тогда процесс оставался бы на слишком интуитивном уровне. Если все является вечным

состоянием становления, то оно просто возвращается к себе снова и снова, и никаких реальных изменений не происходит. Философия в психологическом смысле должна вызывать реальные изменения в реальной жизни человека. Поэтому он осознавал необходимость, следуя древним философам, постулировать это качество числа четыре, которое содержит единицу, но продвигает ее на новый уровень понимания как число пять. Пятерка вызывает чувство психологического единства, в котором осознание самости как четверки делается специфическим и индивидуальным посредством центрирующей силы квинтэссенции.

Числовой символизм, рассмотренный мною выше, использовался для амплификации воображения пациентов, проявившегося в их рисунках. Я не хочу создать впечатление, что любой человек в процессе терапевтического анализа должен рисовать образы своего воображения. Речь или сам процесс мышления может для многих пациентов целиком выражать значение того, что подразумевается под философской установкой.

Как и при моем описании других культурных позиций, я пытался сохранять свое восприятие близким к архетипическому источнику философской позиции. Это требует принесения в жертву многого, что могло бы высветить диапазон философских установок, который следовало бы описать в более крупном исследовании по эпистемиологии. Причина для подобной жертвы более подходит в качестве темы второй части книги, где я продолжу обсуждение психологической позиции.

Обсуждение культурных позиций.

Человеку, понявшему и принявшему мое описание четырех позиций к желающему поддержать мой тезис, что психологическая позиция также может найти свое место среди них, не потребуется дальнейшего обсуждения. Однако, я помню о тех трудностях, которые были у некоторых людей, когда они пытались принять эти постулаты, когда я впервые представил их в 1962 [78]. Они спросили: "Какие еще культурные формы были предложены другими исследователями культуры? Почему я выбрал эти четыре позиции, и почему именно четыре? Почему я не включил научную позицию? Как соотносятся эти четыре позиции с функциями личности по Юнгу? Какое историческое происхождение я приписываю этим культурным позициям?" Я собираюсь ответить на эти вопросы кратко в порядке их перечисления. Я нахожу ценной поддержку у моих друзей и коллег, которым понравилось мое представление позиций и которые не хотели бы заинтеллектуализировать его. Аналогичные размышления были в отдельных работах, попавших в мои руки в подходящее время и вдохновивших меня. Лучшей из них была книга Ирвина Эдмана "Четыре пути философии", в которой было четыре главы: "Логическая стезя", "Социальный критицизм", "Мистическое озарение" и "Познание природы". Я обнаружил здесь много общего с моими культурными позициями. А именно, логическая стезя соответствует философской позиции, социальная критика — социальной, мистическое озарение — религиозной, и познание природы — эстетической позиции.

Я обнаружил похожие взгляды на культуру у французских антропологов, особенно у Клода Леви-Стросса в его изящно написанном эссе "Достижения антропологии". Французские антропологи избавляют антропологию от Дюркгеймовской редукции "всей культуры к одному единственному социальному фактору" [79] так же, как Юнг избавлял психоанализ от подобной редуктивной интерпретации культуры, основанной на фрейдовской сексуальной теории неврозов. Леви-Стросс описывает эту новую попытку реабилитировать дифференцированную картину культуры:

Теперь этот анализ в глубине позволил Моссу, не противореча Дюркгейму... вновь навести мосты между его темой и другими науками о человеке, которые временами дерзко разрушались; с историей, особенно с этнографией, а также с биологией и психологией... Слишком часто после Дюркгейма, в большей степени именно среди тех, кто верил, что освободился от его доктринальных тисков, социология выглядела как продукт спешного набега, сделанного за счет истории, психологии, лингвистики, экономики, юриспруденции и этнографии. Став добычей этого грабежа, социология превратилась в добавку к своим собственным темам: какая бы проблема ни становилась позволительной для нее, можно было гарантировать сфабриковывание "социологического" решения... Социальные факты не редуцируются до разбросанных фрагментов. Они описываются людьми, и субъективное сознание является такой же формой их реальности, как и объективные характеристики [80].

Социальная позиция была замечательно охарактеризована в утверждении Мосса о том, что важно в обществе: это движение всего, жизненный аспект, мимолетное мгновение, в котором общество живет, или в котором люди живут через их чувства, через осознание себя в своей ситуации наедине с другими [81].

Противодействуя твердой, прагматичной настойчивости социологов, любая попытка сковать этот "жизненный аспект" социальной реальности, как пишет Леви-Стросс, будет оставаться сильно иллюзорной: мы никогда не будем знать, составлен ли другой член общества, которым мы никогда не станем, из элементов социального существования в синтезе, который может точно соответствовать тому, что мы разработали [82].

Как показывает Леви-Стросс, мы можем использовать другие культурные позиции, чтобы сформировать символические мосты, необходимые для общения, и один из них — это эстетическая позиция. Это привело антропологов к созданию науки семиологии, которая в смысле, в котором его использовал Фердинанд де Соссюр, включает язык, миф, "оральные и жестовые знаки, составляющие ритуалы, правила брака, системы родства и определенные принципы и условия экономического обмена" [83]. Все это зависит от эстетического восприятия, и при исследовании данных паттернов поведения антрополог сам, с одной стороны, приобретает эстетическую дистанцию от изучаемой культуры, а с другой стороны, особый тип эмпатии к ней. В первом случае полевой исследователь видит первобытное общество, которое он начал изучать, как символ чего-то предопределенного его собственным западным образованием. И он будет видеть этот образ как часть универсального паттерна, не интересуясь его происхождением, но отстаивая таинственное соответствие с другими паттернами в других местах, независимо от расхождения в обычаях или эволюционных изменениях.

В отличие от этого типа эстетического восприятия с его отдалением от объектов или изучаемых людей, мы обнаруживаем тех полевых исследователей, которые погружаются так тщательно в мифологию и ритуал малых сообществ, что отождествляются с ними психически. Это может приводить некоторых энтузиастов к гротескным формам эстетического подражания. Иногда, однако, это приводит антропологов к подлинному опыту инициации в общество, которое они начали изучать. Пример тому — отчет Карлоса Кастенеды о его шаманском ученичестве "Учение дона Хуана: путь знания индейцев Яки" и его блестящая юнгианская интерпретация Дональдом Уильямсом [84]. Причина этого опыта состоит в проективной идентификации, которая при правильных обстоятельствах создает условия для получения субъективных инсайтов, которые могут соответствовать объективным фактам. Это позволило Леви-Строссу сказать:

Наша наука достигла в своем развитии того дня, когда западный человек начинает видеть, что никогда бы не познал себя, если бы был единственной расой или народом на поверхности земли [85].

Затем, резко оставляя эстетическую позицию, он добавляет, что "это должно способствовать распространению гуманизма во всем человечестве". [86] Гуманизм, как я начинаю его понимать с психологической точки зрения, происходит от особого налета религиозной и социальной установок. Т.к. христианство потеряло свою иерархическую структуру и стало широко социализировано с времен позднего Возрождения в Европе, религия стала в той же мере антро-поцентричной как и теоцентричной.

Леви-Стросс говорит о той исключительной эмоции, переживаемой антропологом, когда он вступает в дом, в котором традиция, хранимая в течение четырех столетий, возвращается к царствованию Франциска Первого... Как много узлов связывает его с той эпохой, когда новый мир открывался Европе через этнографические исследования! [87]

Следовательно, он сожалеет, что антропологии потребовалось столько времени, чтобы стать признанной. Это также произошло из-за тяжелого наследия колониализма, помешавшего признанию аутентичности первобытных сообществ. Только с приходом новой эры, к которой мы все принадлежим, родилась настоящая антропология. Ее важная черта, как правильно замечает Леви-Стросс, состоит в "философском характере":

Как писал Мерло-Понти, всякий раз, когда социолог (но он имеет в виду именно антрополога) возвращается к существующим источникам своих познаний, действующих в нем в качестве средств понимания самых отдаленных культурных формаций, он сразу впадает в философствование... И несомненно, поле исследований, с которых начинается любая деятельность антрополога, является матерью и кормилицей сомнений, философской установкой как таковой. "Антропологические сомнения" состоят не столько в понимании того, что ты ничего не знаешь, как в решительном заявлении той единственной мысли, которую вы знаете, и, несомненно, вашей собственной ограниченности... Я думаю, что именно из-за этого сугубо философского метода антропология выделилась из социологии [88].

Т.о. мы видим, что Леви-Стросс выделяет в антропологии серию культурных установок, которые хорошо соответствуют моим клиническим наблюдениям, что эти четыре позиции являются основными в культуре вообще: социальная, религиозная, эстетическая и философская.

Иногда кажется, что если рассматривать отдельно, то эти четыре позиции соответствуют четырем психологическим функциям по Юнгу. В "Психологических типах" он говорит о двух типах интуиции у интровертов: склонности к эстетической или же к философской позиции [89]. В другом случае Юнг, по-видимому, считает эстетизм продуктом двух функций "восприятия", интуиции и ощущения, тогда как философская и социальная позиции становятся идентичными двум "рациональным" функциям: мышлению и чувствованию [90].

Однако в своих последних работах Юнг отрицает любую идентичность между культурными отношениями и психологическими функциями. Из его работ становится ясным, что интеллектуальное понимание не является исключительным качеством функции мышления. Функции чувствования, интуиции и ощущения могут давать подход к искусству и, до некоторой степени, определять стиль, в котором художник рисует или пишет, или лепит. Но истинное произведение искусства, как и успешный результат научного эксперимента, базируются на своем собственном основании независимо от личной психологии его автора или исполнителя.

Как бы хорошо мы ни развили четыре функции или ни научились их различать в других людях, они не объясняют существование религиозных, эстетических, философских и социальных ценностей. Поэтому существуют значительные различия между людьми одного типа личности или функции, если они по-разному ориентированы в культуре. Это предполагает, что предпосылки психологической зрелости лежат в достижении культурной зрелости не меньше, чем в развитии личности в контексте индивидуальной жизненной

ситуации.* Но там, где функции личности и культурная установка встречаются, они образуют очень интересные комбинации жизненных стилей, что иллюстрирует книга Джона Эванса "Вкус и темперамент" [91]. Я также отмечу важность точки зрения доктора Мейклджона на образование как на средство обеспечения такого "списка культурных

* Очевидно, культурная зрелость предполагает не только осознанное и дифференцированное отношение личности к явлениям культуры, но и способность к активной позиции, к самовыражению в ней. Более традиционный в психоанализе клинический подход интересуется лишь бессознательными травмами, накопленными в культурном контейнере индивидуума, и отрицает проспективный подход, рассматривающий развитие личности во взаимодействии со всем культурным полем групп" (выше, с.26), который приводил бы функции личности в соответствие с разнообразием культурных позиций.

Не следует путать культурные позиции с профессиональными интересами. Иногда думают, что под культурой я имею в виду институционализированные культурные формы или роли, которые люди играют в их выражении. Таким образом, социальную позицию относят к социальным реформаторам или социальным работникам, эстетическую позицию — только к художнику, философскую обнаруживают в профессоре философии, а религиозную считают подходящим образом представленной только у преданных членов церкви, у священников или теологов. Я использую термин "позиция", "установка" в смысле, который не следует приравнять к выбору профессии. Любая из четырех позиций переживается человеком независимо от профессии и личности. Один пример кажется мне особенно подходящим. В период, когда я впервые начал различать культурные позиции, мне удалось побеседовать с религиозным историком Фредериком Спигер-бергом. Он сказал, что священники, будучи не всегда только религиозными людьми, тянутся к эстетическим, философским или социальным интересам. Они могут стараться достичь равного развития всех позиций. Но я думаю, что это бывает очень редко и не всегда желательно. Самые подвижные в культурном смысле люди, которых я знаю, признают себя несовершенными и, при всех ограничениях во времени, бесконечно учатся и рекомбинируют новые установки всю свою жизнь. (*Arts longa, vita brevis*. Искусство вечно, жизнь преходяща).

Выбирая и оживляя эти четыре установки, я хорошо осознаю, что моя работа дает простор для тех, кто склонен подвергать мои взгляды строгой научной критике. Можно предположить, например, как уже упоминалось, что я должен был включить в свой список научную позицию. Я надеюсь, что мое предыдущее рассмотрение демонстрирует, почему я этого не стал делать, и что, придерживаясь четвертичной классификации, я не старался подыграть аналогичной психологической установке "четырёх функций". Поэтому я повторяю: "Насколько я знаю, функции личности, по определению, — психологические константы, тогда как культура находится в постоянном процессе изменения и трансформации". Более того, я считаю, что научная позиция не является первичной, но представляет собой гибрид двух других позиций, философской и эстетической, с которыми она все больше смешивается. Два великих первооткрывателя науки, Аристотель и Декарт, выражали философскую установку и хотели свести к минимуму человеческую субъективность в наблюдении человека, природы и Бога. Подобный тип объективности стал возможным и с помощью эстетической позиции, позволяющей отдельным людям отстраняться от жизни и от себя, наблюдая природу и человека со значительного расстояния. Начиная с этой эстетической позиции, они, подобно Леонардо да Винчи, делают замечательные открытия научных истин.

Однако, я осознаю, что существует нечто уникальное в любой развивающейся научной позиции. Эта уникальность не является ни философской, ни эстетической. И именно ощущение уникальности, которое мы также находим в психологической позиции, оживляет эвристический метод настоящего исследования. Может быть, этот метод откроет не только существование психологической позиции, но также и той научной позиции, частью которой она является. Но, конечно, из-за ее недавнего появления в истории, мы не можем заявлять,

что наука или психология имеют ту же эпистемиологическую аутентичность, которую мы можем наблюдать в четырех основных культурных позициях по мере того, как они возникли и развились в истории до современных форм. Существует несколько свидетельств их первоначального единства в первобытных сообществах, которые не претерпели технологического развития. Хотя абсолютно чистой культуры не существует, можно реконструировать многие родовые песнопения или танцы из еще использующихся церемоний, когда вдали от городов и цивилизации они сохраняют первоначальную силу и качества. Если бы мы посетили целительские церемонии Навахо, или танец дождя бушменов, или ритуал инициации у австралийцев, или охотничьи ритуалы эскимосов, мы бы обнаружили, что смысл всей культуры разворачивается в каждом из них.

Такие церемонии являются религиозными, потому что они вызывают присутствие божеств и полубожеств, проводником которых является целитель или священник. Ритуалы также социальны, потому что с ними тесно связано физическое здоровье и социальное благополучие индивидуумов или племен. Все взрослые и, часто, дети активно участвуют в ритуалах, чтобы обеспечить достаток в пище и духовное благополучие. Все имеет свое место в семейных группах собирающих пищу людей и в тотемических группах охотников, земледельцев и скотоводов. Ритуалы являются эстетическим средством инсценирования костюмированных танцев, сопровождающихся музыкой или барабанами. Первобытные люди часто оставляли записи этих танцевальных драм, запечатлевая их в наскальных рисунках, вырезке по дереву и по камню высокого художественного достоинства. В конце концов, они являются философскими в том смысле, что разные нити племенных законов сплетаются вместе, обеспечивая рациональное объяснение происхождения ритуалов в мифе творения. Ритуал объясняет космос, эволюцию и настоящее место человеческих и животных существ внутри него в соответствии с теорией. Я попытался показать непрерывное присутствие культурных позиций сегодня и проследить их вероятное происхождение.

Часть 2: Психологическая позиция

Дуальности в самости.

Работа Юнга, помимо его научного вклада в современную психологию, является одной огромной амплификацией архетипов коллективного бессознательного. Поэтому она не может быть рассмотрена как сугубо психологическая. Амплификация — это средство, а не цель. Только если мы амплифицируем архетип, насколько это необходимо в каждом конкретном случае, мы получаем возможность психологически распознавать, где она специфически приложима ко мне, к вам, или к этической традиции, в которой мы укоренены. То, что признается нами как традиционные культурные формы и используется в качестве амплификации ко снам и фантазиям, может быть пережито только эстетическим, социальным, философским или религиозным образом. А психологическая установка зависит от особенностей сознания, выбирающего из любой амплификации единственное понимание, приложимое к отдельному человеку в данный период его жизни.

Метод амплификации заключается в проведении мифологических и исторических параллелей, чтобы подчеркнуть метафорическое значение образа бессознательного и его коллективную природу. Он позволяет не уходить от образа к концепциям, а оставаться в контексте самого образа, побуждая его играть всеми своими гранями, раскрывая тем самым заключенный в нем психологический смысл. Амплификация является тонким и сложным

инструментом, требующим от аналитика не столько эрудиции и развитого метафорического мышления, как почти магического умения угадывать подводные процессы в психике клиента.

У одной моей пациентки было сновидение, в котором медведь, облаченный в женское платье, танцевал в столовой в доме ее матери. Это зрелище вначале пугало ее, но потом, когда она оказалась в безопасности, стало скорее забавным. Для этой женщины на личностном уровне интерпретация сна должна иметь дело с чувством сохранения своего собственного пространства как нового способа отношений с матерью. Однако танец медведя намекает на ритуал инициации. Я знал очень много о медведе как об архетипическом образе, поэтому, особо задействовав ее психологическую потребность в понимании, я смог амплифицировать сон и интерпретировать его гораздо более эффективно [92].

Для такого обучения метод естественных наук необходим в том смысле, что любая психологическая теория должна быть оценена в терминах ее применимости. Метод амплификации более любого другого приложим для демонстрации архетипического воображения. Это можно ясно увидеть в "Символах трансформации", первой полновесной демонстрации Юнгом этого метода, даже до того, как он признал, что это должно стать методом. В этом исследовании опубликованных сновидений и фантазий одной женщины он не знал личных ассоциаций пациентки, но обращался к эквивалентным им аналогам из мифологии. Даже не зная ее лично, он сделал правильный диагноз случая, что позже подтвердил ее психиатр. Может быть это не так удивительно сегодня, но тогда, в 1912 году, это было неслыханно.

Новые открытия часто или неправильно понимаются или неправильно используются. Эту раннюю работу Юнга ожидала именно такая участь: она привела некоторых практиков - и даже, временами, самого Юнга — к использованию метода амплификации без учета необходимости придерживаться правильного контекста и применять его к особым индивидуумам. В результате они сплетали мифологические образы с красивой тканью эстетических призывов, или они писали эссе с философскими заключениями, которые никак нельзя подтвердить научным образом. Поэтому я предпринял выделение эстетической, философской, религиозной и социальной позиций, чтобы они могли амплифицировать, а не затемнять демонстрируемую психологическую истину. Только так мы можем раскрыть природу психологической позиции, существующей в своих собственных правах.

Всякий, кто работал с амплификацией материала и с определением его соответствия каждому индивидуальному случаю, заметит, как отмечал и Юнг, что бессознательное автономно производит символы объединяющего центра, которые эффективно компенсируют состояние психической диссоциации. Тибетская мандала служит самым удивительным примером, и Юнг использовал этот образ как общую репрезентацию центрированности психики. Но есть другой центрирующий символ, незаслуженно обделенный вниманием. Он выявляется в материале сновидений и обильно иллюстрирован в исследованиях Мирче Илиаде по сравнительной религиозной символогии [93]. Это вертикальное строение, или *axis mundi*, представляющее линейное или криволинейное проявление в таких различных образах, как дерево, лестница, минарет, ступа, а также в прямолинейности человеческого тела с его симметрией, упорядоченной в соответствии с позвоночным столбом. В отличие от вертикальной конструкции, мандала с ее круговым характером представлена конструкциями типа спирали, лабиринта или раковины, круглыми объектами, священными камнями, котлами, могильными курганами, круглыми надгробиями, куполами, площадями, орбитами, солнечными или лунными кругами, священным глазом. Так же как вертикальные конструкции были разработаны для церковных шпилей и минаретов, конструкции типа мандалы могли стать куполом, окном в форме розы ил! формой площадки для любого священного места. Поэтому очевидно, что обе конструкции могут сосуществовать.

Я главным образом интересовался собиранием форм моих собственных снов и снов моих пациентов, служащих примером того, как можно объединить эти две формы центрирования (см выше ч.1) и, следовательно, отыскать их скрытый смысл. Я думаю, что они помогут нам объединить символически две любые культурные позиции, обычно противопоставленные друг к другу.

В предыдущей главе о философской позиции я показал, что эти две традиции могут быть представлены как "эволюционная" и "креационная", и продемонстрировал специфическое соответствие этих идей образам активного воображения человека. Образ, относящийся к первому случаю, был живым с точки зрения развития в непрерывном процессе становления, тогда как во втором случае он был настолько совершенно самодостаточным, что предполагал вечное состояние бытия. В их религиозной форме эти образы представляют раскаленный опыт духовной реальности (как в фантазиях о воскрешении) или переживание имманентного Бога в природе (как в фантазиях о перерождении). Так много примеров приводилось юнгианскими писателями после Юнга, что мне нет нужды повторяться. Но здесь необходимо описать в более подробных исторических деталях разрешение конфликта, неизбежно возникающего при столкновении этих двух традиций, эволюционной и креационной.

Теория предполагает, в сущности, неизвестное влияние самости как центрального архетипа. Юнг описывал правильную позицию эго к самости как не имеющую "определенной цели или видимой задачи" [94]. То, что вначале определяет поиск разумной цели, это наша эго-идентификация с той религией, философией, формой искусства или социальной организацией, которая влияла на нас с ранних лет и, следовательно, стала эго-идеалом. В процессе сознательной индивидуации эта предварительная структура становится неадекватной, так что личность вместо поддержки и обогащения чувствует изоляцию и отвержение. Тогда индивидуализм может порождать тот стартовый образ, существующий независимо от предыдущего культурного влияния, который становится истинной моделью или символом того, что человек надеется реализовать. Такой символ устраняет исключительное использование известных культурных форм; он приходит из сугубо личного опыта, но не может быть отнесен к любой известной категории опыта или знания. Он уникален. Хотя, я думаю, нам можно назвать этот тип символа психологическим в истинном значении этого слова. Он делает возможным специфическое познание природы человеческой психики.

В момент жизненного кризиса происходит крах существующих культурных кодов, неспособных выразить новые индивидуальные ценности и смыслы. Это семиотическое поражение вызвано разоблачением фантазмов целостности, гомогенности и внутренней когерентности прежней картины мира, служащей скорее репрессивным машинам социальной коллективности. Можно ли считать индивидуационный порыв бегством от террора семиотического тоталитаризма? Тогда архетипические символы, приходящие из бессознательного, как до-культурные и вне-культурные по отношению к современности, являются выходами спонтанного процесса семиотического творчества, множественного и гетерогенного. И можно поспорить с автором, смотрящим на символы лишь в линейной перспективе. Его интерпретацию лучше принимать за чисто аналитический трюк, построенный на симуляции связей между образами-знаками и призрачным универсальным содержанием. На деле же происходит соблазнение пациента на свободный полет в мире оттенков и тонких различий, в котором единственно порядок может сочетаться с хаосом, смысл с неопределенностью, а следовательно — сознание с бессознательным.

Случаи, описанные в моей книге "Ступени инициации", привели меня к формулированию ряда архетипических стадий развития, которые соответствуют ритуалам и церемониям, обнаруживаемым как в племенных сообществах, так и в более развитых религиозных

системах. С одной стороны, эти стадии были представлены прогрессивным периодом адаптации ~ сперва к миру как матери, затем к миру как отцу, и наконец, к социальной группе. Я открыл, что в терапевтическом переносе на меня эти пациенты стремились последовательно воспроизвести эти стадии развития в важных направлениях, как будто они пересматривали и восстанавливали вред, нанесенный неправильным воспитанием или обучением на ранних стадиях. Но никто не начинал с родительского уровня. Они регрессировали на более ранний уровень, когда первичный образ самости, по-видимому, предшествовал всем воспоминаниям прошлого и выражал внутреннее ощущение единства, существовавшее до возникновения эго-сознания. Визуальное воссоздание этого центра записало изменения в сознании или поведении. Они соответствовали трансформации первичного образа самости в культурные формы, доступные возникающему эго. В качестве подходящих образов развития они проявлялись как трикстер, герой и, в конце концов, как истинно инициированный.

С другой стороны, когда инициация в сословную группу прошла удачно, я говорил о "ритуале виденья;), когда спонтанное появление некоторых форм духа-хранителя служит свидетельством существования такой самости, которая не представляет какое-то возвращение к первичному единству, но, видимо, проецирует религиозную цель в будущее. Это создает индивидуальную идентичность за пределами родительского влияния или групповой солидарности. Я назвал образ этой цели абсолютной самостью в отличие от первичной самости? С тех пор я нашел много свидетельств того, что эти два аспекта самости — скорее, не образы, а два магнитных полюса, тянущих эго-сознание вверх и вниз, вперед и назад в соответствии с возвращением и накоплением опыта.

Движение между этими двумя архетипическими энергиями может объяснить колебания между регрессией и прогрессией, так часто наблюдаемые в течение психотерапевтического лечения. Фактически, это движение может служить энергетической основой всей психической реальности. И если это так, то его можно представить не только в виде серии ступеней типа лестницы между низшим и высшим уровнями самости, но как нечто наподобие кругооборота, охва-

Первичная самость — термин юнгианского аналитика М. Фордхама. Он относится к гипотетической целостности психики человека, предшествующей его появлению на свет. Первичная самость содержит все врожденные архетипические потенциалы, которые позже могут найти свое выражение в личности.



В представленной здесь диаграмме я показал сосуществование линейных ступеней развития и циклического режима осознания. Стадии инициации соответствуют прохождению племенных ритуалов, тогда как циклическая форма инициации аналогична "волшебному полету" шамана в паранормальные состояния сознания за пределами обычного сознания. Хотя я предвидел возможный союз этих противоположностей, я не мог в то время понять важную истину, воплощенную в символическом союзе, который, как я теперь считаю, имеет место между линейными и циклическими образами, или между эволюционными и креационными формами индивидуального развития.

Развивая теорию Юнга, мы прошли долгий путь от ранних формулировок его аналитического метода. Его собственный пересмотр этого первого периода дает нам аналогичное понимание. Юнг вначале утверждал, что его форма анализа должна начинаться с редуктивного анализа ранних воспоминаний по фрейдовской модели или все еще существующих в качестве фиксаций поведенческих паттернов. Далее анализ должен идти к обращению с новым материалом в телеологическом духе, открывая развитие латентных способностей. Мы давно знаем, как трудно использовать эту формулировку методологии, признавая, что мы не можем искусственно разделить два режима: редуктивный и перспективный анализ. Сейчас, я думаю, мы можем шагнуть дальше к утверждению, что эти оба метода, когда они сталкиваются с реальной задачей объединения полярностей, становятся чистой иллюзией. Анализируемый и аналитик всегда движутся между двумя энергиями, которые мы можем назвать самостью. Иногда кажется, что мы содействуем регрессии и инфантильному или даже пренатальному переживанию первичной самости; в другие моменты мы следуем за собственным прогрессивным движением психики к некоторому постижению цели, абсолютной самости.

Когда мы в гармонии с первичной самостью, мы можем осознавать нашу наследственную связь с предками и красоту архетипа смерть-возрождение. Хотя таким образом мы осмысленно ориентированны в прошлое, этот опыт может легко стать чрезмерно поглощающим и повторяющимся. Эрих Нойманн очень хорошо обозначил как "мистицизм источника", который доминирует через "архетип эроса или великой матери, с которыми связано эго ребенка... И называем тоску по возвращению к этой стадии "уроборическим инцестом". Уроборос — змея, кусающая свой хвост. Уроборос является одновременно оплодотворяющим и оплодотворяемым, мужским и женским, символизировал вселенную в Египте и первичное единство противоположностей у алхимиков. Нойманн считал психический мир новорожденного замкнутым и самодостаточным, подобно уроборосу. На этой мать еще не существует для младенца в качестве другого отдельного существа, а является частью его самого в качестве уроборической Великой матери. Он считал появление индивидуальности, а значит, разделение внутреннего и внешнего мира, эго и бессознательного, строфическим событием, подобным изгнанию из Рая.

Настоящая поворотная точка между первичным и абсолютным сознанием, кажется, соответствует наблюдению Юнга, что психика меняет свой курс во второй половине жизни, что типично происходит между 35 и 40 годами. Тогда новое сознание проявляется проблеме достижения чего-то вдалеке — конечно, за пределами ей обстановки. Этот процесс переживается как открытие будущего ставшее возможным через постижение сущностного смысла предков. Сделав эту поворотную точку целиком реальной, вы свободны двигаться в этом направлении, что, однако, не означает отрезание других. В зависимости от того, где люди находятся в данное время, они могут на этой ступени посмотреть вперед или повернуться кругом и посмотреть назад. Сознание в этой поворотной точке озабочено и запутанно, пока не станет способным принять, что эти ретроспективные и прогрессивные точки зрения не взаимно исключают, а могут быть признаны частями неразрывного целого.

Это подчеркивает возможность ориентирования себя на первичную и на высшую самость без переживания чувства диссоциации между ними двумя. Моя идея состоит в том, что именно эта двойственная самость становится архетипическим фоном всего сознания. И, конечно, как говорил нам Юнг, мы не можем узнать ничего о ее интрапсихической природе. Но как индивидуумы с психологической позицией, мы имеем выбор ориентировать и переориентировать себя к первичной самости с "ее вечным возвращением всех вещей" или к высшей самости с ее выставлением конечных целей в тайне, открываемой за пределами воображения. Поэтому в столь многих мистериях ее называют чистым светом.

Эрих Нойманн суммировал эту линию размышлений, сопоставляя "мистицизм источника" и "последнюю стадию" мистицизма. Он сказал:

В отличие от мистицизма уробороса, который говорит: "сделай меня свободным от самостности", подходящая молитва для мистицизма трансформирующегося мира (последней стадии) может быть "наполни меня своей самостностью"...

Этот процесс сопровождается другим, в котором, можно сказать, мир становится прозрачным... Теперь ни внешнее виденье мира экстраверта, ни внутреннее виденье интраверта не остаются в силе, но возникает третий тип виденья. То, что на примитивной стадии мы признавали бессознательной связью или смесью эго и не-эго, возвращается теперь на более высоком уровне как возможность символической жизни [96].

Психология в историческом контексте.

Обсуждая существование психологической позиции, нам следует соотнести ее в некоторой степени с нашей собственной философской традицией, на что я указывал в предыдущей главе о философской позиции. Можно напомнить период западной философии, с которого она начиналась, и где мы можем обнаружить некоторое предвиденье нашей модели. Это целиком согласуется с той традицией, что современная психология возникла из философии. Во многих европейских университетах психологию всегда преподавали на факультетах философии.

Эту тему поднимает Корнфорд в своей посмертной работе "Принцип мудрости", где он обнаружил важные мотивы нашей современной эпохи в связи между философией и шаманизмом. Философская способность трансцендировать концептуально наше человеческое бытие имеет очень древнее, первобытное происхождение. Она обнаруживается в человеке, чье знание истины является тем, что он вспоминает (anamnesis), и чья способность предсказывать будущее (пророчествовать) является целью его стремлений. Тот, кто вспоминает истину — поэт, повествующий историю творения и пробуждающий основной космогонический миф, чтобы обозначить или датировать свое время. Талант пророчества открывается в "провидцах", которые давно были признаны Демокритом:

"Мудрость" в пятом веке в Греции включала поэтов и провидцев, так же как и мудрецов и философов... и связывалась со вдохновением поэта и пророка, с философской интуицией, которую Демокрит называл "истиннорожденной мудростью"... Демокрит молился, чтобы он смог встретиться с желанными секретами богов, которые могут принести человеку добро или зло и открыть будущее во снах [97].

Более того, поэт и пророк были не разными людьми, а сочетались в одном человеке — в том, кто переживал "мантическое" вдохновение, форму высшего безумия, которая, как говорит нам Гомер, давала пророку Калхасу знание прошлого, настоящего и будущего. Это могло также произойти с сугубо рациональным философом:

Из-за диалога в "Федре" (Phaedo) о дне смерти Сократа мы начинаем воспринимать его как Наделенного "мантической" мудростью, которая видит за пределами путаницы рациональных сомнений. Он приписывал свою силу Аполлону [98].

Но существует вторая форма пророческого безумия, являющаяся талантом, данным Дионисом:

Предсказание здесь относится к прошлому и настоящему. Оно практиковалось, чтобы открыть "древний гнев" обиженных богов, чья месть вызвала наследственные болезни и недуги.

Пророческое безумие открывает средства "избавления" и "прощения от существующих злых сил", через обращение в молитвах к помощи божеств в ритуалах очищения и инициации... Безумие посвящения... использует много терминов, ассоциируемых с процедурами, общими для медицины и мистерий [99].

Эти опыты инициации были не столько снятием "завесы" над будущим, сколько открытием ошибок в прошлом, последствиями которых является настоящее зло. Один из способов сделать это — обратиться к врачу, или, как мы могли бы сказать сегодня, врачу-аналитику, или к психотерапевтическому искусству раскрытия "сокрытого настоящего" в катарсических целях.

Третьей формой безумия, согласно Корнфорду, является: одержимость музами, которые заманивают нежностью девственной души. воодушевляют до экстаза в песнях и поэзии, направляя бесчисленные подвиги мужчин, как в старину, для наставления потомства... Как мужчина, поэт зависит от слухов: но как божественно вдохновленный, он имеет доступ к знанию живого свидетельства "настоящего" тех подвигов, которые он описывает. Музы фактически наделены такой же мантической силой, что и пророк, трансцендируя ограничения времени...

Поэтому Гесиод начинает с музыки, говорящей о настоящем, прошлом и будущем — теми же словами, в которых Гомер описывает талант предсказателя Калхаса. И то, что муза открывает видению поэта, — это происхождение мира и рождение богов [101].

Прототип "предсказателя-поэта" или "пророка-поэта-мудреца" в исследовании Корнфорда далее показан в туземном шамане. Важность шаманизма в том, что он дает свидетельство о существовании первичных корней во всех истинно философских установках. Шаман получает свое знание и переживает свое состояние без культурного опосредования в течение периода психической болезни, обычно в юношеском возрасте. Его медиумическое восприятие прямо направляется бессознательным. Этот шаманический талант проявляется в людях, чьи имена также ассоциируются с высотами философской рациональности. Таким человеком был Пифагор. Даже материалистический философ Эпикур признавал способность разума "направлять и проецировать себя далеко и широко" и безграничный космос, на который разум стремится смотреть всегда, и который свободная проекция ума пересекает в своем полете [102].

Ум "в полете" — больше, чем простая метафора для шаманизма с его способностью к архетипическим переживаниям, с его открытием сокрытого настоящего и "волшебным полетом", в котором шаман, как считают, покидает свое земное тело для исследования сфер высшего сознания. На самом высоком уровне он начинает переживать духовное наполнение или экстаз, являющийся целью йо-гической отрешенности. Провидец-поэт является философом, одновременно и софистом, и любителем мудрости. Это подразумевает, что точно так, как существуют глубокие области бессознательной психики, из которой он черпает свое первоначальное вдохновение, существует и высший уровень сознания, на котором он чувствует приближение к бессмертию.

Чтобы определить позицию философа в отношении других фигур, с которыми он связан, мы могли бы показать происхождение и развитие этой фигуры в следующей серии: шаман-провидец-поэт-пророк-философ-религиозный мистик.

Гераклит отождествлял себя с философом, потому что нашел логос:

ища себя самого; но, с другой стороны, эта мудрость — не частное мнение Гераклита, но общая для всех. ...Именно в этом смысле Гераклит говорит об особом вдохновении, заменяющем всех пророков, поэтов и мудрецов прошлого или его времени [103].

Признанный философ, пишет Корнфорд, "доказывает пункт за пунктом и производит убедительные выводы из неоспоримых аксиом" ("сперва философ должен предложить твердые логические доказательства вместо догматических заявлений"). Таким был поэт Парменид, интересовавшийся не осязаемыми объектами, а метафизическим мышлением [104]. Он сделал признание, что одна поэма (он написал ее в стихах) целиком открыта ему божеством. "Хотя эта традиция могла прийти к нему от кого-то, его путешествие к (или вокруг) небесам напоминает небесное путешествие (волшебный полет) в шаманической ритуальной драме" [105].

Совершенно иной аспект философии представлен у Эмпедокла, который, видимо, не разделял высокомерное презрение Гераклита к "изучению многих вещей". Его натура, пишет Корнфорд, была "такой же богатой, живой и многосторонней как у Гете", приветствовавшего любую форму опыта:

Он воспроизводит с адекватной полнотой каждую форму божественного безумия Платона, каждый соответствующий аспект его божества Аполлона и его прототипа Орфея и объединяет в своей собственной личности все персонажи, которые он описывает как отличающие конечное высшее воплощение перед возвращением к божественному блаженству: провидец, менестрель, терапевт и руководитель людей [106].

Эта ссылка на терапевта дает упущенный элемент в целой серии фигур провидец-поэт-пророк, ведущей к философу. Шаман является "целителем души", он кровный брат Гиппократ, физического терапевта, который позже стал первым истинным ученым древнего мира.

Гений Платона заключается в том, что его философия простирается за пределы сократического "рационального дискурса" к иррациональной части души с ее доктриной бессмертия, которая занимается припоминанием идей, "вечной реальности", с одной стороны, и будущего — с другой. Он, следовательно, соприкасается с шаманом, который "припоминает истину", и с религиозным мистиком, который находится в соприкосновении с будущим, воспринимаемым им в состояниях экстаза. Тем не менее, он остается философом-поэтом, вспоминающим ритуалы и мифы происхождения культуры.

Если и есть различие, которое можно сделать между философом и религиозным мистиком, оно также применимо к философу и поэту.

Ссора между философом и поэтом возникла потому, что "существует общее поле, которое каждая сторона объявляет своим собственным" [107]. Главная задача провидца — предсказать будущее, тогда как поэт занят воображаемым виденьем прошлого:

это виденье простирается назад к самым начальным вещам, до мифической эпохи "Теогонии" Гесиода, к возникновению богов еще задолго до человека, к развитию династий богов, к войне между олимпийцами и титанами; и дальше снова к космогонии, первоначальному оформлению проявленного мира [108].

Поэты смешивают миф и локальную историю свободно и неразборчиво; боги и герои встречаются в реальных местах и в исторически достоверные времена, как у Гомера, и это шокирует философов. "Занятие философа, — пишет Корнфорд, — снять вуаль над историей и мифом и проникнуть в природу вещей, в реальность, удовлетворяющую требованиям абстрактного мышления" [109].

Здесь снова Платон остается победителем в этом споре, т.к. в "Тимее" он становится философом-поэтом, рассказывающим историю творения, в которой человечество не менее важно, чем мир божеств. Человечество является непосредственным наследником мифа, и,

как сказал Гераклит, истинным инициатором самопознания. В конце эта философия готовит место любой современной психологии бессознательного, простираясь между архетипическим миром идеальных образов и миром человеческого сознания. В этой передаче теоцентрический миф становится антропоцентрической реальностью, в соответствии с которой мы можем стать собой, не потеряв контакт с нашим божественным наследием.

Т.о. в древней философской традиции существует свидетельство участия архетипических образов в формировании наших внутренних концепций об отдаленном прошлом, настоящем и будущем. Древний человек, следовательно, не обходился без ритуальных форм и мифических образов, которые были частью его естественного культурного окружения и никакая психология, ориентированная на индивидуума, не могла вообще развиваться в древнем мире. Я подчеркиваю этот факт, потому что считаю, что многие современные люди имеют тенденцию искать свидетельства индивидуальной психологии в культурных традициях, где существует только слабое предположение о том, что люди хотели бы найти в себе, так что их поиск заканчивается на собственных проекциях без показательных свидетельств в их поддержку

Психология в ее современном контексте

Мы подошли к центральному вопросу данной части нашего исследования: когда возникла психология в индивидуальном личностном смысле? Возможно, мы найдем некоторые подобные проявления в греко-романский период, но я сомневаюсь, что поэты или философы того времени были ближе к формулированию психологической позиции, чем древние греки.

Поскольку мы следуем за развитием философии как за нашим гидом, нельзя не заметить, как духовное направление работы Платона было разбавлено и сильно заменено материалистической философией, представленной у Аристотеля. Его непосредственное влияния продолжалось прямо до XVII века, порождая экстравертированную философию, подавляющую любой интерес к внутренней жизни души. Однако в конце средних веков еще существовало сильное напоминание интровертированной позиции в философии номинализма в качестве полярной противоположности экстравертированному установке. Но философия, можно сказать, в конце концов застряла на фазе реализма и сильно подавила позицию номинализма, т.о. прекратив дальнейшее философское обсуждение или любое взаимодействие между ними. В "Психологических типах" Юнг впервые заметил это пристрастие и подошел к нему с пониманием, которое мы ожидали бы скорее от психологической, чем от чисто философской точки зрения [110].

Много позитивных изменений должно было произойти в эволюции западного сознания, прежде чем это стало возможным. Всю эту историю описал с большой убедительностью Уайт в книге "Сознательное до Фрейда". Без развития науки в XVI, XVII и XVIII столетиях Фрейд и Юнг никогда бы не продвинулись к открытию бессознательного, и Юнг не сформулировал бы принцип психической энергии, сообщив нам, что психология — не просто ((знание" психики, но живой опыт расширения сознания [111].

Современная психология уже не та, что прежде, когда концепция бессознательного была впервые введена Зигмундом Фрейдом. Ее формулировки с того времени настолько пронизали нашу культуру, теперь мы в значительной степени ассимилировали ее значение, примеру, Герхард Адлер, ведущий юнгианец, утверждает, что сейчас бессознательное бесполезно как концепция [112]. Хотя я и не согласен с этим, он указывает на факт, что бессознательное — это не "цифическая реальность, где платоновские модели бытия торжествуют в вечном величии, и не мусорный ящик, куда мы пытаемся выбросить

болезненные личные мысли или аффекты. Нам не нужно дальше использовать ни бессознательное периода Фрейда, ни бессознательное Юнга.

Адлер цитирует Юнга, определившего это как "комплекс, составленный прежде всего из общего осознания вашего тела, вашего существования, и, затем, из данных вашей памяти; у вас есть определенная идея о существовании непрерывной последовательности воспоминаний" [113]. Адлер приводит парадоксальные, но очень важные свидетельства пациентов, проходящих анализ, что в современных "ах представлено "видение и воспоминание врожденного паттерна Несознательной целостности и ее будущей возможности, направления или цели" [114]. Это неизбежно дает взгляд на самость, аналогичный платоновской концепции врожденной памяти идеальных образов. Адлер пишет:

Если., рассматривать концепцию Платона серьезно — и a fortiori учение Юнга — было бы правильно говорить о самости как базовой и решающей целостности, и поэтому мы могли бы оценить тот факт, что, что бы мы не переживали посредством нашего это, это переживание является только эхом или отголоском, или эфемерной конфигурацией самости [115].

Можно было бы возразить, что эта точка зрения просто возвращает современную психологию назад к номиналистической позиции, которая снова противопоставляется реалистической позиции экстрасертированной науки. Но в свете современной физики и признания ком-плементарности между данными физики и данными аналитической психологии мы достигли того среднего пространства между двумя позициями, из которого видится новое единство, исследованное Л. Л. Уайтом в его труде "Следующий этап развития человека" Наша современная ситуация, как ее описывает Мария-Луиза фон Франц:

Все основные темы естественных наук являются архетипическими образами, поэтому Юнг подчеркивал, что коллективное бессознательное является ((непрерывным живым зеркалом космоса". Наш субъект помещен между двумя антитетическими мирами — так называемым внешним миром, открываемым чувствами, и бессознательным психическим субстратом, который один позволяет нам ухватить мир вообще... Если психические отражения материального мира — как в естественных науках — действительно устанавливают объективные утверждения о материи, то обратное зеркальное отражение также было бы верным. Это показывало бы, что совершенно конкретное событие во внешнем мире можно понимать как символическое утверждение об объективном психическом процессе, являющемся сознательным для наблюдателя [Ho].

Т.о. Юнг создал то, что, как мне кажется, было первой Концептуальной моделью психологии будущего. Трансцендируя номиналистическую и реалистическую позиции, его модель делает возможной психологическую позицию, достаточно современную, чтобы существовать в своих собственных правах в качестве важной части культуры нашего времени.

Подобные размышления привели Юнга к постулированию существования "абсолютного знания", связанного с архетипической структурой психики. Это подразумевает отношение психики к материи, объясняющее определенные, очень значимые синхронические события, где, как пишет Юнг, не всегда возможно определить, "сопровождается ли первичный внутренний процесс внешним, или наоборот, первичное внешнее событие отражается на вторичном внутреннем процессе" [117]. Если первый из них, по-видимому, вызывает другой, то мы имеем дело не с синхронией, но с парапсихологическими явлениями, в которых встречаются каузальные медиумические влияния. Истинный синхронический опыт редко может быть наблюдаем в чистом виде. Но их было достаточно, чтобы это позволило Юнгу сделать замечание, что "определенные события во внешнем мире... имеют то же значение, что и эндопсихические события" [118]. Создание этих событий является, конечно,

творческим психическим процессом, который фон Франц метко называет "самопознанием вселенной" [119]. Такое "познание" происходит в пространственно-временном континууме, который нельзя измерить, но единственным образом можно воспринимать посредством особого типа инсайта, приходящего подобно откровению.

Случайности, возникающие в индивидуальном анализе с сильным переносом на аналитика, могут дать хорошие примеры синхронии, которые можно наблюдать со значительно большей точностью, чем та, о которой упоминают. Один такой случай заинтересовал меня, потому что подобные внешние события встречаются регулярно и соответствуют внутренним событиям, имеющим общую потребность в признании и подтверждении. Это произошло с женщиной, которая вела машину, когда с большой убедительной силой у нее возникло некоторое эмоционально окрашенное понимание. Убедительность такого качества обычно связана с желанием признать позитивное значение при сильной тенденции сомневаться в нем. В этом задумчивом, внутренне конфликтном настроении, вызванном некоторыми недавними шагами, предпринятыми в ее анализе, она увидела перед собой номерной знак машины с цифрами 7 и 11. Иногда Это оказывалось 711, иногда 117. Но всякий раз при взгляде на эти цифры усиливалось ее чувство позитивного подтверждения размышлений о своем будущем.

Сперва мы были настроены скептически, рационализируя эти события как случайные, или занимая позицию, подразумевающую переворачивание внешнего события или вещи, чтобы привести его в соответствие внутренним процессам; другими словами, считая его иллюзией или заблуждением. Но эти события сообщались так много раз и в отношении таких значимых инсайтов, что мы должны принять их как истинные синхронии. Одна очень тонкая форма этого события, делающая этот инсайт более значимым, лежит в ассоциации этой женщины числа 7 с ее индивидуальным "я" или личностью, тогда как 11 означает для нее несколько более универсальное ощущение самости. Когда перевешивал индивидуальный компонент, число на номере было /11, когда универсальный аспект был более важным — 117. Такое событие не могло быть случайным.

Если бы использовали этот пример для иллюстрации того, что Юнг подразумевал под "абсолютным знанием", мы могли бы сказать, что точно так же как Психика может отражаться в мире, материя может узнавать себя в зеркале объективной психики. Но нам нужно узнать условия, при которых такой опыт может стать сознательным, если мы должны найти что-то еще в таких синхронических событиях, кроме их странности. Действительно, религиозные проблемы этой женщины пролили некоторый свет на этот вопрос. У нее была склонность отрицать, что ее поиск мистической реализации может быть закончен в этом мире или в ее время. Она не попыталась войти в позицию "уроборического" или "связанного с источником" мистицизма по Нойманну, даже если бы у нее была такая возможность. Только сделав свою внутреннюю жизнь духовно независимой от мира или от внешних событий, она смогла представить достижение того духовного качества, о котором мечтала. Ее синхронии "на дороге" указывали на другой путь, заставляя активно продолжать ее мирские занятия, предлагая в то же время успокоение, что она была духовной только в той мере, в какой должна.

Поэтому я отнесся с уважением к активности самости в качестве направляющего принципа и вспомнил юнговский акцент на числах как на ((предопределенном инструменте создания порядка или постижения уже существующего, но еще непознанного регулярного расположения или "упорядоченности" [120]. Из исследования чисел фон Франц мы узнали, что "числовая игра" коллективных неосознаваемых содержаний является символом бессознательного творческого стремления к высшему пониманию. Она вытекает из символа самости как образа конца процесса индивидуации" [121]. Фон Франц также говорит, что "11 рассматривается как число пути Дао" [122], а 7 — как число внутренней инициации, ведущее

к постижению 11. Т.е. эти два числа тесно связаны.

Особое понимание пришло к моей пациентке с осознанием, что ее индивидуальный путь, представленный семеркой, и универсальный путь Дао могут сосуществовать в гармонии вместо пребывания в конфликте: цифра выражающая это, — 9, центрирующая отметка между этими двумя.

Проявления упорядочивающего принципа в бессознательном, типа показанного примера, позволили мне побудить других, так же как и себя, не возвращаться слишком часто к "источнику" первичной самости, но скорее следовать тому равному по силе движению в психике к высшей реализации, которое, видимо, придает особое значение символам завершающей стадии или высшей самости.

Природа и психика.

Интерес Юнга в последние годы к комплементарности между физикой и аналитической психологией, по его собственному признанию [123]. был скорее теоретическим. И хотя мы можем восхищаться запутанными паттернами мышления, присущими числовому символизму, у нас может не сложиться достаточного ощущения специфики этого подхода к бессознательному. Но если вместо физики нам взять биологию в качестве комплементарной противоположности аналитической психологии, то появится более привлекательная картина, и ее теоретическое подтверждение может быть более легко выполнено. Вместо противопоставления таких абстракций, как дух и материя, мы имеем более представимую пару комплементарных противоположностей, называемых нами психикой и природой, или, применяя их к человеку, можно просто обозначить их как душа и тело.

Как продемонстрировал этолог Джон Боулби в книге "Привязанность и потеря", ребенок реагирует на некоторый знак от матери, который действует как стимул для запуска врожденной реакции на ее способность кормить. Материнская забота и ответная реакция ребенка вряд ли формируются, но, скорее, уже существуют врожденно у высших приматов, т.к. биологические модели предполагают одинаковое поведение для всех видов. Мы не можем говорить о душе в этологическом смысле, и если нет возможности доказать существование психики, то психосоматическая эквивалентность не может существовать — только более или менее сложный поведенческий паттерн.

Антони Стивене, юнгианский аналитик и сам в прошлом этолог, показал, как этот тип исследований не может объяснить функциональное присутствие архетипа, который наделяет чистый инстинкт значением эмоционально заряженного образа. Психосоматическая эквивалентность далее предполагает, что поведенческий паттерн придает тело тому инстинкту, который стремится к архетипическому образу для своего значения. Стивене расширяет этологический подход к отношениям матери и ребенка, говоря:

Я предпочитаю юнгианскую точку зрения, что развивающийся репертуар поведения у обоих — матери и ребенка — представляет стадии в прогрессивной актуализации архетипической системы мать-ребенок... связанные с субъективными переживаниями обоих участников [124].

Он стал отстаивать, что "архетипическая теория позволяет нам придать должный вес сущностной любви и интуитивной природе первичных взаимоотношений" [125]. Стивене цитирует утверждение Юнга о том, что биологический поведенческий полюс в этой эквивалентности усиливается вмешательством архетипа:

Но картина однажды меняется, если посмотреть на нее изнутри, т.е. с точки зрения

реальности субъективной психики. Здесь архетип представляется как нуминозный, т.е. он проявляется как переживание огромной важности [126].

Работа Стивенса особенно ценна тем, что помогает нам в поиске некоторого опосредующего принципа между "хорошими" и "плохими" образами первичных отношений, и это приложимо к архетипу отца и другим формам отношений, переживаемым сперва как нуминозные. Он сказал:

Школа объектных отношений видит их, например, как "интроецированные" образы матери в противоречивых качествах... Юнгианцы, однако, видят их как символические актуализации архетипов Великой доброй Матери и Ужасной Матери [127].

Наша работа с пациентами в психотерапии является ретроспективной, в ней мы никогда не имеем дело с младенцем и его матерью в одно и то же время, но с детьми и взрослыми людьми, чьи комплексы происходят из того раннего периода. Как Стивенс замечает:

Материнский комплекс... не является внутренним воспроизведением или "видеозаписью" личного опыта матери самой по себе, но продуктом ее взаимодействия со специфическим филогенетическим компонентом в созревающей психике ребенка [128].

Т.к. мы имеем дело с латентными воспоминаниями, мы не можем судить о матери объективно, но обращаемся с "вызванными ею архетипическими переживаниями" [129] в ребенке или во взрослом. (Полная картина отношений матери и ее ребенка с первичной самостью этим еще не исчерпывается — об этом полезно прочитать на последующих страницах Стивенса) [130].

Пример материнского комплекса во взрослом мужчине может проиллюстрировать, что подразумевается под "архетипическими переживаниями, актуализированными матерью". Один мужчина немного боялся женщин, хотя был нормально восприимчив к их влиянию и радовался, когда оно было благоприятным. Но за его казалось бы удачной стратегией или, возможно, как раз из-за нее, он выстроил защитную систему, чтобы застраховать их от любого дискомфорта, который они могли бы испытать в его присутствии, т.о. предотвращая любую опасность для собственной самооценки из-за их негативной критики. Я должен был спросить себя, чьей негативной критики он боялся в детстве, и, конечно, я предположил бы, что материнской. Но дальнейшая информация показала, что у него была очень любящая мать, окружавшая детей непрерывным теплом своих добрых чувств.

То, что вышло на свет в его снах, был образ архетипа Ужасной Матери, который подсказал мне, что его собственная мать с ее исключительной добротой пробудила внутренний образ Великой доброй Матери с такой силой, что активизировалась биполярная природа архетипа. Поэтому "хороший" образ матери сменился на "плохой" как будто в поисках баланса между ними двумя. Совершенно ясно, что его страх женщин был страхом этого негативного аспекта архетипа. Работа в анализе научила его отношению к ним как к людям, а не только как к носителям архетипического образа. В конце он стал принимать женскую критику, когда ее заслуживал. Через признание архетипического образа Великой Матери он научился исправлять культурный предрассудок, из-за которого его мать воплощала христианскую модель матери, которая должна быть любящей сострадательной Марией из Евангелия. В восточных традициях Великая богиня была не только сострадательной, но и (более часто) гневной, проявляя безличное пренебрежение и действительно уничтожая ретрогрессивные формы жизни. Она символизирует природу с ее разрушением отмирающих форм жизни и последующей регенерацией. Этот природный цикл воплощен в устрашающей фигуре Кали — культурной форме Великой Матери в Индии.

В третьей главе я отметил произошедшие изменения в нашей культуре, дающие образ более

земного типа матери, чем представленный Девой Марией в ее средневековом аспекте как Царицы Небесной (так красиво изображенной на стеклянном окне в Шартрезе и названной *La Belle Veniare*). Упомянутый выше мужчина получил большую пользу от пересмотра этой последовательности исторических событий, когда он смог отнести архетипический аспект материнской доброты к тому, чему он действительно принадлежал, освободить мать от его проекций, и сам освободился от ее влияния. Т.к. он отвел свои проекции архетипического образа, это действительно сняло часть бремени с ее идентичности и улучшило их отношения, делая их более реальными.

Но что произошло позже с архетипическим переживанием, когда он отменил свои проекции образа? Я верю, что могу ответить на этот вопрос, показав, что через разрешение комплекса он приобрел расширенный взгляд на культуру. Обычно это в свою очередь ведет к переоценке религиозной истории, вводя этот отдельный культурный образ в контекст индивидуального опыта.

Первый опыт отношений матери и ребенка безусловно является самой основной формой психобиологической эквивалентности, потому что она вообще не может существовать без полностью функционирующей полярности между образом и поведенческим паттерном. Этот опыт, как верно заметил Эрик Эриксон, устанавливает базовое доверие у младенца, из которого позже должны строиться важные человеческие взаимоотношения всех типов [131]. Но как только происходит разделение родителя и ребенка, мы можем переживать широкое расхождение этих двух полюсов. Один может быть удовлетворен, тогда как другой нет. Стивене правильно указывает, что эта неудача или отсутствие опытов инициации в нашем обществе происходит из-за образовательных дефектов или издержек [132]. Это означает, что многие маленькие мальчики и девочки не способны найти поведенческий паттерн, который связал бы их значимым образом с их ровесниками и закрепился бы на месте бывшего "неудовлетворенного голода инициации". Их отбрасывает назад к образу инициации всякий раз более сильно, и они должны попытаться найти смелость вырасти из этого образа осмысленно." Только позже, после больших колебаний они находят свое место в обществе. Другие люди очень успешно иницируются поведенчески, входя в группы того или иного вида (школы, команды, воинская служба или социальные группы), но могут не достичь цели в попытках найти свою индивидуальную идентичность. Также позже в жизни они могут испытать голод по мудрости типа той, что связана с поиском Грааля. Даже в нашей культуре многие люди всегда ищут того легендарного внутреннего путешествия к внутреннему просветлению.

Есть один тип психологического переживания, где шансы найти правильный баланс между архетипическим образом и обусловленным паттернами поведением всегда очень рискованные, хотя это и не вызвано ошибками в воспитании или проблемами в окружении. Я говорю об универсальной проблеме нахождения истинных любовных отношений, или, если они присутствуют, то как их сохранять живыми. Т.к. так много людей не реализуют свои мечты о любви и должны ограничивать себя компромиссными решениями, то становится важным исследовать, как архетипическое содержание этого инстинкта проявляется субъективно, когда оно не может быть реализовано.

У литературы нет этой проблемы. Она просто разыгрывает снова снова одну и ту же тему любви и смерти. Побеждает ли в конце любовь или смерть — все равно, т.к. полное высшее проявление двух личностей в любви уничтожает важную часть их индивидуальности: как Паоло и Франческа в "Аде" Данте — они обречены плыть через ад, всегда держа друг друга за руки. Если они оба умирают как Ромео и Джульетта, их любовь выживает как вечная возможность, что некоторый высший союз будет достигнут на более высоком плане, чем это может быть достигнуто в этой жизни одной любовью. Эдвард Эдингер показал в своей блестящей интерпретации "Ромео и Джульетты", что сила этих отношений лежит в

воплощении алхимической идеи *conjunctio* или союза противоположностей, которая фактически дает вырасти в противном случае простой сказке о юношеской любви до высот символического смысла [133]. С этой точки зрения любая любовная история становится действительно значимой из-за ее архетипического содержания, не только из-за ее внешнего проявления. И чем больше пренебрегают ее внешним смыслом, тем более важным может стать ее внутренний образ.

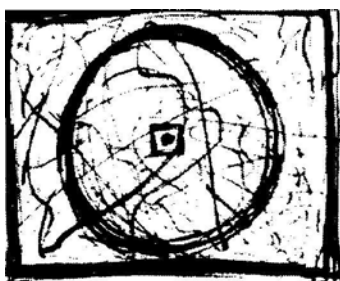
Уникальное исследование этого явления с психологической точки зрения было сделано юнгианским аналитиком Элизабет Остер-манн. Из-за того, что оно не так доступно, я процитирую его здесь и воспроизведу рисунки ее пациентки, иллюстрирующие процесс разрешения внутреннего конфликта:



Рис.1

Тенденция упорядочивающего процесса проявляться спонтанно в глубинах психики взрослого при эмоциональном стрессе выявилась в серии рисунков, сделанных пациенткой в активной фазе анализа.

Эта сорокапятилетняя женщина, профессионал, мыслительный тип, чувствовала, что никогда более не сможет полюбить, когда внезапно подобно озарению неожиданно влюбилась. Рисунок 1 показывает, как глубоко это событие потрясло ее психику. Видно только оплодотворяющий огонь с неба и потревоженную воду бессознательного. Это напоминает низшее состояние мира до возникновения жизни. Как отметила Иоланда Якоби, "чем глубже бессознательный слой, из которого действует архетип, тем более скудным будет его конструкция, но тем больше будет в нем содержаться возможностей развития и тем богаче их значения" {Комплекс, архетип и символ в психологии Юнга, с.50}



Пациентка изобразила свое состояние смятения (рис.2). Внезапно ее жизнь стала хаотичной. Но в фоне рисунка мы видим возможность порядка и цельности. Рисунок 3 показывает, что ее ударило в эмоциональный центр, манипуру. Звезда над головой обозначает рок. Размер глаза предполагает, что это должно было случиться с приходом осознания. Этот эмбрионный объект — хороший образ того, как ее неразвитая способность должна распознать и принять ее реальные чувства.

Их отношения были неподходящими для брака. Пациентка пережила разочарование и большие страдания, но через это она прочувствовала реальность своей инстинктивной жизни. В иссушающем жарге переживаний она училась тому, что потребность быть любимой является полярной противоположностью способности любить.

Годом позже она нарисовала внутреннее решение проблемы. Целиком сформированный цветок (рис. 4) вырос из болота бессознательного. Она стала ясно осознавать противоположности в своей натуре. Энергии этой полярности представлены двумя змеями с обеих сторон. Одна указывает вниз на реальность хтонических земных инстинктов; другая указывает вверх к духовным инстинктам. Между ними, укорененный в земле, вырастает живой символ ~ яркая репрезентация самореализации. Здесь снова возникает тема противоположностей, ставших единым. Субъективно пациентка чувствовала оживление, укорененное в ее собственной природе и в ней самой [134].

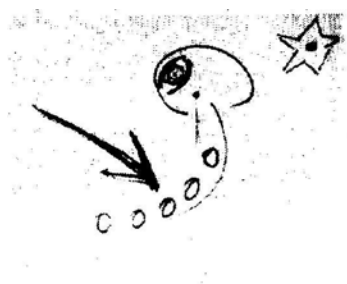


Рис. 2, рис. 3



Последнее и во многих отношениях самое важное с архетипической точки зрения событие, которое мы всегда встречаем, это смерть. Здесь мы не говорим о полном проживании этого поведенческого паттерна через внетелесный опыт в частичной смерти, о котором сообщали некоторые люди. Для многих из нас знания о смерти происходят из архетипического паттерна, чья полная степень никогда не может быть прожита как поведенческий паттерн. Образ присутствует, но реальное переживание отсутствует. Мы пытаемся узнать и тем менее знаем ее сущностное значение. Однако, во всех этих случаях, когда один человек должен прожить воображаемый образ и т.о. отреагировать на него, биология не отсутствует, т.к. психокинетический эффект любой сильной эмоции позволяет нам с готовностью действовать или реагировать эмоционально, когда представляется случай.

Таким образом, даже эти провалы внешнего удовлетворения голода по инициации, или любви, которая могла бы не включать сексуальное удовлетворение, или побуждения к смерти, которому недостает некоторой формы бессмертия, куда оно направлено — даже здесь мы сталкиваемся лицом к лицу с дуальной природой архетипа. Признавая это и принимая, что как все люди, мы связаны конфликтом, внутренне присущим дуальности, мы можем тем не менее искать новую жизнь между противоположностями нашей собственной природы.

Литература

1. Jung, C.G. Collected Works (CW) 8, par. 737.
2. par. 689.
3. par. 731.
4. Neumann, E. Art and the Creative Unconsciousness, pp.106-110.
5. Jung, C.G. CW 8, par. 689.
6. James, W. Pragmatism, p.54
7. Sharp, D. The Secret Raven, p.103.
8. Turner, V. The Ritual Process, p.202-203.
9. Waley, A. The way and Its Power, p.47.
10. Williams, D. Border Crossing, pp. 119-122.
11. Woolf, V. Mrs. Dalloway, p. 15.
12. Jung, C.G. CW 10
- "13. von Franz, M.-L. "The Process of Individuation" in Man and His Symbols, pp.200-202.
14. p. 203.
15. Jung, C.G. CW 14, par. 491.
16. Meiklejohn, A. Education Between Two Words.
17. p.95.
18. p.96.
19. Jung, C.G. CW 6, pars. 789-791.
20. Eliot, T.S. "The Wasteland", 403-404. 21 Edinger, E. Ego and Archetype, p.186.
22. Tillich, P. "The importance of new being", p.161.
23. Eliade, M. The Myth of the Eternal Return.
- 148
24. Henderson, J. The Wisdom of the Serpent, pp. 16-11.
25. Jaffe, A. From the Life and Work of C.G. Jung, pp.58-59*.
26. pp. 58.

27. Jung, C.G, CW 14, par. 425.
28. Jung, C.G. CW 12. par. 460. ...
29. Henderson, J. "Ancient Myths of Modern Man", pp.141-142.
30. p.141.
31. see. Sharp. D. The Secret Raven.
32. Henderson, J. Thresholds of Initiation, pp.33-36.
33. Lewis, I.M. Ecstatic Religion.
34. Danielou, J. The Crucible of Christianity
35. p.293.
36. Evdokimov, P. La femme et le Salut du Monde, p.239.
37. Danielou, J. Man and Transformation, p.277.
38. See Teilhard de Chardin, Building the Earth.
39. Автор благодарит Мэрилин Наги за знакомство с этой традицией. .
40. Danielou, J. Man and Transformation, p. 277- 279.
41. Lewis, I.M. Ecstatic Religion.
42. Keats, J. "Ode on a Grecian Urn"
43. Jung, C.G. CW 6.
44. Keats, J. "Ode on a Grecian Urn".
45. Mann, T. Last Essays, p. 141.
46. Jung, C.G. CW 6, pars. 484 -488.
47. Henderson, J. The Analytic Process.
48. Joyce, J. Portrait of the Artist as a Young Man.
49. Campbell, J. and Robinson, H. A Skeletal Key to Finnegan's Wake.
50. Wilhelm, R. The I Ching Book of Changes, p.90.
51. p.91.
52. p. xxxii
53. Joyce, J. Portrait of the Artist as a Young Man, p. 213.
54. Campbell, J. The Masks of God: Creative Mythology, pp. 67-69.

55. Jung, C.G. CW 6, p. 227.
56. par. 230.
57. par. 231.
58. par. 323.
59. par. 323.
60. Henderson, J. The Analytic Process.
61. Whitehead, A.
62. Eckerman, J. P. Conversations with Goete, p. 83.
63. Jung, C.G. CW 11, p.358.
64. Cornford, F. M. From Religion to Philosophy.
65. Jung, C.G. CW 6.
66. von Franz, M.-L. Number and Time.
67. Neumann, E. The Origin and History of Consciousness, pp. 102-103.
68. von Franz, M.-L. Projection and Recollection, p.66.
69. p. 66.
70. von Franz, M.-L. Number and Time.
71. Cornford, F. The Unwritten Philosophy, p. 84.
72. von Franz, M.-L. Number and Time, p. 123.
73. p. 123.
74. p. 123.
75. p. 124.
76. Hillmann, J. "Psychology: Monotheistic or Polytheistic?"
77. von Franz, M.-L. Number and Time.
78. Henderson, J. "The Archetype of Culture".
79. Levi-Strauss, C. "The Scope of Anthropology", p.11.
80. pp. 13-16.
81. p. 16.
82. p. 16.

83. p. 17.
84. Williams, D. Border Crossing.
85. Levi-Strauss, C. "The Scope of Anthropology", p. HENDERSON.
86. p. HENDERSON.
87. p. HENDERSON.
88. p. 43.
89. Jung, C.G. CW 6, pars. 661-662.
90. pars. 577-671.
91. Evans, J. Taste and Temperament, pp.30-44.
92. Henderson, J. Thresholds of Initiation, pp. 53- 57.
93. Eliade, M. Images and Symbols.
94. Jung, C.G. CW 12, par. 247.
95. Neumann, E. "Mystical Man", p. 391.
96. pp. 407-408.
97. Cornford, F. Principium Sapientiae, pp. 65-66.
98. p. 74.
99. p. 75.
100. p. 75.
101. pp. 76 - 77.
102. p. 78.
- 150
- 151
103. p. 116.
104. p. 118.
105. p. 121.
106. p. 121.
107. p. 121.
108. p. 121.

109. p. 148.
110. Jung, C.G. CW 6, par. 40-95.
111. Jung, C.G. CW 8.
112. Adler, G. Remembering and Fogetting.
113. p.7
114. p.15.
115. p.15.
116. von Franz, M.-L. Projection and Recollection, p. 190.
117. Jung, C.G. CW 14, par. 662.
118. Jung, C.G. CW 8, par. 870.
119. von Franz, M.-L. Projection and Recollection, p. 190.
120. p.195.
121. von Franz, M.-L. Number and Time, p.283.
122. p.124.
123. Jung, C.G. CW 8. par. 442.
124. Stevens, A. Archetypes: a Natural History of the Self, p.88.
125. p. 89.
126. p. 89.
127. P. 90.
128. p.91.
129. p.91.
130. pp. 91-96.
- 152
131. Erikson, E. Identity and the Life cycle, pp. 55-65.
132. Stevens, A. Archetypes. pp. 158-164.
133. Edinger, E. The Shaman from Elco.
134. Osterman, E. The Reality of the Psyche, pp. 24-25.

Культуральное бессознательное

На втором конгрессе по аналитической психологии в Цюрихе в 1962 году я представил доклад, озаглавленный "Архетип культуры" (Хендерсон, 1964), чтобы получить ценные замечания на мои исследования культуры с точки зрения аналитической психологии. Мои последние беседы с Юнгом перед его смертью в 1961 году направили мой интерес в эту область, но я не до конца осознавал, куда это меня в итоге привело, и попросил отзывов своих коллег. Реакция на мою работу была очень положительной. Это придало мне уверенности в ценности своего проекта, который в итоге привел к публикации в 1985 году книги "Культурные установки с точки зрения психологии". Однако название моего доклада могло ввести в заблуждение. В нем не говорится об "архетипе культуры". Мне следовало бы дать ей название, которое я в действительности имел в виду: "архетипические содержания в культуре".

Культуральное бессознательное — в том смысле, в котором я употребляю это выражение — является областью исторической памяти, лежащей между коллективным бессознательным и существующим образцом культуры. Оно может включать обе эти модальности, сознание и бессознательное, но оно задает некоторый тип идентичности, возникающий из архетипов коллективного бессознательного, участвующих в формировании мифов и ритуалов, а также запускающих процесс развития индивидуумов. Этот процесс еще не все.. Как сказал Нойманн (1959):

Архетипическое как таковое безобразно и бесформенно. Форма, которую принимает бесформенное, всегда является временной, подобно образу, возникающему в уме. И поскольку его репрезентации носят временный характер, они должны подвергаться изменениям и трансформациям.

Но эти изменения и трансформации также архетипически детерминированы и поэтому не являются чисто случайными:

Корни каждой человеческой личности находятся вне исторической области его фактической жизни, ...и если нам последовать вдоль этих корней, мы пройдем через каждый слой истории и предыстории. (Нойманн, 1959, с. 131)

Юнг ссылаясь на такое культуральное бессознательное, хотя он не давал ему формального определения. В "Психологии алхимии" (1944/1968), он говорил, что во снах некоторых пациентов он обнаружил то, что выглядело как историческая регрессия, — содержания, о которых пациент не мог знать:

Но в своем бессознательном он погружен в море исторических ассоциаций, так что он ведет себя во снах так, как будто он совершенно целенаправленно делает эти удивительные экскурсии в историю человеческого разума. Фактически, он является бессознательным выражением автономного психического развития, подобно средневековому алхимику или классическому неоплатонику. Можно даже сказать — *cum grano salis* — что историю можно создать из собственного бессознательного так же легко, как из текстов.

Этот тип исторической памяти может возникнуть только тогда, когда "пробуждающийся архетип" (Нойманн) готов создать символическую репрезентацию для этнической группы или, как в случае пациента Юнга, в психологическом развитии индивидуума.

Как бы трудно не было демонстрировать культуральное бессознательное, я решил посмотреть на другие точки зрения на эту идею. Плаут (1973) говорил о тенденции провозглашать культуральный уровень психического осознания и упоминал обсуждение Гуггенбуль-Крайгом (Плаут, 1973) "коллективной тени", также как и мою работу (Хендерсон, 1964) в качестве примеров такого понимания. Но обеим этим дискуссиям

предшествовала глава в книге Х. Г. Бейниса (1939/1971) "Мифология души", где утверждалось существование культуральной психики, живущей в родовой традиции семьи, к которой пациент может возвращаться, чтобы исправить прошлые ошибки или излечить старые психокультурные болезни. С чисто эмпирической точки зрения культуральное бессознательное производится не только из коллективного бессознательного, но и из личного. Большая часть того, что Юнг называл личным, в действительности культурально обусловлено. В процессе кормления, отлучения от груди и обучения, ребенок получает от своей матери внимание, любовь и воспитание. Взаимодействуя с ней и другими членами семьи, ребенок также получает свою первую реальную ориентацию во всей культуре, в которую они все погружены. Эдипов комплекс и все его варианты не являются только личными, как утверждал Фрейд, или только архетипическими, как утверждал Юнг. Эрих Фромм впервые описал пьесу Эсхилла "Царь Эдип" в правильном контексте греческой культуры, как отражающую период, когда неустойчивая патриархальная система родства могла все еще регрессировать до матриархальной системы. С этой точки зрения комплекс Эдипа может возникнуть только у того ребенка, который сталкивается с подобным культуральным паттерном в своей семье. Эриксон и Хорни, так же как и такие антропологи, как Радин, Бенедикт, Мид и Бейтсон предоставили много свидетельств независимого существования культуральной психики (называть ее сознательной или бессознательной можно только совершенно условно).

Теперь я хочу описать, как я пришел к идее культурального бессознательного. В процессе анализа у Юнга у меня был сон, который озадачил нас, потому что в нем не было архетипов бессознательного и он, как казалось, не раскрывал чего-то личного обо мне. Мне снился дворец Медичи на берегу Новой Англии. Это все. Сон был четким и живым, но у меня не было никаких личных ассоциаций, так как я не был в Новой Англии. Я родился на востоке Соединенных Штатов у родителей, происходивших из колониальной семьи с Юга (Вирджиния и Северная Каролина). Я сделал семейные ассоциации: Новая Англия — место, где обосновались английские пуритане, чья традиция дала главные корни культуре WASP в Америке. В отличие от этого, дворец Медичи, в которой жила знатная аристократическая семья в эпоху итальянского Ренессанса, представлял католическую традицию с возникающим интересом к политеистическому религиозному искусству древних греков и римлян. Единственными моими знаниями об этой традиции были мои впечатления от туристической поездки в Италию в молодости. Другая ассоциация относилась к контрасту между суровым северным климатом и его скалистым атлантическим побережьем и мягкими водами южных стран, бывших в древности колыбелью европейской культуры.

Этот сон рассказывал мне, что я собираюсь каким-то образом соприкоснуться с культуральной задачей сведения вместе этих двух очень разных традиций, преодоления их взаимной изолированности и антагонизма. Теперь, спустя много лет, я могу сказать, что это было истинным пророчеством. И в моей личной жизни, и в моих работах я был глубоко захвачен попытками соединить мое собственное англо-американское протестантское образование с углубляющимся осознанием его истоков. Эти истоки можно проследить за пределами католической Европы и за христианской эры, она уходит к памяти о более сущностных корнях всей каши культуры в греко-романской и египетской древности. Так я стал осознавать одинаковую ценность монотеистической и политеистической религий.

Это осознание по-разному проявило себя в моих снах. Один сон, особенно впечатливший меня, советовал обратиться к традиции древней богини. В этом сне я летел высоко в воздухе над северной частью России. Я ассоциировал это с моим интересом к Советской России и влиянию коммунизма на европейскую жизнь в основном в конце 1920-х годов. В этом сне мое внимание вдруг привлек берег Северной Африки, и женский голос, неожиданно прозвучавший с древней долины Нила, сказал: "Не помнишь ли ты меня?" Голос произвел сильное впечатление на меня. Этот сон научил меня не доверять некоторой тенденции к

высокомерию внутри меня, из-за которой я как бы смотрел на историю свысока и размышлял о ней безотносительно к более глубокому содержанию. Женский голос из древнего Египта сказал мне, что я забыл культурную традицию, которая единственно знала, как оттенять маскулинные и фемининные паттерны мышления и чувствования так, чтобы религия Изида получила равный статус с религией Ра или Осириса, — способность, абсолютно чуждая нашей религиозной и политической системе. Я понял, что не должен был смотреть на эти традиции с отвержением, но обязан признать, что они все еще существуют в современной психике, даже для тех, кто не знаком с ними. В последствии я немного узнал про эти древние культуры, но бессознательное воображение снов выразило гораздо больше и неизмеримо расширило мои собственные знания.

Мой личный опыт такого рода сновидений углубил осознание истории, но на меня также сильно повлияли те специфические культурные послания, которые многократно подтвердились через сны моих пациентов. Идея культурального бессознательного выросла от предположения до живой реальности. Это неоднократно избавляло меня и моих пациентов от грубого допущения, что история живет только в книгах и в заявлениях относительно будущего. Генри Кор-бин (1980) в книге по сравнительной философии выразил эту идею следующим образом:

В наше время доминирующая концепция представляет человека как живущего в истории. Она представляет историю как внешнюю, экзотерическую, основанную на грузе исторической каузальности, которую она сама вводит. Этому противостоит другая фундаментальная концепция, для которой идея внешней истории, "исторического феномена", лишена всяких оснований. В соответствии с этим взглядом вся история в самом человеке. Следовательно, в сущности человек всегда несет в себе нечто прежде истории - нечто, что он никогда не перестанет нести в себе, что будет хранить его от внешней истории. Тогда это становится предметом внутренней истории... происходящей в "небесах" и "аде", существующих внутри человека, (с.8)

В воображаемом мире вся история — открытая книга, уходящая корнями в доисторические времена. У австралийских аборигенов нет формальной истории, а есть история воображаемого мира, которую они называют просто: "сновиденье". Нам так трудно ухватить эту концепцию, поэтому она часто переводится как "время сновидения" (*in illo tempore*, Илиаде), потому что для нас невозможно постулировать нечто, что не существует во времени. Аборигенам не нужна эта концепция, потому что их сновиденье происходит "все время". (Как мы привязаны к слову "время"!) Оно представляет архетипический безвременный континуум родовых жизней, чьи мысли, чувства и паттерны поведения всегда с нами, когда мы созерцаем воображаемый мир. В этом зеркальном мире сновиденья можно найти формы, связывающие нас с реальными событиями или историческими людьми, но можно также обнаружить, что эти формы могут внезапно исчезать, переходя в мир, где архетипическое воображение обнаруживается на месте своего возникновения, где оно еще в виде элементов и представлено просто как земля, воздух, огонь и вода, иногда в ассоциации с животными и растениями. Когда эти формы, в свою очередь, гуманизируются, мы получаем начало культуры с изобретением чисел и числовых игр, музыки, церемониального искусства и религии. Тогда в свое время мы придем к культуре, которая транс-цендирует архетипический мир и достигает первого порога культурального сознания.

Культуральное бессознательное наиболее часто проявляется во снах, которые можно изучать с помощью этнологии. Такие сны или фантазии выносят на свет этнические традиции, которые никогда не были прожиты прямо сновидцами. Как если бы некоторое откровение позволило им воспринять, прочувствовать и затем проработать, часто очень подробно, аспекты культуры, которые им мало знакомы. Одна из наиболее распространенных в этом отношении — культура древнего Китая — появляется с большой регулярностью и всеми возможными способами во снах современных американских и европейских людей, не имеющих прямого опыта или знаний из образования о Китае. Эти сны просят нас

проникнуть в истоки китайской цивилизации, как если бы нам нужно было найти там намеки на первичные истоки всех цивилизаций.

В своем поэтическом и высоко информативном исследовании китайской культуры, Марсель Гранет (1922/1975) дал нам больше чем намеки на эти истоки в своем описании того, что он назвал "крестьянской религией" как первичного источника религиозных ритуалов и обычаев в Китае, где "природный и человеческий миры были тесно связаны":

среди китайских крестьян творческая сила ума показывала себя только по случаю праздников весны и осени — времени свадеб в общине и праздников в священных долинах, в танцевальных состязаниях, в дворцовых процессиях, в правилах семейной жизни... Мужские и женские дела выполнялись в разных местах и в разное время. И по этой причине Инь и Янь работали в оппозиции друг другу в пространстве и во времени, каждое в свою очередь. Единство общества глубоко переживалось только во время сезонных празднеств... Инь и Янь было определено встретиться друг с другом весной и осенью; там они сталкивались лицом к лицу; в зависимости от сезона вызывалось одно и отвечало другое; далее они как бы сексуально соединялись, и их прекрасный союз знаменовала радуга. Расходясь после свадьбы, они брались за работу; Инь, как женский принцип, был активен зимой — эта активность внутри природы... Янь, как мужской принцип, работал летом при свете дня, обильно принося плоды... Имена этих двух принципов происходят от названия святого места и служат напоминанием о солнечных и теневых склонах, где стояли хоры мальчиков и девочек соответственно... Именно этим священным истокам они обязаны за тот религиозный престиж, который принес им доминирующую роль, которую они сохранили в течении всей истории Китая, (ее.46-47).

Один сон про Китай сообщила женщина в рассказе о своём анализе через несколько лет после его завершения в 1950-е годы (см. Хендерсон, 1967). Её анализ проходил задолго до появления движения за права женщин, и её собственная потребность в фемининном самоопределении отражала общую культурную потребность того времени. Главной темой её сна была важность интровертированного качества феменинности по сравнению с направленной во вне природой маскулинности — внутреннее ощущение сдержанности Инь в отличие от обильной внешней активности Ян. Эта женщина описала свой сон следующим образом:

Я возвращаюсь в обстановку Китая в позицию большой ответственности, необходимой в отношении женщин, и это я ощущаю как призыв к инициации, в котором потребность в инициации (обстановка Китая) сочетается с потребностью стать женщиной, имеющей свои права, в отличие от идеи моей матери, какой женщиной я должна быть. Я считаю, что "позиция большой ответственности" просто относилась к моей большей ответственности за себя. Я не думаю, что это относилось к каким-то моим делам для людей или с людьми, разве что случайно или естественно. Эта женская часть просто открывала мой собственный путь как женщины.

Из работы Гранета мы знаем, что этот тип женской инициации неотделим от внутренне присущей культуральной андрогинности обоих мужчин и женщин — разница обнаруживается не столько в поле, как в роде. Как правильно заметил Элиаде, и как хорошо подтвердило исследование культуральных истоков в Китае, эти родовые различия являются священными и, следовательно, трансцендируют оба полюса.

Другой аспект китайской культуры, иногда обнаруживаемый во снах, происходит из периода, когда первичная природа Ян и Инь была формализована в паттерны родства и правила поведения в официальной государственной религии конфуцианства. Это было противоположно матриархальным паттернам более раннего периода. По Гранету, родство и имя передавались через женщин до того, как стали передаваться через мужчин. В этой древней матриархальной организации каждый был родственником отца своего отца и не был

родственником своего собственного отца. В последующей организации наследования по мужской линии дедушка оставался самым важным родственником человека... В процессе подношения жертвы Предку отец, истинный господин, служил своему сыну, предлагал ему пищу, склоняясь перед ним. Последнего, иногда совсем маленького, еще грудного, угощал, как господина, его собственный отец, потому что сын считался носителем духа или инкарнацией умершего и развоплощен-ного господина его отца. (1922/1975, 86)

Официальная религия в этой патриархальной форме поддерживалась могущественными защитниками, *literati* (литераторами и образованными людьми). Но существовала и другая религия, антагонистичная ей, но возникшая из общего основания: даосизм. В отличие от сильной социальной природы конфуцианства дух даосизма был философским. Однако, ни одно из этих течений в строгом смысле не было религиозным. Конфуцианство воплощало правила поведения, показывающее... желание части литературных школ окружить свои троны официальным престижем, тогда как даосская доктрина ... обладала традиционными секретами правил гадания, магических заклинаний, астрологической, медицинской и фармацевтической наук, короче говоря, всеми процессами познания и действия, которые человек имел в отношении природы. (Гранет, 1922/1975)

Тем не менее, конфуцианство и даосизм шли вместе как два добровольных служителя одного и того же социофилософского культурального способа жизни, который придаёт китайской истории такую согласованность и непрерывность. Даосизм основан на идее безграничного движения и изменения, впервые сформулированной Лао-цзы в "Дао Де Дзин" как Путь (см. Уaley, 1958). Но этот путь всегда незрим. "Дао, которое можно описать, не есть неизменный путь", оно "темнее, чем любая тайна", — сказал он. Хотя сам Лао-цзы — не более чем легенда, он был достаточно исторически реален, чтобы Конфуций считал его философию необходимым балансом для основанного им социального порядка. Известно, что Конфуций говорил: "Я могу оседлать лошадь государства, но Лао-цзы может оседлать дракона". Этот дракон является динамическим природным духом, выражающим элементы, известные в Китае как ветер, вода, дерево, земля и огонь. В этом смысле место происхождения дракона находится в докультурном мире образа и инстинкта — в архетипе.

Эта амплификация дает фон для интерпретации сна современного западного мужчины, в котором ссылка на Китай оказалась значимой для его анализа. В начале анализа у меня он только что вышел на пенсию после долгих лет работы. Некоторые личные проблемы были решены в течение раннего периода анализа, который освободил его от подавляющего влияния женщин в его семье (матери и сестры), принижавших авторитет его отца и косвенно искаживших его идентичность как сына и позже — как мужа и отца. Его первый сон в то время выразил осознание себя в качестве центральной фигуры в непрерывной линии отец-сын, с его отцом на одном конце и его младшим сыном на другом. Его субъективное ощущение во сне было таким, как будто он теперь состоялся как сын своего отца и как отец сыновей. Но вместо присвоения этой роли в родовом смысле, он чувствовал себя свободным быть самим собой, независимым от обоих — от своего отца (он уже умер) и от сына (еще маленький и зависимый от него), хотя его долг перед сыновьями сохранился бы в некоторой степени весь остаток его жизни. Этот сон заявил о потребности мужчины осознать и утвердить зрелым способом свою зрелую маскулинную идентичность и признать, что его прежняя личная проблема уже решена.

Следующий сон следующей ночью был совершенно отличным. В том сне он выглядел как старый китайский аналитик, а теперь он превратился в молодого китайского аналитика. Он был на дороге, по одну сторону от которой были незаконченные и несколько запущенные здания, предполагающие переходное состояние общества. По другую сторону были дома из добротного кирпича, красивые и построенные в хорошо продуманном и интересном стиле. Оба этих образа были важны для сновидца и сами по себе, и в силу контраста по отношению

друг к другу. Его ассоциация с Китаем была замаскированным выражением этого. Он сказал, что его всегда впечатляла дуальность эстетического выражения в долгой и непрерывной культурной истории Китая.

Мой пациент переживал такое время в своей жизни, когда конформность была успешно достигнута, и новым фокусом развития могли бы стать преобразования, как еще неосуществленная цель для второй половины жизни. Как в даосизме эта цель имела скорее внутреннее, чем внешнее значение для него. Настоящее Дао подобно потоку воды, не имеющему ни начала ни конца, и поэтому никогда не прекращающемуся. В первом сне он выполнил цель, установленную его "старым" китайским аналитиком — выполнить свои сыновьи и отцовские обязанности в родовой линии преемственности. В границах китайской родовой структуры он должен был сделать не более чем это. Но как индивидуум со своими собственными правами он должен был выйти за эту непрерывную цепочку и признать лиминальное качество своего собственного уникального опыта. Это объясняло незаконченные, пребывающие в запущенном состоянии здания во втором сне. Для этого ему был необходим "новый" китайский аналитик как носитель знания, что новый порядок сознания может заключаться в движении, в духе дао. Это предполагало для него, что хотя он и становится старше и вышел на пенсию, ему нужна новая философия, не молодая сама по себе, но выражающая обновление, происходящая из древнего и первичного источника. Другое понимание, пришедшие к нему спонтанно, было, что обе культурные формы, представленные установившемся порядком и незаконченным переходным порядком выражали важную пару комплементарных противоположностей в культурном контексте (две группы домов). Обе группы относились к культуральному бессознательному, но незаконченные дома были ближе к архетипическому уровню бессознательного и представляли большой потенциал обновления.

Виктор Тюрнер (1987) говорил о лиминальности как о нестабильном, но живом духе общества и о структуре как об установившейся форме. Тот мужчина столкнулся с культурной дилеммой, которая может быть разрешена только через принятие своей задачи примирения двух архетипических полярностей, стоящих за культурной проблемой. В этом смысле сознание, представленное сознательной проблемой человека выражено в бессознательном (т.е. во сне) как потребность в примиряющей структуре с лиминальностью — культуре в отношении архетипа. Психологическое взаимодействие философской и социальной установок этого мужчины позволяло объединение в новом и более продуктивном синтезе, который был бы возможен в его молодости.

Индивидуальное развитие включает процессы как культурально-го, так и психологического изменения, из-за которого сновидное воображение вызывает процесс культуры в истории в качестве метафоры для психического изменения в индивидууме. Культуральные элементы в моих собственных снах были спонтанными и возможно предвидели последующее развитие, но в то время не было ответов на поставленные ими вопросы. Я должен был жить с ними и проживать многие изменения в своей установке, прежде чем смог понять, хотя не вполне усвоить их смысл. И это справедливо для многих примеров, которые я нахожу во снах моих пациентов. Аллюзии по поводу природы культуры и того, как она влияет на индивидуума, - по большей части вопросы без ответов. Я не пытаюсь интерпретировать их значение исчерпывающе через метод амплификации. Мы, аналитики, не располагаем ни временем, ни подготовкой, чтобы стать этнологами, разве что случайным образом. Вместо этого мы фокусируемся на личной жизни и пытаемся убедиться, что не упускаем какую-то часть личной проблемы, таящуюся за слабым эго, которая может скрывать себя, принимая ответственность за социальные дела. Но поскольку личностная тень является противоположным полюсом, не целостному эго, но только персоне, она всегда имеет социальный (и, следовательно, культуральный) аспект, т.к. персона воплощает нашу потребность приспособиться к социальным взаимодействиям. Поэтому исследование"

бессознательных культурных условий может оказаться абсолютной необходимостью для того, чтобы понять определенные проекции, которые люди делают друг на друга.

Сны, которые я амплифицировал выше относительно истории Китая, относятся к очень разным сферам культурального символизма. Этнические и религиозные паттерны сами по себе совершенно полностью разработаны в этих снах и готовы для перенесения в психологический опыт индивидуации. Эти паттерны проделали работу по освобождению пациентов от эго-теневого конфликта и познакомили их с объединяющим принятием полярностей, которые теперь больше не полюса, но комплементарные противоположности, как Инь и Ян.

Углубляя наше понимание этих культурных паттернов, мы начинаем постигать высшую тайну возникновения культуры. Мы, аналитики, в значительной степени не можем надеяться понять эту тайну целиком. Многое в ритуальной и поведенческой природе архетипов должно быть оставлено для исследований биологов и антропологов археологическими методами (см. Фокс 1967, антропологические исследования). По большей части психолог должен ограничить свои исследования спутанным воображением, которое возникает из темной мистерии истоков, проявляясь во снах. Мы знаем из работ Юнга, что знание мифологии и сравнительной религии в ее ритуальных формах дает единственный критерий, которому мы можем доверять.

Это знание значительно развилось в течение последних пятидесяти лет. В нашей работе по собиранию фактов в качестве исторических иллюстраций в Архиве исследований архетипического символизма, мы теперь понимаем, что некоторые мифы и ритуалы являются выражениями хорошо известных периодов культурной истории, тогда как другие настолько неспецифические, что выглядят как универсальные. Если нам искать только чистого происхождения и истоков, то мы будем снижать ценность культурных форм. Если искать только культурные формы, мы будем пренебрегать архетипическими истоками. Нам нужно учиться включать в наши исследования оба конца спектра — архетипический и культуральный — со всеми градациями цвета внутри. Основной план таких исследований, по-видимому, сложился в литературе по аналитической психологии, в которой Юнг, Нойманн, Байнес и я постулировали автономную культурную активность, которая обнаруживается в бессознательном также как и в эго-сознательном знании истории.