

Келтон Кин



**ПУТИ ЦЕЛОСТНОСТИ:
ГЛУБИННАЯ ПСИХОЛОГИЯ И
ЗАПАДНЫЙ ОККУЛЬТИЗМ**

Ллойд Кентон Кин

**Пути целостности:
окультизм
и глубинная
психология Юнга**

Москва
2013



Castalia

Проект Касталия — уникальный проект, объединяющий представителей самых разных мировоззрений, начиная от язычества и заканчивая гностическими и герметическими традициями. Три объединяющих принципа Касталии — это Юнгианство, Оккультизм и Нонконформизм. Быть Юнгианцем — значит иметь мужество к познанию своих самых потаенных глубин. Быть Оккультистом — значит искать того что раз и навсегда пресуществит твой дух в тигле трансмутации, быть нонконформистом — это значит просто быть собой, вне следования каким либо нормам или обычаям. Наш проект имеет множество граней. Это и ежемесячно обновляемый эксклюзивными переводами сайт www.castalia.ru, над обновлением которого работает целая группа добровольцев. Это и каждую неделю собирающийся клуб Касталия в Реале, где члены клуба могут услышать лекции о самых разных эзотерических и психологических традициях. Это и школа Касталия, регулярно проводящая открытые обучающие лекции и семинары. Для переводчиков Касталии — бесплатные, для всех остальных — недорогие. Школа Касталия — это своего рода внешнее представительство клуба. Это и уникальный интернет-магазин эзотерической и психологической литературы, в котором можно приобрести книги на порядок дешевле чем в других интернет-магазинах. Переводчики имеют скидки. И прежде всего — это интегральное мировоззрение, основанное на поиске соединения трех слагаемых Касталии и стремящееся к оккультному Ренессансу.

Касталия приглашает к сотрудничеству авторов, Переводчиков, а также организации для проведения Совместных проектов.

Ллойд Кентон Кин

Пути целостности:

окультизм и глубинная психология Юнга

М.: Клуб Касталия. 2013. — 480 с.

Перевод: Александра Кау-Тен-Чжи

Иван Ерзин (приложение)

Компьютерная верстка: Янус

Обложка: Надежда Столярова

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	8
Глава 1. Пути порядка: развитие каббалистического Древа жизни	39
Глава 2. Конъюнкция, самость и тридцать два пути: Карл Густав Юнг и сефирот	83
Глава 3. Стрела и змея: определение западной эзотерической традиции и Древа жизни	113
Глава 4. От эго к Бездне: юнгианская модель психе и западное эзотерическое Древо жизни	153
Глава 5. Небесная триада и трансперсональные теории	233
Глава 6. Начало и конец: Истоки, резюме и выводы	275
Список литературы	298
Приложение А: Малый ритуал изгоняющей пентаграммы	314
Приложение Б: Ритуал Срединного столпа	316
Глоссарий неюнгианских терминов	318
Приложение: Magick/Liber ABA и Mysterium Conjunctionis: сравнение Алистера Кроули и К.Г. Юнга	329
Глава I. Две теории о природе символа и его роли в личной трансформации	339
Глава II. Алистер Кроули и западная эзотерическая традиция	347
Глава III. Coniunctio Карла Густава Юнга	393
Глава IV. Кроули и Юнг: сравнение	424

В данной диссертации проводится сравнение двух психодуховных традиций: аналитической психологии и западной эзотерической традиции. Их роднит использование символов и метафор целостности, в том числе сефирот западного эзотерического Древа жизни.

В первой главе мы рассмотрим, как сефирот Древа жизни представлены в иудаизме, христианстве, герметизме и западной эзотерической традиции. Вторая глава содежит анализ использования сефирот в работах К.Г. Юнга. В третьей главе даётся определение западной эзотерической традиции, а в четвёртой и пятой главе предлагается интерпретация Древа жизни с позиции аналитической психологии в качестве возможного способа вовлечения западной эзотерической традиции и аналитической психологии во взаимно полезный диалог. Мы исследуем такие области, как связь между эго-комплексом и материальным миром, политеистическую и монотеистическую природу психе и синхронистичности, а также области двойственного и недвойственного трансперсонального опыта. Наконец, в шестой главе приводятся несколько теоретических и практических примеров применения психологического толкования Древа жизни. Вывод из данной работы заключается в том, что аналитическая психология и западная эзотерическая традиция могут дополнять друг друга в различных областях.

В приложение включены четыре схемы, описания двух популярных ритуалов западной эзотерической традиции и глоссарий неюнгианских терминов.

Благодарности

Есть несколько людей, чье влияние, поддержка и само присутствие в моей жизни были жизненно важны для завершения этой диссертации. Прежде всего, я бы хотел поблагодарить моего консультанта доктора Родерика Мэйна. Его твёрдость и решимость заставляли меня двигаться дальше в моменты, когда я был близок к тому, чтобы бросить проект. Его глубокое понимание Юнга, синхронистичности и западной эзотерической традиции были абсолютно незаме-

нимы. Я также хотел бы поблагодарить профессора Эндрю Сэмюэлса и доктора Карла Фиглио из Центра Психоаналитических Исследований; их замечания и предложения на протяжении этих лет были и являются неизменно ценными для меня. В том, что касается последних этапов написания и редактирования работы, я глубоко обязан доктору Леону Шламму (Кент) и доктору Алану Кардью (Эссекс) за их необыкновенно важные советы. Я хотел бы поблагодарить Мэрилин Уорд (также из Центра Психоаналитических Исследований), которая сделала всё возможное для облегчения моей работы в первые годы — самое критическое время. Наконец, передаю привет всем студентам-соискателям докторской степени; будьте уверены, что ваше влияние на меня во время моего пребывания в Эссексе было вполне реальным.

Также есть несколько людей вне стен Академии, без чьей помощи я не смог бы завершить эту диссертацию. Во-первых, я хотел бы поблагодарить Фелисетту Селенца за ее терпение, понимание и непрекращающуюся поддержку, не говоря уже о часах, потраченных на редактуру текста и создание диаграмм. Я благодарен своим родителям, Финтану и Донне, жившим в прекрасных горах Британской Колумбии во время написания этой диссертации; и горы и родители давали столь нужное мне успокоение. Я бы хотел поблагодарить Сандипа Джиндала, моего спутника на жизненном пути, который, надеюсь, останется для меня источником вдохновения. Мой друг Ариэль Фуэнзалида очень помог мне в разъяснении наиболее запутанных вопросов философии, не только для этой диссертации, но и во всех вопросах философского происхождения, которые у меня возникали на протяжении лет. Также я хотел бы выразить сердечную благодарность Карадоку Элмету за часы разговоров о Кроули, каббале и других мистических вещах (не последней из которых было эзотерическое значение молока). Я также обязан Карадоку за его пронизательный редакторский взгляд и въедливое внимание к деталям. Я благодарю Майкла Смита, с которым мы на протяжении шестнадцати лет провели сотни часов в эзотерических беседах (а также

употребили немалое количество Гиннесса). Наконец, следует поблагодарить Джона П. Доурли за то, что ободрял меня в мои студенческие годы и во время выпуска в Карлтонском университете, и за то, что заронил семя, которое наконец проросло в виде этой диссертации. Спасибо Налини Девдас за то, что никогда не переставала верить в меня. Ещё раз говорю всем вам: спасибо.

Введение

Цель данной диссертации — проанализировать сефирот западного эзотерического Древа жизни, а через них и саму западную эзотерическую традицию, с позиции аналитической психологии. С этой позиции Древо жизни можно рассматривать как метафору процесса индивидуации (инициации). Использование образа каббалистического Древа жизни отражает мировоззрение традиции и предполагаемые стадии психодуховных трансформаций в рамках этого мировоззрения. Хотя Юнг не занимался специально западной эзотерической (окультурной) традицией, он обнаружил в родственных ей эзотерических традициях — таких, как алхимия и разнообразные формы мистицизма — параллели с процессом, который он назвал индивидуацией. В конечном счёте, толкование с точки зрения аналитической психологии показывает, что западное эзотерическое Древо жизни отражает юнгианское понятие индивидуации, и западная эзотерическая традиция, сознательно или бессознательно, создала посвятительную систему, имеющую психологическое значение.

В первой главе данной диссертации прослеживается использование сефирот, составляющих каббалистическое Древо жизни, в четырёх духовных традициях: иудаизме, христианстве, герметизме и западной эзотерической традиции. В каждой из этих традиций сефирот функционируют как символы миддот (качеств) неизвестного или даже непознаваемого источника. Однако, несмотря на эту общую черту, каждый из вариантов применения сефирот уникален, как уникальна и сама традиция.

Во второй главе описано понимание и использование сефирот Карлом Густавом Юнгом. Поскольку использование Юнгом концепции Древа жизни неразрывно связано с его пониманием алхимии, в этой главе мы также рассмотрим ключевые моменты применения этой древней традиции, в частности, понимание соединения противоположностей. Для амплификации представлено также толкование конъюнкции Эдвардом Эдингером. Концепция сефирот проникла

во многие важнейшие психологические теории Юнга, что является ещё одним примером того, как он принимал и ценил всевозможные духовные традиции.

Третья глава обрисовывает основные компоненты западной эзотерической традиции (известной также как магика) и прибавляет к определению этой традиции понятие метафоры с позиции аналитической психологии. Магика, как она понимается в данной работе, связывает искусство и науку посредством метафоры (а следовательно, психе) и в соответствии с волей адепта. Если рассматривать духовные посвящения западной эзотерической традиции как отражения психологических изменений, мы увидим, что эта традиция фактически отражает юнгианское понятие индивидуации, движения к целостной личности.

В четвёртой главе представлена интерпретация семи нижних сефир и Небесной бездны с точки зрения аналитической психологии. Эти сефиры символизируют двойственную связь с различными компонентами психе или личный теистический опыт нижних трансперсональных областей Древа. В пятой главе мы рассмотрим три оставшихся сефиры Небесной триады и то, как они (в особенности сефира Кетер) отражают недвойственный опыт эзотерического Древа жизни, где отсутствует дихотомия “я/ты”. Также в этой главе приводится гипотеза Леона Шламма о том, что аналитическую психологию можно рассматривать как форму светского, детрадиционализованного мистицизма. И, наконец, в шестой главе мы встретимся с абстрактным источником, в котором коренится Древо жизни: он представлен тремя Покровами негативного бытия. Эта глава завершается кратким экскурсом в проблему применения психологической интерпретации Древа в теории и практиках западной эзотерической традиции и аналитической психологии. В приложении к данной работе приводятся описания двух ритуалов западной эзотерической традиции, четыре иллюстрации и глоссарий неюнгианских терминов.

Литературные источники

Источники, использованные в данной диссертации, можно разделить на три основные категории. Первая категория — это литература западной эзотерической традиции. Вторая — литература по различным областям аналитической психологии, третья — труды, посвящённые историческому и феноменологическому исследованию религии, которые позволяют нам ознакомиться с историей каббалы и связанных с ней философских и духовных традиций. Но перед тем, как рассмотреть каждую из этих категорий подробнее, уточним для текущего использования понятия “эзотерический” и “западная эзотерическая традиция”. Немного позже, в третьей главе, мы выстроим более полное определение традиции.

Исследователь эзотерических традиций Антуан Фэвр, говоря о западной эзотерической традиции, использует термин “окультизм”: “Окультизм” имеет два значения: а) любая практика, имеющая дело с этими науками [астрологией, магией, алхимией и каббалой]... б) традиция, заложенная Элифасом Леви¹ в первой половине девятнадцатого века и в конце этого века достигшая своего расцвета²

В данный момент нас интересует определение “б”, но с одной оговоркой. Трудно согласиться, что традиция достигла расцвета на переломе веков, ведь количество Орденов и прочих источников, существующих в настоящее время, значительно превосходит их число в любой момент конца XIX — начала XX века. Следует отметить, что термин “западная эзотерическая традиция”, как и “западная мистическая традиция”, используется обычно теми, кто следует современному возрождению оккультизма (по определению “б”). Определение эзотеризма, данное Генри Корбином, хотя

¹Альфонс-Луи Констан (1810–1875), известный под псевдонимом Элифас Леви — французский дьякон, автор трёх крупных работ по оккультизму: “Трансцендентальная магия” (1855), “История магии” (1860) и “Ключ к великим тайнам” (1861). Перевод последней работы был опубликован в “Равноденствии” Кроули (*The Equinox* vol.1, no.x).

²Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism* (New York: State University of New York Press, 1994), 34–35.

и не относится к западной эзотерической традиции, не менее интересно для нашего анализа. Корбин утверждает, что эзотеризм означает “неизбежную необходимость выразить реинтеграцию человека при помощи символов”³. Исторически западная эзотерическая традиция связана с определением оккультизма по Фэвру, но общее её направление отражено в определении эзотеризма, данном Корбином.

Литература западной эзотерической традиции

Работы представителей западной эзотерической традицией можно считать наименее “академичными” из всех источников — в основном благодаря тому, что авторы обращаются к таким же приверженцам традиции. В этих источниках часто встречаются метафизические, философские и космологические гипотезы, как практически в любой книге, написанной христианином, буддистом или адептом иной духовной традиции для своих соратников. И хотя академическое изучение западной эзотерической традиции набирает обороты, исследователи традиции преимущественно происходят из традиции же, а потому менее склонны к критике, нежели обычные учёные⁴. Всю литературу этой категории можно разбить на три подкатегории: учебную, философскую/историческую и справочную.

На сегодняшний день наиболее распространена учебная литература. В любом крупном книжном магазине можно найти отдел “Нью-эйдж/оккультная литература” с огромным количеством книг, посвящённых обучению теории и практике всевозможных форм западной эзотерической традиции.

³Цитируется по: Steven M Wasserstrom, *Religion after Religion* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999), 38.

⁴Позитивные веяния прослеживаются, например, в последнем номере *Journal for the Academic Study of Magic* (Oxford: Mandrake Press, 2003), не говоря уже о более солидных изданиях — таких как *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism*; однако тематика первого журнала ближе к той форме западной эзотерической традиции, которую мы рассматриваем здесь. Он не привязывается к одной методологической структуре (например, исторической методологии), а, напротив, поощряет мультидисциплинарное изучение традиции и сопутствующих ей практик.

Такой вид литературы всегда был частью традиции и отражён в мифологии. Несмотря на то, что секреты традиции вообще-то не предназначены для широких масс, учебные тексты или гримуары были распространены во все века⁵.

Такая литература полезна для изучения космологии западной эзотерической традиции; поскольку эти книги предназначены для практического использования, материал в них обычно систематизирован. Однако любой, кто пытался анализировать какой-либо обучающий текст западной эзотерической традиции, знает, что зачастую от читателя ожидают слишком многого, и потому временами может мучительно нехватать ссылок на источники. К счастью, современные эзотерики, столкнувшись с хаосом, царящим в древних книгах, сделали свои выводы, так что их попытки донести своё учение выглядят более пристойно.

Помимо классиков — Алистера Кроули, Диона Форчун и Израэля Регарди — есть ещё несколько современных авторов, создавших немаловажные “учебные пособия”⁶. Так, большая заслуга принадлежит Чику и Сандре Цицерио, продолжателям традиций Золотой Зари⁷, поддержавшим попыт-

⁵Гримуары (от фр. “grammaire”), обычно состоящие из инструкций по практической магии, в традиционном понимании, — записные книжки практиков, превратившиеся в руководства для адептов следующих поколений (неизбежно полные ошибок и чаще всего незавершённые). Учитывая стоимость самих книг, а также тот факт, что гримуары обычно писались на латыни и иврите, понятно, что эти книги предназначались для богатых и образованных людей. Важнейшие гримуары: “Гримуар папы Гонория” XIII в. (*The Grimoire of Pope Honorius* (Seattle: Trident Books, 1999)); средневековые “Ключ Соломона” (*The Key of Solomon*, trans. and ed. S. Liddell MacGregor Mathers, (ME: Samuel Weiser, Inc., 1989)) и “Гоетия: Малый ключ Соломона” (*Goetia: The Lesser Key of Solomon the King*, trans. S. Liddell MacGregor Mathers, ed. Aleister Crowley, (ME: Samuel Weiser, Inc., 1995)); и “Армадель” XVII в. (*The Grimoire of Armadel*, trans. and ed. S. Liddell MacGregor Mathers, (Boston, MA: Weiser Books, 2001)).

⁶Кроули (1875–1947), Форчун (1891–1946), и Регарди (1907–1985) — классические фигуры западной эзотерической традиции. Их работы — одни из наиболее влиятельных в традиции — будут активно использоваться в данной диссертации.

⁷Герметический Орден Золотой Зари был основан в 1888 году и распался в 1918 со смертью одного из его основателей — Макгрегора Мазерса. В третьей главе мы ещё вернёмся к этому Ордену.

ку Регарди сохранить традицию с помощью публикации её учений. Их работа “Самоинициация в традицию Золотой Зари”⁸ — наиболее полное и систематическое руководство по учению Ордена. С самого начала адепт знакомится с эзотерическим символизмом и медитативными практиками, далее техники постепенно усложняются. Эта работа может служить не только руководством, но и справочным пособием, кроме того, она расширяет и дополняет “Золотую Зарю” Регарди⁹.

В том же ряду (хотя и не столь строго следуя традициям Золотой Зари) стоит “Современная магия” Дональда Майкла Крейга¹⁰. Это популярное руководство состоит из одиннадцати уроков, в которых рассматривается символизм и техники западной эзотерической традиции. Сюда же мы можем отнести работы Уильяма Грея¹¹, Мелиты Деннинг и Осборна Филлипса¹², Джейсона Ньюкомба¹³, Джеральда Шулера¹⁴, Питера Кэрролла¹⁵ и Нормана Крафта¹⁶

⁸Chic and Sandra Tabatha Cicero, *Self-Initiation into the Golden Dawn Tradition*, 2nd ed. (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1998).

⁹Israel Regardie, *The Golden Dawn* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1988).

¹⁰Donald Michael Kraig, *Modern Magick: Eleven Lessons in the High Magickal Arts* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1988).

¹¹William G. Gray, *Attainment Through Magic: Evoking the Higher Self* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1990); *Inner Traditions of Magic* (York Beach, MN: Samuel Weiser, Inc., 1984) and *Temple Magic: Building the Personal Temple: Gateways to Inner Worlds* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1988). For an article by Gray that bridges both psychology and Magic see: “Patterns of Western Magic: A Psychological Appreciation” in Charles Tart, ed., *Transpersonal Psychologies* (New York: Harper & Row, 1975), 433–472.

¹²Melita Denning & Osborne Phillips, *The Magical Philosophy* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1988).

¹³Jason Newcomb, *21st Century Mage: Bring the Divine Down to Earth* (York Beach, ME: Weiser Books, 2002).

¹⁴Gerald J. Schueler, *An Advanced Guide to Enochian Magick* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1988).

¹⁵Peter J. Carroll, *Liber Kaos* (Boston, MA: Samuel Weiser, Inc., 1992).

¹⁶Norman R. Kraft, *Ogdoadic Magick: Being a Year of Study with an Aurum Solis Commandery* (Boston, MA: Weiser Books, 2001)

Все они направлены прежде всего на обучение, хотя степень сложности и подход, конечно, различаются. С помощью этих и подобных источников мы можем получить представление о космологии и основных положениях западной эзотерической традиции.

Философские и исторические источники не менее разнятся в подходах, чем учебные. Некоторые из наиболее популярных работ этой категории принадлежат перу Гарета Найта. Его книги заслуженно пользуются немалым спросом. “Практическое руководство по символизму каббалы”¹⁷, соединяющее в себе две взаимодополняющих работы, по глубине не уступает “Мистической каббале” Форчун¹⁸. Для нашего исследования представляет особый интерес тот факт, что Найт неоднократно ссылается на Юнга и архетипические образы, хотя, по собственному признанию, уделяет теориям Юнга мало внимания, поскольку считает их слишком ограничивающими¹⁹. Для другой работы Найта — “Магия и западное мышление”²⁰ — характерен более исторический и психологический уклон. Хотя сама работа довольно поверхностна (материал, охватывающий столетия эзотерического и психологического развития, втиснут в жалкие 197 страниц), в ней предпринята попытка описать психологические и культурные корни западной эзотерической традиции. Также заслуживает внимания исторический обзор Мэнли П. Холла “Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцерской символической философии”²¹. Хотя в нём описываются символы различных религий и организаций (масонской, например),

¹⁷Gareth Knight, *A Practical Guide to Qabalistic Symbolism* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1993).

¹⁸Dion Fortune, *The Mystical Qabalah* (Boston, MA: Weiser Books, 2000).

¹⁹Из личного письма Найта (7 марта 2001). Однако, что интересно, в 1976 году Найт был назначен консультантом по архетипическому символизму при институте К.Г.Юнга в Далласе.

²⁰Gareth Knight, *Magic and the Western Mind* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1991).

²¹Manly P. Hall, *The Secret Teachings of All Ages* (Los Angeles, CA: The Philosophical Research Society Inc., 1995).

а не только западной эзотерической традиции, он оказал серьёзное влияние на многих эзотериков.

Ещё один источник, незаслуженно забытый при определении исторических основ современной эзотерической традиции — “Герметическое братство Луксора”²². Работа представляет собой подробный исторический обзор учений Ордена; её можно отнести как к первой, так и ко второй подкатегории. Теперь обратимся к третьему важному подразделу эзотерической литературы — справочному материалу.

В большинстве направлений западной эзотерической традиции справочные материалы используются как полноправная часть практики. Практически в любой работе традиции можно найти ссылки на обычные энциклопедии мифологии, религии, масонства и психологии. Однако некоторые материалы посвящены специфическим практикам традиции — к примеру, гематрии²³. Например, в “Каббалистической энциклопедии” Дэвида Годвина²⁴ термины (на английском и иврите) располагаются не только по алфавиту, но и в порядке, определённом числовыми эквивалентами слов. Можно посмотреть определение слова, тут же увидеть соответствующее ему число и найти в разделе “гематрия” другие слова с тем же числом. Годвин также включил в энциклопедию краткое, но полезное описание западной эзотерической традиции и её практик. Ещё один пример подобного справочника — “777” Алистера Кроули²⁵.

Немногие эзотерические источники нашли применение работам Юнга. В некоторых текстах могут встречаться термины “архетип”, “тень”, “самость”, но чаще всего их применение поверхностно, а цитаты вырваны из контекста или

²²Joscelyn Godwin, et al, *The Hermetic Brotherhood of Luxor: Initiatic and Historical Documents of an Order of Practical Occultism* (York Beach, ME: Weiser, Inc., 1995).

²³См. глоссарий

²⁴David Godwin, *Godwin's Cabalistic Encyclopedia: Complete Guidance to Both Practical and Esoteric Applications* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1997).

²⁵Aleister Crowley, *777 and Other Qabalistic Writings of Aleister Crowley* Israel Regardie, ed. (York Beach, ME: Samuel Weiser Inc., 1986).

приведены с ошибками. Едва ли можно найти серьёзную академическую работу на тему юнгианства, написанную эзотериком. Ту же ситуацию мы наблюдаем в отношении аналитической психологии к западной эзотерической традиции. Возможно, этот пробел можно списать на недостаток источников, напрямую связанных с западной эзотерической традицией; однако в смежных областях аналитическая психология уже развернула исследования.

Однако существует по крайней мере одна работа, в которой предпринимается попытка связать аналитическую психологию и западную эзотерическую традицию — это “Оккультная психология” Альты ЛаДэйж²⁶. Автор пытается сравнить своё понимание западной эзотерической каббалы и аналитической психологии. Однако, какими бы благими намерениями она ни руководствовалась, работа не дотягивает до уровня серьёзного исследования²⁷. Сама ЛаДэйдж признаёт этот факт и указывает, что её работа “не позиционируется как “научная” или хотя бы рациональная”²⁸

Ещё одна серьёзная проблема этой книги — неверные предположение относительно основных юнгианских понятий. К пример, ЛаДэйдж сообщает, что коллективное бессознательное — это, по сути, разновидность Хроник Акаши²⁹. Приводя в качестве примера покойного “дядюшку Джо”, она заявляет, что, по теории Юнга, “всё, о чём когда-либо думал дядюшка Джо, находится в коллективном бессознательном, вместе со всем, что кто-либо когда-либо думал о дядюшке Джо. Мало того, согласно Юнгу, эта куча [sic] дядюшки Джо ведёт независимое существование”³⁰.

²⁶Alta J. LaDage, *Occult Psychology: A Comparison of Jungian Psychology and the Modern Qabalah* (Saint Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1978).

²⁷Одна из основных проблем состоит в том, что автор приводит цитаты без указания ссылки на источник.

²⁸LaDage, *Occult Psychology*, ix.

²⁹Теософская концепция, подразумевающая, что все события, воспоминания, мысли и эмоции с самого начала времён хранятся в некоей эфирной субстанции — Акаше.

³⁰LaDage, *Occult Psychology*, 87.

Даже если отвлечься от ссылки на дядюшку Джо (при отсутствии ссылок на Юнга), понимание юнгианской концепции коллективного бессознательного как вечного обиталища мыслей и воспоминаний, конечно же, в корне неверно.

Однако, несмотря на существенные недостатки, “Оккультная психология”, как и данная диссертация, ставит целью исследование взаимосвязи между аналитической психологией и западной эзотерической традицией. Сравнивая процессы двух этих традиций, ЛаДэйдж замечает важное отличие каббалы от юнгианства: практическая каббала активно штурмует область непознанного. Долг каббалиста в том, чтобы постепенно, один за другим, откинуть покровы, скрывающие таинственные силы. Юнг, со своей стороны, разработал технику активного воображения, но по сравнению со сложными ритуалами практической каббалы его метод выглядит довольно примитивно³¹

И вновь ЛаДэйдж, по-видимому, неверно понимает или недооценивает эффективность методов исследования коллективного бессознательного, предлагаемых аналитической психологией. Однако взаимное признание психологических и эзотерических методов могло бы оказаться небесполезным для обеих сторон, хотя этот шаг и сопряжён с некоторыми трудностями. Следующая цитата из книги ЛаДэйдж отлично описывает ощущение, не покидавшее меня при работе над этой диссертацией: “Ни одна из сторон особенно не заинтересована в установлении связи с другой. Психологи осудят меня за излишний мистицизм, а оккультисты — за то, что отошла от древнего учения и продалась науке. Что ж, значит, быть по сему!”³²

Литература аналитической психологии

Аналитическая психология в целом открыта для диалога с религиозными и мистическими традициями. Сам Юнг считал такие традиции, как алхимия, историческими предшественниками своих психологических теорий. Икона юнги-

³¹LaDage, *Occult Psychology*, 121.

³²LaDage, *Occult Psychology*, ix.

анства Мария-Луиза фон Франц также занималась исследованием связей между эзотерическими и психологическими теориями и практиками³³. Также заметный вклад в “окультурное” искусство алхимии внёс не менее влиятельный аналитик — Эдвард Эдингер³⁴. Кое-кто из аналитиков изучал связь между теориями Юнга и таро³⁵. Таро как система духовного развития за последние несколько десятилетий было в значительной степени доработано современными эзотериками; однако в глубины этой традиции аналитической психологии пока практически не удалось проникнуть.

Важный вклад в исследование связи между юнгианством и иудейской каббалой внесли Сэнфорд Л. Дроб³⁶, Зигмунд Гурвиц³⁷ и Фрида Готтлиб³⁸. Однако ни в одной из их работ каббала западной эзотерической традиции не рассматривается как уникальная сущность. Даже если описывается прямая связь между двумя традициями, чаще всего не хватает систематического анализа. В качестве примера

³³Marie-Louise von Franz, *Aurora Consurgens* (Toronto, ON: Inner City Books, 2000); *Alchemy: An Introduction to the Symbolism of Psychology* (Toronto, ON: Inner City Books, 1980) and *On Divination and Synchronicity* (Toronto, ON: Inner City Books, 1980).

³⁴Edward F. Edinger, *The Mystery of the Coniunctio* (Toronto, ON: Inner City Books, 1994); *The Mysteries Lectures* (Toronto, ON: Inner City Books, 1995); *Goethe's Faust* (Toronto, ON: Inner City Books, 1990); and portions of *Ego and Archetype*, (New York: Penguin Books, 1986).

³⁵См. Sallie Nichols, *Jung and Tarot: An Archetypal Journey* (Boston, MA: Weiser, 1980) and Rose Gwain, *Discovering Yourself Through the Tarot: A Jungian Guide to Archetypes and Personality* (Rochester, VT: Destiny Books, 1994).

³⁶См. Sanford L. Drob, *Kabbalistic Metaphors: Jewish Mystical Themes in Ancient and Modern Thought* (Northvale, New Jersey: Jason Aronson Inc., 2000) and *Symbols of the Kabbalah: Philosophical and Psychological Perspectives* (Northvale, New Jersey: Jason Aronson Inc., 2000).

³⁷Siegmund Hurwitz, “The Dark Face of God in Judaism” in *Jung and the Monotheisms* Joel Ryce-Menuhin, ed. (New York: Routledge, 1999), 45–55.

³⁸Freema Gottlieb, “The Kabbalah, Jung, and the Feminine Image” in *Jung and the Monotheisms* Joel Ryce-Menuhin, ed. (New York: Routledge, 1999), 63–73. See also James Di Censo’s Master’s thesis entitled “The Three Stages of the Anthropos and the Differentiation and Individuation of the Psyche” (Ottawa, ON: Carleton University, 1981).

можно привести “Древо жизни” юнгианского аналитика Марвина Шпигельмана³⁹ — работу, одобренную Израэлем Регарди (проявлявшего не самый большой энтузиазм в отношении аналитической психологии). Вместо чёткого анализа традиции нам предлагается серия рассказов, иллюстрирующих эзотерический подход к юнгианству, но недостаточно связанных и подробных, чтобы послужить материалом для научного исследования.

Возможно, счастливое исключение в этой области — работы аналитика и сторонника “мужского движения” Роберта Л. Мура. “Возможно” — поскольку Мур нигде не даёт точного определения того, что он подразумевает под “оккультизмом”. В работе “Маг и аналитик: архетип Мага в оккультной духовности и юнгианском анализе”⁴⁰ Мур сообщает, что изначально собирался проверить своё предположение о том, что участие в оккультных практиках явилось причиной разнообразных патологий у его пациентов.

Мур провёл серию интервью с молодыми оккультистами, представителями “разнообразных религиозных меньшинств — от теософии до неоязычества...”⁴¹, и заключил:

“То, что я обнаружил в этом мире ведьм и волшебников, не соответствовало моим ожиданиям. Как выяснилось, большая часть того, что я узнал об оккультизме в аспирантуре и от коллег, в лучшем случае сильно упрощено и искажено, а в худшем полностью оторвано от человеческого опыта светской и духовной ритуализации”⁴²

Однако, хотя уважение Мура к оккультным традициям достойно всяческих похвал, а его работа о священном пространстве в ритуале и анализе может быть весьма полезна, он так и не определил, что же, собственно, подразумевал

³⁹J. Marvin Spiegelman, Ph.D. *The Tree of Life* (Phoenix, AZ: New Falcon Publications, 1993).

⁴⁰Robert L. Moore, *The Magician and the Analyst: The Archetype of the Magus in Occult Spirituality and Jungian Analysis* (Philadelphia, PA: Xlibris Corporation, 2002).

⁴¹Moore, *The Magician and Analyst*, 14.

⁴²Moore, *The Magician and Analyst*, 15.

под словом “окультизм”. По-видимому, все течения “от теософии до неоязычества”. А говоря о “теософии”, имеет ли он в виду Теософическое общество, основанное в 1875 году Еленой Блаватской, или же использует этот термин в более общем смысле, подразумевая гностические традиции, разделяющие каббалистическое или неоплатоническое мировоззрение? А “неоязычники” — это последователи разнообразных народных традиций и их современных вариаций, или Мур причисляет сюда и такие традиции, как викка? Подпадают ли под это определение все религии, подчёркивающие имманентность божественного? Мур не делает различия между этими традициями.

В конце концов, в “Маге и аналитике” Мур всё же объясняет читателю, хотя и довольно бестолково, что же он подразумевает под “окультизмом”. Он сообщает, что хотел бы “отделить окультизм от распространённого сегодня интереса к таким темам, как уфология и Бермудский треугольник”⁴³. Чтобы подчеркнуть это различие, он использует определение “окультного”, данное социологом Эдвардом Тирьякяном: целенаправленные практики, проводимые носителем специального знания, направленные на призывание скрытых сил, не поддающихся измерению и пониманию современной наукой, и дающие желаемый эмпирический результат⁴⁴

Затем Мур обращается к тому, что называет архетипом инициации и сравнивает его с социологическим и антропологическим понятиями священного и светского, лиминального и лиминоидного пространства. Хотя Мур так и не раскрывает до конца своё понимание окультизма или критерии, которыми он пользовался в своих первых исследованиях окультной традиции, мы можем заключить, что фактически он имел дело с западной эзотерической традицией. Подробнее мы рассмотрим этот вопрос в четвёртой главе, при поиске параллелей между моделью мужской психе по Муру (включающей архетипы Мага, Воина, Короля

⁴³Moore, *The Magician and Analyst*, 46.

⁴⁴Moore, *The Magician and Analyst*, 46.

и Любовника) и Древо жизни западной эзотерической традиции. Эти параллели могут означать, что Мур находился под влиянием западной эзотерической традиции. Однако возможно и то, что его модель, как и Древо жизни, отражает архетипические паттерны, известные как в западной эзотерической традиции, так и в аналитической психологии (сам Мур нигде не подтверждает истинность одного или другого предположения).

Петтери Пиейтикайнен предлагает информативный обзор некоторых исторических факторов, под влиянием которых сформировалась юнгианская концепция символа⁴⁵. Однако в остальном символическому фокусу западной эзотерической традиции и её параллелям с юнгианскими концепциями было уделено достаточно мало внимания. Прочтение Юнгом каббалы и алхимии во многом далеко от традиционных, “ортодоксальных” толкований. Его интерпретация отражает подход и структуру западной эзотерической традиции. Конечно, не следует искать здесь следы прямого влияния этой традиции на Юнга, но безусловно, можно обнаружить важные соответствия и связи, которые и будут рассмотрены в данной работе.

Что касается работ самого Юнга, тексты на тему каббалы можно найти в 12, 13 и 14 томах собрания сочинений — мы будем приводить цитаты из них на протяжении всего нашего исследования⁴⁶. Другие области исследования, представляющие интерес, включают понимание Юнгом трансцендентной функции, либидо, тени, самости и природы символов.

Заметный вклад в исследование связей между психологией и каббалой внесли два автора: Эдвард Хоффман и уже упоминавшийся выше Сэнфорд Л. Дроб. Хоффман, клинический психолог, изучал корреляции между каббалой и психологией, одновременно принимая во внимание более

⁴⁵Petteri Pietikainen, *C.G. Jung and the Psychology of Symbolic Forms* (Finland: The Finnish Academy of Science and Letters, 1999).

⁴⁶Перевод на английский — R. Hull. (Routledge & Kegan Paul, London; Princeton University Press)

глобальную картину отношений между каббалой и современным обществом. Особый интерес представляет глава Элис Тренсфелд в книге “Открывая внутренние врата” под редакцией Хоффмана. В главе под названием “Психосинтез и каббала: новое сближение” проводятся параллели между структурой психики по Ассаджиоли (“модель яйца”) и Древом жизни в иудейской каббале⁴⁷. Сходство между моделями Юнга и Ассаджиоли позволяет говорить о прецеденте применения Древа жизни к конкретному направлению глубинной психологии⁴⁸. Тренсфилд анализирует взаимпроникновение психологии и иудейской каббалы, данная же работа посвящена анализу связей между аналитической психологией и Древом жизни западной эзотерической традиции. Работа Хоффмана и Тренсфилд, хотя и не связанная непосредственно с нашей темой, демонстрирует податливость Древа, возможность его приложения в том числе и к структуре психе.

Дроб, глава отделения психологической оценки и страшный судебный психолог в госпитале Белльвью, Нью-Йорк, сосредотачивается в основном на философских и теоретических влияниях каббалы на протяжении всей истории. Интересно, что, по мнению Дроба, каббала оказала на мышление Юнга значительно большее влияние, нежели гностицизм. Как заявляет Дроб, алхимические традиции, которые изучал Юнг, уходят корнями в иудейскую каббалу или, по крайней мере, подверглись значительному влиянию с её стороны. Во второй главе мы ещё вернёмся к тому, как Юнг применял каббалу⁴⁹.

Дэвид Тэйси предлагает несколько интересных инсайтов относительно связи Юнга с традициями нью-эйдж, хотя и не затрагивает непосредственно западную эзотерическую

⁴⁷Edward Hoffman, ed. *Opening the Inner Gates* (Boston, MASS: Shambhala Publications Inc., 1995), 177-198.

⁴⁸См. также: Anthony Douglas Duncan, *The Christ, Psychotherapy and Magic: A Christian Appreciation of Occultism* (London: Allen & Unwin, 1969).

⁴⁹Стр. 34

традицию⁵⁰. Интересно заявление Тэйси о том, что движение нью-эйдж идёт абсолютно неверным путём, пропагандируя новую однобокость для исцеления старой однобокости: "...ему недостаёт направляющей философской идеи или содержательной теологии, способной установить правильные взаимоотношения между духом и материей, Богом-Отцом и Богиней-Матерью, логосом и эросом..."⁵¹

Этот дисбаланс — потенциальная проблема движения нью-эйдж, тогда как западная эзотерическая традиция, напротив, нацелена на интеграцию противоположностей; и нигде это не очевидно так, как в применении этой традицией каббалистического древа жизни.

Поскольку большая часть материала западной эзотерической традиции и работ Юнга обладает ценностью независимо от времени, нельзя не упомянуть несколько современных постмодернистских работ, созданных в рамках аналитической психологии.

В данном контексте, несколько выходящем за рамки нашего исследования, стоит упомянуть работу Эндрю Самуэлса⁵² и Кристофера Хока⁵³, уравнивающие универсальные тенденции юнгианских источников. Работа Сьюзан Роуланд "Юнг: феминистская ревизия" также исключительно полезна как постмодернистская интерпретация некоторых "великих теорий" Юнга⁵⁴. Со стороны же западной эзотерической традиции постмодернистский подход представляют приверженцы магии хаоса⁵⁵. Хотя в наши текущие задачи не входит исследование постмодернистской интерпретации

⁵⁰David Tacey, *Jung and the New Age* (Hove, East Sussex: Brunner-Routledge, 2001).

⁵¹Tacey, *Jung and the New Age*, 180.

⁵²Andrew Samuels, *Jung and the Post-Jungians*, 6th ed. (L.: Routledge, 1985).

⁵³Christopher Hauke, *Jung and the Postmodern* (L.: Routledge, 2000).

⁵⁴Susan Rowland, *Jung: A Feminist Revision* (Cambridge: Polity Press, 2002).

⁵⁵См. Peter J. Carroll *Liber Kaos* (Boston, MA: Smauel Weiser, Inc. 1992).

Юнга или западной эзотерической традиции, такая позиция может предложить альтернативные толкования

Литература по истории религии

Последняя категория состоит из работ, по преимуществу исторических, изучающих традиции, повлиявшие на развитие западной эзотерической традиции и аналитической психологии. Основные источники знаний Юнга о каббале — Гершом Шодем⁵⁶, Р. И. Цви Вербловски⁵⁷, Эрик Бишофф⁵⁸, Адольф Франк⁵⁹ и, в первую очередь, Христиан Кнорр фон Розенрот⁶⁰. В данной диссертации мы будем использовать

⁵⁶Юнг цитирует Шодема в *Myst. Coniunctionis* (Scholem, *Das Buch Bahir (Quellen und Forschungen zur Geschichte der jüdischen Mystik)* Leipzig, 1923 (par. 625); *Major Trends in Jewish Mysticism* (pars. 18, 19, 594, 634); “Zu Abraham Eleazars Buch und dem Esch Mazareph” (*Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, Dresden, 1926)).

⁵⁷Юнг переписывался с Вербловски (*Letters* v.2, pp. 15–17, 69–71, 116–117 and 122–123.) и признаёт его вклад в создание “Эона”, заключающийся в подборе материалов из литературы на иврите. Юнг также написал предисловие к работе Вербловски “Люцифер и Прометей” (*Lucifer and Prometheus* (London: Routledge and Kegan Paul, 1952)). Из переписки понятно, что сотрудничество принесло пользу обеим сторонам: Вербловски помогал Юнгу понять сложные моменты в каббале, а Юнг давал советы в области аналитической психологии.

⁵⁸Книга *Elemente der Kabbalah* (1913) вышла в переводе и под редакцией Бишопа; Юнг цитирует её в своих работах (“Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy”, *CW 12*, par. 313n и *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, par. 158n).

⁵⁹Автор *La Kabbale* (1843), *Die Kabbala* в немецком переводе (1844). См. Jung, “Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy”, *CW 12*, pars. 313 & 313n.

⁶⁰Юнг ссылается на фон Розенрота в следующих работах: “Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy”, *CW 12*, par. 313; “The Philosophical Tree”, *CW 13*, par. 411; *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pars. 592–593. *Kabbala Denudata* (переводы отрывков Сефер Зоар) цитируется в работах “A Study in the Process of Individuation”, *CW 9i*, pars. 557n, 576n, 596n; “Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy”, *CW 12*, par. 313n; “The Philosophical Tree”, *CW 13*, par. 411n; *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pars. 14n, 18nn, 19n, 557n, 568n, 592nn, 593, 619nn, 634nn, 636, 637n, 640nn, 643n; “The Psychology of the Transference”, *CW 16*, p. 163, par. 497n. Также Юнг пользовался переводом этой книги

в качестве основных источников информации по иудейской каббале труды Гершома Шолема⁶¹, Моше Иделя⁶², Арье Каплана⁶³ и, значительно реже, бен Шимона Галеви⁶⁴.

Из авторов литературы по христианской и герметической каббале, кроме уже перечисленных выше, можно назвать Филипа Бейтчмана⁶⁵ и Фрэнсис Йейтс⁶⁶. Один из источников — “Джордано Бруно и каббала” Карен Сильвы де Леон Джонс⁶⁷ — интересен тем, что, в отличие от Йейтс, помещает Бруно в систему координат каббалы, а не герметической традиции. Мнемоническое понимание каббалы Бруно в некоторых чертах схоже с использованием Древа жизни в западной эзотерической традиции как карты

на немецкий — *Der Sohar und seine Leher* (пер. Эрнст Мюллер): Jung *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, pars. 2n & 592n. Jung acknowledges that Knorr’s source is Mose Cordovero’s *Pardes Rimmonim* (1592), Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 18n.

⁶¹См. Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1973) and *The Origins of the Kabbalah* R.J. Zwi Werblowsky, ed. Allan Arkush, trans. (New Jersey: Princeton University Press, 1987).

⁶²См. Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven: Yale University Press, 1988); *Hasidism: Between Ecstasy and Magic* (Albany: State University of New York Press, 1995) and *Studies in Ecstatic Kabbalah* (Albany: State University of New York Press, 1988).

⁶³Aryeh Kaplan, *The Sefer Yetzirah: The Book of Creation in Theory and Practice* (York Beach, Maine: Samuel Weiser, Inc., 1993) and *The Bahir: Illumination* (York Beach, Maine: Samuel Weiser, Inc., 1989).

⁶⁴Работы Галеви оказали заметное влияние на современное возрождение каббалы, хотя во многом они близки движению нью-эйдж. См. Z’ev ben Shimon Halevi, *Psychology and Kabbalah* (York Beach, Maine: Samuel Weiser, Inc., 1992); *A Kabbalistic Universe* (York Beach, Maine: Samuel Weiser, Inc., 1988); *Introduction to the Cabala* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1991); and *Kabbalah: Tradition of Hidden Knowledge* (Great Britain: Thames and Hudson, 1979).

⁶⁵Philip Beitchman, *Alchemy of the Word: Cabala of the Renaissance* (Albany: State University of New York Press, 1998).

⁶⁶Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1991); *The Occult Philosophy* (London: Ark, 1979) and *The Rosicrucian Enlightenment* (London: Ark, 1972).

⁶⁷Karen Silvia de Leon Jones, *Giordano Bruno and the Kabbalah* (New Haven: Yale University Press, 1997).

универсальных соответствий. Поскольку многие духовные традиции пользуются терминами, которые могут иметь уникальное значение именно в сфере конкретной традиции, мы напоминаем читателю, что в конце книги есть глоссарий неюнгианских терминов.

Авторы западной эзотерической традиции склонны искажать теории Юнга: зачастую они вырваны из контекста или представлены в чересчур упрощённом виде. Однако сам факт того, что эзотерики упоминают Юнга в своих работах, говорит о том, что они всё же чувствуют некоторое сходство между собственной картиной мира и теориями аналитической психологии. Аналитическая же психология не особенно утруждала себя исследованиями ритуалов, практик и верований западной эзотерической традиции. Это упущение прискобно по многим причинам. Приведём две важнейшие: во-первых, основная часть авторов, к которым мы будем обращаться в нашем исследовании — современники Юнга, и потому разделяли с ним как минимум связь с этим беспокойным временем — периодом развития психологии, двух войн и последовавшего за ними крушения иллюзий. Во-вторых, в сфере интересов обеих традиций лежат образы, символы и метафоры. Аналитическая психология могла бы обнаружить немало ценного, исследуя глубины западной эзотерической традиции — не менее яркого и мощного течения, чем гностицизм или алхимия.

Такие авторы, как Регарди, Цицero, ЛаДэйдж, Форчун, Найт и Кроули ссылаются на юнгианскую психологию, но со своей колокольни. В западной эзотерической традиции, по видимому, преобладает мнение, что Юнг уже подошёл к пониманию эзотерических тайн Вселенной, но тут внезапно свернул в сторону и объявил, что ангелы, демоны и прочие сущности — всего лишь порождения психе. Эзотерическая же традиция утверждает, что подобный опыт относится к иным, онтологическим уровням мироздания. Если психе вообще упоминается, то всего лишь как посредник между нашим миром и иными. Создаётся впечатление, что Юнг едва ли не угрожает картине мира эзотерика, хотя на самом

деле аналитическая психология предлагает ценную альтернативу его космологии. Подобным же образом некоторые учёные с подозрением относятся к представителям западной эзотерической традиции (в особенности к Алистеру Кроули), что также весьма печально⁶⁸.

Данная диссертация отличается от перечисленных эзотерических источников тем, что не исходит из эзотерической картины мира. Однако сохраняется основа — духовное развитие. При этом упор на психе не препятствует возможности более буквального толкования традиции. У нас нет способа подтвердить или опровергнуть метафизические заявления западной эзотерической традиции. Однако мы можем интерпретировать их с позиции аналитической психологии. Данная диссертация отличается и от тех работ в области аналитической психологии, которые затрагивают отдельные аспекты западной эзотерической традиции (например, Таро) наличием последовательного анализа ключевых понятий традиции, отражённых в сефирот Древа жизни. В отличие от работ Дроба и (опять же в меньшей степени) Галеви, основная её тема — не иудейская каббала, хотя мы затронем некоторые её аспекты, а западная эзотерическая традиция. Дроб обнаружил соответствия между каббалой и юнгианскими теориями; в данной диссертации анализируются параллели между западным эзотерическим Древом жизни и аналитической психологией.

Общая цель этой работы — положить начало диалогу между аналитической психологией и западной эзотерической традицией. Близкое знакомство эзотериков с симво-

⁶⁸См. Beitchman, *Alchemy and the Word*, 316; B.J. Gibbons, *Spirituality of the Occult* (New York: Routledge, 2001), См. Scholem, *Major Trends*, 2, 3, 353. Юнг с осторожностью относился к традициям вроде возрождённого масонства или розенкрейцера: Jung, *The Relations between the Ego and the Unconscious*, CW 7, par. 385. Есть, разумеется, и примеры обратного отношения: Wouter J. Hanegraaff. *New Age Religion and Western Culture* (Albany: State University of New York, 1998); James R. Lewis, ed. *Magical Religion and Modern Witchcraft* (Albany: State University of New York, 1996); K. Paul Johnson. *The Masters Revealed* (Albany: State University of New York, 1994).

лом и метафорой делает их подходящим объектом изучения для аналитической психологии. В свою очередь, аналитическая психология предлагает западной эзотерической традиции альтернативную точку зрения, сбалансированный подход к глубинам бессознательного — позицию, при которой высоко ценится установление здоровой связи между эго-комплексом, личным и коллективным бессознательным и миром в целом. При этом не предлагается заменить практики традиции психологическим анализом или принять аналитиков в качестве адептов. У двух традиций достаточно точек пересечения для продолжительного исследования, хотя в конечном счёте это совершенно разные, независимые психодуховные течения.

Магика и метафора: определяем два ключевых понятия

Следует определить два ключевых термина, которые будут использоваться в данной работе. Первый термин, магия, описывается в третьей главе⁶⁹. Под ним подразумевается символическая система, которая включает в себя различные методы науки и искусства и применяет их для изменения человеческого сознания; также этот термин используется как синоним западной эзотерической традиции. Понятие метафоры мы сейчас рассмотрим подробнее.

Метафора: краткий обзор

В спорах об определении метафоры сломано немало копий. Буквально метафора означает “нести”, “переносить”⁷⁰. Переносится в данном случае значение, и именно этот перенос представляет интерес для многих направлений: семиотики, литературы, лингвистики, философии и психологии. Далее следует обзор некоторых ключевых толкований метафоры с позиции аналитической и архетипической психологии — из-за сложности этого понятия мы не будем сейчас углубляться в подробный анализ.

⁶⁹Стр. 113

⁷⁰Лат./греч. — *metaphora* — *metaphero* — переносить.

Чаще всего метафора понимается как троп или фигура речи. Это слово или выражение, употребляемое в переносном значении, причём в основе переноса лежит сравнение предмета с каким-либо другим на основании общего признака. Можно рассматривать метафору как образное выражение или как эллиптические сравнения (позиция, популярная в XIX веке)⁷¹. Можно также считать метафору “переносом имени, качества, действия на субъект или объект, отличный от того объекта (но, как подразумевается, аналогичный ему), к которому это имя, качество или действие относится при использовании в буквальном смысле”⁷²

Далее мы исследуем, как воспринимается и используется метафора в аналитической и архетипической психологии⁷³

Метафора в аналитической и архетипической психологии

В “Психологии архетипа ребёнка” Юнг утверждает:

“...архетипическое содержание проявляется в первую очередь в метафорах. Если бессознательное говорит о солн-

⁷¹ *Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p.562

⁷² *Encyclopedia of Postmodernism*, Victor E. Taylor and Charles E. Winquist eds. (London: Routledge, 2001), 243.

⁷³ Больше информации о метафоре можно найти в следующих источниках: Guiseppa Maffei's “Metaphors and Development of Knowledge” in *Harvest: Journal for Jungian Studies*, vol. 40 (London: C.G. Jung Analytical Psychology Club, 1994), 21-37 — роль метафоры в психоанализе. Aristotle's *Poetics* (George Whalley, *Aristotle's Poetics* (Montreal and Kingston: McGill-Queens University Press, 1997)); Giambattista Vico's *La Scienza Nuova* (See, for example: Giambattista Vico, *New Science*, Anthony Grafton, trans. (London: Penguin Books, 1999); Joseph Mali, *The Rehabilitation of Myth: Vico's New Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); работы о теориях Фридриха Ницше (Например: Tim Murphy, *Nietzsche, Metaphor, Religion* (New York: State University of New York Press, 2001); Lawrence M Hinman, *Nietzsche, Metaphor, and Truth in Philosophy and Phenomenology Research*, Vol. 43, No. 2 (Dec. 1982); Метафора в науке: Max Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy* (Ithica, New York: Cornell University Press, 1962).

це и отождествляет его со львом, королём, золотом, охраняемым драконом, или животворной силой, на самом деле речь идёт о чём-то третьем, что более или менее может быть выражено через эти сравнения, но — к вечной досаде интеллекта — всё же остаётся неизвестным и не может быть подставлено в формулу”⁷⁴.

В юнгианской теории анализа снов⁷⁵ метафора является неотъемлемой частью психе. Там, где есть архетипы, присутствуют и метафоры, хотя, учитывая огромное количество метафор в нашем языке, обратное верно не всегда. Юнг также рассматривает понятие метафоры на семинаре о Заратустре Ницше. При этом он сосредотачивается не на теории Ницше о метафоре, а на использовании им метафор противоположностей. Он упоминает о “любви Ницше к метафорам льда, снега, холода — всем противоположностям тепла. Он понимает, что дух горяч . . . и его противоположность — лютый холод”⁷⁶ Хотя Юнг не так уж часто упоминает метафору напрямую, эта тема — одна из важнейших в юнгианской и постъюнгианской мысли.

Иоланда Якоби в работе “Комплекс, архетип, символ в психологии Карла Густава Юнга” рассматривает “превращение архетипических идеалов в символическое событие”⁷⁷. В этой работе Якоби приравнивает метафору к иносказанию, но замечает, что “в юнгианской психологии принято использовать для таких последовательностей и единичных образов термин ‘символ’”⁷⁸. Джеральдина Годсил в работе “Небрежная рука зимы — творчество перед лицом смерти” рассматривает метафору в контексте трансформации и пе-

⁷⁴Jung, “The Psychology of the Child Archetype”, *CW 9i*, par. 267.

⁷⁵См. Jung, “The Psychology of Dementia Praecox”, *CW 3*, pars. 218 & 298, “General Aspects of Dream Psychology”, *CW 8*, par. 506 and “Analytical Psychology and Education”, *CW 17*, par. 144.

⁷⁶Jung, *Jung’s Seminar on Nietzsche’s Zarathustra*, edited and abridged by James L. Jarrett (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998), 282.

⁷⁷Jolande Jacobi, *Complex, Archetype, Symbol in the Psychology of C.G. Jung* (Princeton: Princeton University Press, 3rd ed., 1974), 77.

⁷⁸Jacobi, *Complex, Archetype, Symbol*, 77.

перождения⁷⁹. Годсил утверждает, что пространство и движение — две ключевые черты метафоры, подчёркивая таким образом этимологию слова — “переносить”⁸⁰. Далее Годсил связывает метафору и символ, ссылаясь на Юнга:

“Разум сравнивает два образа, находя в них сходство и различие; он выходит за границы, он исследует их тождество, он несёт что-то новое. Юнг пишет, что “символу для развития необходим человек. Но он выходит за пределы человека, и потому называется Богом — поскольку выражает психическую ситуацию или фактор, обладающий большей силой, чем эго”. Идея возрождения присуща метафоре, создающей новое из уже существующего и знакомого”⁸¹.

Годсил подчёркивает связь между разумом, символом (а значит, и архетипом) и метафорой. Лайонел Корбетт предостерегает от поспешного введения мифа и амплификации в границы анализа. Однако он же пишет: “верно также, что сила истории и метафоры (живописи, танца или музыки) может обойти защитные механизмы и повлиять на душу куда значительней, чем та же идея, выраженная как абстрактное понятие”⁸². В этом контексте метафора понимается как средство проникнуть за барьеры, поставленные эго-комплексом.

Кроутер, Хейнс и Ньютон в работе “Психологическое применение сказок” утверждают, что любимые истории “следует рассказывать снова и снова, поскольку они действуют как метафора текущих забот ребёнка, часто вызывающих беспокойство, тревогу. . . . Дети по-разному реагируют на сказки: они могут испытывать радость, печаль или уверенность в том, что сказка выражает, часто завуалированно, те чувства и эмоции, которые знакомы им по собствен-

⁷⁹Geraldine Godsil, “Winter’s Ragged Hand — Creativity in the Face of Death” in *Jungian Thought in the Modern World*, Elphis Christopher and Hester McFarland Solomon eds. (London: Free Association Books, 2000), 244–263.

⁸⁰Godsil, “Winter’s Ragged Hand”, 252.

⁸¹Godsil, “Winter’s Ragged Hand”, 252.

⁸²Lionel Corbett, *The Religious Function of the Psyche* 4th ed. (East Sussex: Brunner-Routledge, 2001), 92

ному опыту”⁸³. В этом случае метафора действует как связь между самой сказкой и субъективным эмоциональным и психологическим опытом читателя или слушателя, направляя его психологическое развитие. Йен Алистер схожим образом анализирует метафорический потенциал командного спорта — например, футбола — в проблеме переноса при анализе⁸⁴.

Дэвид Тэйси демонстрирует, что один из аспектов юнгианского “фундаментализма”, присутствующий в движении нью-эйдж — это уничтожение метафорического “как будто”:

“Мы условно называем популярный юнгианский дискурс ‘фундаменталистским’, исключая из юнгианского мышления и конструкций любую поэзию, метафору и символизм. Юнг выстраивает большую часть своих предположений и заключений на основании метафорического ‘как если бы’. В своих работах он пишет, ‘как будто’ Бог (или Богиня) вырывается из психе и требует от человека внимания и уважения <...> фундаменталисты избавляются от метафорического ‘как будто’, заменяя его утверждениями о физическом существовании психического и архетипического содержания, которое рассматривается как ‘предрасположенность’ или ‘генетические коды’”⁸⁵.

Кристофер Хок также подчёркивает важность метафоры в работе “Юнг, современность и психология постмодерна”⁸⁶. Хок утверждает:

⁸³Catherine Crowther, Jane Haynes, Kathleen Newton, “The Psychological Use of Fairy Tales” in *Contemporary Jungian Analysis: Post-Jungian Perspectives from the Society of Analytical Psychology*, Ian Alister and Christopher Hauke, ed (London: Routledge, 1998), 220.

⁸⁴Ian Alister, “Popular Culture: Keeping Ourselves Together” in *Contemporary Jungian Analysis: Post-Jungian Perspectives from the Society of Analytical Psychology*, Ian Alister and Christopher Hauke, eds. (London: Routledge, 1998), 231–240.

⁸⁵Tacey, *Jung and the New Age*, 138.

⁸⁶Christopher Hauke, “Jung, Modernity and Postmodern Psychology” in *Contemporary Jungian Analysis: Post-Jungian Perspectives from the Society of Analytical Psychology*, Ian Alister and Christopher Hauke, eds. (London: Routledge, 1998), 287–297.

“В отсутствие форм, верований и ритуалов традиции человек в поисках смысла вынужден прислушаться ко внутреннему диалогу психе. В юнгианском анализе и психотерапии современное сознание исцеляется молоком из груди символического источника жизни, находящегося в бессознательном и заново открывающемся в фантазиях, снах и симптомах. <...> употребление метафор ребёнка, младенца и вскармливания может говорить о кризисе психе в поздней современности и о скрытом значении психотерапии в теории культуры и её исцелении”⁸⁷.

Хок отмечает, что “вскармливание” и “грудь” “становятся символами современного эго, которому необходимо питание, но не от матери, а от самости — источника психе и пищи для сознания”⁸⁸.

Джеймс Хиллман подходит к вопросу метафоры более непосредственно, нежели Юнг; Юнг довольствуется тем, что приравнивает метафору к архетипу и сосредотачивается на природе архетипов и символов. На понимание метафоры Хиллманом повлияли Вико и философия “как будто” (“как если бы”) Ханса Файхингера (1852-1933)⁸⁹. Хиллман рассматривает метафору “в меньшей степени семантически, как фигуру речи, и в большей степени онтологически, как состояние, образ жизни, или психологически, как стиль сознания. Метафоры — нечто большее, чем способ изъясняться, — это способ восприятия, ощущения, существования”⁹⁰. Как уже было сказано выше, Юнг проанализировал метафоры противоположностей в работах Ницше. Хиллману же интересны не столько сами метафоры противоположностей, сколько парадоксальная природа метафоры и, как следствие, самого сознания. В качестве примера эндемического парадокса Хиллман приводит словосочетание “лев Ричард”. Обозначает ли оно льва по имени Ричард или храброго короля

⁸⁷Hauke, “Jung, Modernity and Postmodern Psychology”, 296.

⁸⁸Hauke, “Jung, Modernity and Postmodern Psychology”, 296.

⁸⁹James Hillman, *Re-Visioning Psychology* (New York: Harper Perennial, 1992), 156.

⁹⁰Hillman, *Re-Visioning*, 156.

Ричарда? Хиллман сообщает, что “этот известный пример слишком прост, существует множество видов метафоры; но он иллюстрирует основную идею: психологическое сознание, которое видит природу вещей и расцветает в неоднозначности, метафорично”⁹¹.

Хиллман повторяет заявление Юнга о том, что архетипы метафоричны, утверждая, что архетипы “принадлежат внутреннему противоречию и двойственности мифических метафор, так что каждое утверждение об архетипах следует воспринимать метафорически, предваряя его ‘как будто’ ”⁹². Он также отмечает, что “мифическая метафора — верный способ говорить об архетипах, поскольку, как и боги, они не статичны. Как и богов, их невозможно определить иначе чем друг через друга”⁹³. У Хиллмана имеется ещё одно интересное заявление об архетипах, с неожиданно каббалистическим оттенком: “архетипы составляют скелет психе, однако эти кости — изменчивые скопления света — вспышек, волн, движений. Это принципы неопределённости”⁹⁴.

В отличие от Файхингера и Юнга, Хиллман не считает отношение “как будто” необходимым при рассмотрении архетипов:

“Мифическое сознание не нуждается в ‘как будто’. Пока идеи не замыкаются в единственном значении, нам не нужно высвобождать их при помощи ‘как будто’. Идеи Файхингера, в конце концов, вдохновлены Кантом, это реакция на его категорическое монотеистическое мышление. ‘Как будто’ — это необходимый шаг к пониманию метафорического характера всех вещей, которые мы видим, о которых говорим, в которые верим. Но с мифическим сознанием нам

⁹¹Hillman, *Re-Visioning*, 156.

⁹²Hillman, *Re-Visioning*, 156. Хиллман цитирует Юнга: “Любое толкование неизбежно остаётся ‘как будто’”. Jung, “Concerning the Archetypes, with Special Reference to the Anima Concept”, *CW 9i*, par. 143, “The Psychology of the Child Archetype”, *CW 9i*, par. 265 and “Flying Saucers: A Modern Myth”, *CW 10*, par. 681.

⁹³Hillman, *Re-Visioning*, 157.

⁹⁴Hillman, *Re-Visioning*, 157.

не нужна приставка ‘как будто’. Она уже подразумевается по умолчанию, всегда”⁹⁵.

Продолжая эту тему, Хиллман высказывает сомнение в предположении Юнга о том, что архетипы сами по себе непознаваемы⁹⁶; он полагает, что архетип лишь кажется непознаваемым из-за нашего способа восприятия: “У нас нет чёткого знания об архетипах как таковых в картезианском смысле; но мы можем узнать их косвенно, метафорически, мифически”⁹⁷.

“Воображение — реальность” Робертса Авенса — ценная амплификация использования метафоры аналитической психологией⁹⁸. В этой работе Авен приводит определение метафоры, данное филологом Оуэном Барфилдом:

“Понятие метафоры, как утверждает Барфилд, включает в себя напряжение между двумя якобы несовместимыми значениями, отражающее более глубокое напряжение внутри нас самих — ‘напряжение между той частью нас, которая видит эти несоответствия как мистическое единство, и той, что продолжает видеть их двойственность и несовместимость. Без первой части метафора — бессмысленный язык, но без второй она не будет языком вовсе’. Получается, что воображение, помимо общеизвестной репродуктивной функции, обладает сверхъестественной способностью видеть внутреннюю суть вещей и сообщать, что наш опыт мира — нечто большее, чем то, что мы видим глазами; и что, с вполне трезвой точки зрения, существует, как сказал Вордсворт, спасение от ‘вселенной смерти’”⁹⁹.

Авенс считает Юнга и Хиллмана ответственными за развитие западной нирваны, поскольку они работали с образами и воображением. Он полагает, что “новый опыт реальность (западная нирвана) стал возможен благодаря

⁹⁵Hillman, *Re-Visioning*, 157.

⁹⁶Hillman, *Re-Visioning*, 157.

⁹⁷Hillman, *Re-Visioning*, 157.

⁹⁸Roberts Avens, *Imagination is Reality: Western Nirvana in Jung, Hillman, Barfield & Cassirer* (Dallas, Texas: Spring Publications, 1980).

⁹⁹Avens, *Imagination is Reality*, 23.

восстановлению Юнгом мифического или архетипического измерения психе, приведшего к осознанию того, что освобождённые образы сами по себе воплощают значение; что они означают то, чем являются и являются тем, что они означают”¹⁰⁰. О Хиллмане Авен пишет следующее:

“Значение архетипической психологии в том, что она избрала путь наблюдения за воображаемой реальностью, дав, как пишет Хиллман, ‘психе шанс выйти за пределы кабинета психолога’ — то есть шанс соединиться (в понимании единства по йоге) со своей архаичной, эмоциональной и созидательной сущностью. Выйдя за пределы личного к непознанной архетипической основе бытия, психология лишь следует традиции древних народов, решавших проблемы психе с помощью личных связей (абреактивных столкновений, гуманизации), но ‘связывая их с безличной доминантой’ и обеспечивая психе ‘безличное удовлетворение”¹⁰¹.

Юнг и Хиллман, аналитическая и архетипическая психологии, наделяют ценность образ и метафору. Ценность эта, на самом базовом уровне, состоит в связи с теми аспектами нас самих, которые мы обычно не осознаём, пребывая в, как выше отметил Хиллман, картезианской перспективе. Метафора — одно из средств, одна из дверей наружу, за границы общепринятой, буквальной позиции эго.

Почему метафора и западное эзотерическое Древо жизни?

Западная эзотерическая традиция имеет богатую историю символизма и практик взаимодействия со всевозможными сущностями. Есть духи элементов и планет, целые легионы ангелов и архангелов, не говоря уже о демонах, дьяволах и князьях ада, есть ангелы Енохианской системы и Святой Ангел-Хранитель¹⁰². Эти сущности считаются более или менее реальными, или, по крайней мере, достаточно реальными, чтобы влиять на жизнь практика. Тогда зачем же нам

¹⁰⁰ Avens, *Imagination is Reality*, 40.

¹⁰¹ Avens, *Imagination is Reality*, 41.

¹⁰² Далее все эти термины будут рассмотрены подробнее.

вводить метафору в этот анализ западного эзотерического Древа жизни и в саму традицию?

Во-первых, как отмечает Юнг¹⁰³, где есть архетип, там присутствует и метафора. Если мы заключаем, что опыт западной эзотерической традиции — это фактически выражение психологических процессов, то символическая природа традиции подразумевает архетипическое, символическое выражение. Тогда нам следует смотреть на природу метафоры с этой позиции. Вместо того, чтобы сводить символы, метафоры и архетипы к содержанию психе, Юнг отмечает, что метафора позволяет проявиться позиции “ни/ни”, признающей индивидуальную природу параллельных метафорических терминов и не исключающей “неизвестного третьего”¹⁰⁴. Преимущества такой позиции в том, что мы избегаем попадания в ловушку фундаментализма¹⁰⁵ и, как полагает Годсил, в существовании связи между метафорой и идеей перерождения¹⁰⁶. Отталкиваясь от буквальной точки зрения западной эзотерической традиции, мы можем, по словам Годсил, “создать нечто новое из уже существующего и знакомого”¹⁰⁷.

Если мы понимаем метафору психологически, мы анализируем не фигуры речи, а “способы восприятия, ощущения и существования”¹⁰⁸. Этот способ восприятия и существования тесно связан с воображением, которое “обладает сверхъестественной способностью видеть внутреннюю суть вещей и сообщать, что наш опыт мира — нечто большее, чем то, что мы видим глазами; . . . существует . . . спасение от ‘вселенной смерти’”¹⁰⁹. Согласно Авенсу, метафорическая

¹⁰³ Jung, “The Psychology of the Child Archetype”, *CW 9i*, par. 267.

¹⁰⁴ Jung, “The Psychology of the Child Archetype”, *CW 9i*, par. 267.

¹⁰⁵ Tacey, *Jung and the New Age*, 138.

¹⁰⁶ Godsil, “Winter’s Ragged Hand”, 252.

¹⁰⁷ Godsil, “Winter’s Ragged Hand”, 252.

¹⁰⁸ Hillman, *Re-visioning*, 156.

¹⁰⁹ Avens, *Imagination is Reality*, 23.

и архетипическая перспектива открыла новый путь к “западной нирване”¹¹⁰.

Авенс, Хиллман и Юнг сходятся на том, что метафора — нечто большее, чем языковое средство выразительности; она рассматривается как психическая реальность, способная влиять на психе. Метафоры в психологической форме трансформативны; они формируют наше восприятие и точку зрения. В данной работе метафора будет следовать описанным выше идеям аналитической и архетипической психологии, сохраняя при этом своё буквальное значение “переноса”. Сефирот Древа жизни и символы западной эзотерической традиции также можно рассматривать как метафоры, несущие психологическое значение — отражающие процесс индивидуации или обретения психологической целостности.

С метафорической точки зрения сефирот представляют аспекты нашей собственной психе, а не буквального божества, и то же касается сущностей западной эзотерической традиции. Не воплощая образы в конкретных “ангелов” или “демонов” (или другие конкретные архетипы), мы наделяем бессознательное психологической текучестью, в которой можем встретиться с этими созданиями, “как если бы” они были реальными. Следующая цитата из Юнга прекрасно иллюстрирует метафору: “Идеи — не просто фишки, которыми разум пользуется для счёта; это золотые сосуды, полные живого чувства. “Свобода” — это не просто абстракция, это эмоция. Разум, отделённый от сердца, превращается в безумие, а психическая жизнь, в которой отсутствуют универсальные идеи, страдает от недостатка пищи”¹¹¹. Идеи, золотые сосуды живого чувства, пронизаны метафорой, а такие метафоры, как “Мать”, “Древо” или “Бог”, обладают чувством направления или телеологии, указывая на завершенность, целостность. Именно таким образом метафора и будет использоваться в данной диссертации.

¹¹⁰ Avens, *Imagination is Reality*, 40.

¹¹¹ Jung, “Forward to Jung: ‘Phenomenes Occulte’”, *CW 18*, par. 745.

Глава 1. Пути порядка: развитие каббалистического Древа жизни

Термину *сефирот*¹¹² примерно шестнадцать сотен лет. Он возник в еврейской мистической традиции, сегодня известной как каббала¹¹³, и развивался вместе с ней¹¹⁴. Однако иудаизм — не единственная духовная традиция, использующая этот термин. Несколько нееврейских духовных традиций переняли сефирот наряду с другими каббалистическими понятиями. Хотя точное значение этого слова может варьироваться в зависимости от культурного контекста и символической системы, общий принцип остаётся неизменным — определение и порядок. Вне зависимости от того, какой взгляд на мир лежит в основе рассматриваемой культуры, понятие “сефирот” неизменно включает в себя представление об упорядоченности, определении, классификации.

В этой главе прослеживаются основные трансформации, которым подверглась концепция сефирот за прошедшие столетия. Мы увидим, что использование этого понятия в разных культурах отражает характерные для конкретной традиции космологию и аксиологию. То, как применяется концепция сефирот, показывает также отношение данной символической системы к порядку и хаосу. В этой главе мы рассмотрим, как использовался термин “сефирот” в основных символических системах в разные времена. Мы начнём с иудаизма, затем перейдём к раннему христианству, герметизму и западной эзотерической (окультурной) традиции.

¹¹²В русском языке также встречается вариант “сфирот”. Возможные латинские транскрипции — *sefirot*, *sefiroth*, *sephiroth*(h). Единственное число — сефира или сфира (лат. *sef*(ph)*ira*(h)).

¹¹³Каббала (лат. *Kab*(b)*al*(l)*ah*, *Cabala*, *Qabala*) на иврите означает “получение, принятие, предание”.

¹¹⁴По различным версиям, термин “сефирот” может происходить от слов: сфар (предел, граница), сапир (сапфир), сафар (счёт), сефер (книга), сиппур (общаться), сафра (писец).

Коротко о микрокосме и макрокосме

Эзотерические традиции и некоторые теории аналитической психологии, о которых будет говориться далее, по-разному используют термины “микрокосм” и “макркосм”. Чтобы избежать путаницы, кратко опишем эти различия.

В каббале и западной эзотерической традиции термин “макркосм” означает область божественного или космического, тогда как “микрокосм” соответствует миру людей; микрокосм является отражением макрокосма¹¹⁵. В работах Юнга эти термины имеют схожие значения, но микрокосм, помимо человеческого мира¹¹⁶, обозначает и коллективное бессознательное¹¹⁷. Макрокосм, согласно Юнгу, представляет собой “небесный свод¹¹⁸” и “вращающуюся вселенную¹¹⁹”. Юнг использует стандартные эзотерические значения этих слов (за исключением равенства микрокосм-коллективное бессознательное), что неудивительно, поскольку большая часть его источников на данную тему — эзотерические работы. Итоговые определения микрокосма и макрокосма приведены в четвёртой главе — там, где начинается введение в психологическую интерпретацию западного эзотерического Древа жизни.

Новое толкование Древа жизни меняет эти понятия. Микрокосм теперь не только обозначает личность, но и определяет её место в материальном мире. Человечество и окружающее его пространство (земное и космическое), таким образом, неразрывно связаны — микрокосм отражает макрокосм. Макрокосм же вдыхает жизнь в микрокосм, то есть в психе и коллективное бессознательное и, следова-

¹¹⁵См. Israel Regardie, *The Tree of Life: A Study in Magic*, 3rd ed. edited and annotated by Chic and Sandra Tabatha Cicero (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 2002), 96.

¹¹⁶Jung, “Synchronicity: An Acausal Connecting Principle”, *CW* 8, par. 926 and 928.

¹¹⁷Jung, “Synchronicity: An Acausal Connecting Principle”, *CW* 8, par. 931.

¹¹⁸Jung, “Synchronicity: An Acausal Connecting Principle”, *CW* 8, par. 929.

¹¹⁹Jung, “Religious Ideas in Alchemy”, *CW* 12, par. 472.

тельно, в их символическое и метафорическое содержимое. Таким образом, “божественное” влияние исходит не извне, не со звёзд или небес, а изнутри самой психе. Первые два определения пары терминов микрокосм-макрокосм, эзотерическое и юнгианское, практически совпадают. Последнее же определение, предлагаемое психологической интерпретацией Древа жизни, противоречит им, утверждая, что макрокосм есть не внешний мир, но глубины внутренней, психической Вселенной.

Десять сефирот из небытия: сефирот в еврейской каббале

Ни одно создание не может иметь целью своего познания неведомого, сокрытого Бога. В сущности, всякое познание Бога основывается на наличии определённого отношения между Ним и Его творением, то есть на проявлении Бога в чём-то другом, а не на отношении Его к Себе Самому.¹²⁰

Как уже говорилось, термин “сефирот” чаще всего относят к иудаизму и каббале. Самый прямой способ определить его значение в этой традиции — обратиться к древней каббалистической литературе. Однако первый письменный источник, в котором упоминается этот термин, фактически не является каббалистическим текстом. Сефер Йецира¹²¹ — это короткий “протокаббалистический” космологический текст, состоящий из отдельных стихов. Книга разбита на шесть частей, длина её составляет от 1500 до 2000 знаков, в зависимости от версии. Текст был написан между третьим и шестым веками нашей эры и оказал огромное влияние на развитие каббалы. Не будет преувеличением сказать, что, за исключением Сефер Бахир¹²², ни один другой текст не оставил в еврейской каббале такого глубокого следа. Даже

¹²⁰ (пер. Н.Бартман, Н.-Э. Заболотная). Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1973), 11.

¹²¹ Буквально — “Книга творения”. Как и в случае с остальными терминами на иврите, существует несколько транскрипций. Здесь и далее различные варианты транскрипций будут приводиться только тогда, когда способ написания будет так или иначе связан со значением слова.

¹²² См. далее.

высоко почитаемая Сефер ха-Зохар заимствовала значительную часть своего содержания из Сефер Йецира.

Согласно этому тексту, буквы еврейского алфавита и соответствующие им числа являются священными, магическими сущностями. Бог создал мир и всё, что в нём есть, с помощью чисел и слов. Выстраивая буквы тем или иным образом, Бог мог изменять реальность¹²³. Учитывая такую значимость еврейского алфавита, разумно будет привести его здесь.

Таблица 1: Еврейский алфавит

א	Алеф	1	מ	Мем софит	600
ב	Бет	2	נ	Нун	50
ג	Гимел	3	ן	Нун софит	700
ד	Далет	4	ס	Самех	60
ה	хе	5	ע	Аин	70
ו	Вав	6	פ	Пе	80
ז	Заин	7	ף	Пе софит	800
ח	Хет	8	צ	Цади	90
ט	Тет	9	ץ	Цади софит	900
י	Йод (Йуд)	10	ק	Коф	100
כ	Каф	20	ר	Реш	200
ך	Каф софит	500	ש	Шин	300
ל	Ламед	30	ת	Тав	400
מ	Мем	40			

Сефер Йецира

Согласно Торе, Бог совершает акт творения с помощью букв и чисел: качества и количества¹²⁴. Сефер Йецира также повествует о сотворении мира путём перемещения,

¹²³ Прекрасный пример — каббалистическое понятие голема. Это магическая сущность, создаваемая с помощью букв еврейского алфавита. См. Moshe Idel, *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid* (Albany: State University of New York Press, 1990).

¹²⁴ См. первую часть Книги Бытия. Сотворение всего сущего происходит путём называния, присвоения имён.

перестановки букв и чисел. Космология со временем начнёт играть заметную роль в каббалистической науке¹²⁵. Помимо таинственных превращений букв и чисел, Сефер Йецира содержит и первое (по крайней мере, письменное) упоминание сефирот:

Десять сефирот из небытия
И двадцать две буквы основания:
Три матери
Семь двойных
И двенадцать простых¹²⁶.

Сефирот здесь не являются материальными, осязаемыми “объектами”. Они представляют собой основные концепции реальности. Они — источники чисел¹²⁷. Понятие сефирот в Сефер Йецира не совпадает с теми определениями, которые дают ему более поздние каббалисты.

Сефирот в трактате названы “ничем” (*beli-mah*), *beli* означает “без”, а *mah* — “что” или “что-то”. Это подразумевает, что концепция сефирот “абсолютно идеальна, без какого-либо материального содержания. В отличие от букв, имеющих начертание и звучание, сефирот не обладают физическими свойствами. Это чисто умозрительное понятие”¹²⁸.

Хотя сефирот обозначаются десятью первыми буквами еврейского алфавита, они не тождественны ни этим буквам,

¹²⁵ В этой книге мы ещё не раз столкнёмся с темой букв и чисел и их значений в каббале.

¹²⁶ Ten Sefirot of Nothingness
And 22 Foundation Letters:
Three Mothers,
Seven Doubles
And twelve Elementals.

Здесь и далее “Сефер Йецира” цитируется по переводу Анны Блейз (сборник “Магическая каббала”, издательство “Ганга”, 2013 г). Вставки в фигурных скобках — комментарии Билла Хайдрика в переводе Анны Блейз, в квадратных скобках — примечания переводчика этой книги. Автор же приводит цитаты из книги Aryeh Kaplan, *Sefer Yetzirah: The Book of Creation in theory and Practice* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1993) — далее SY.

¹²⁷ SY, 23.

¹²⁸ SY, 25.

ни соответствующим им числам. В Сефер Йецира сефирот ещё не имеют названий. Арье Каплан в своём комментарии к Сефер Йецира утверждает, что, хотя имена сефирот не встречаются в тексте, они и так известны из классической каббалы¹²⁹. Это довольно спорное толкование. Применять поздние наименования к докаббалистическому тексту означает проецировать на этот текст структуру, которой только предстоит появиться через несколько столетий. Поэтому мы будем строго следовать тексту, оставив в стороне каббалистические понятия, возникшие позднее. Далее приведены несколько отрывков трактата с описаниями сефирот в переводе Каплана.

Стих 1:3 представляет сефирот в более материальном контексте:

Десять сефирот из небытия
подобны десяти пальцам на руках
{а также на ногах} человека,
пять против пяти,
и в середине между ними — единственный завет
с Единым по слову языка
и по обряду Аврамову.

*{Между руками — [обрезанный] язык; между ногами — обрезанный половой член или разорванная девственная плева.}*¹³⁰.

Упоминание пальцев в этом отрывке — это указание на творящие персты Бога (псалом 8:3 — Каплан ошибочно называет его 8:4¹³¹) [“Когда взираю я на небеса Твои — дело Твоих перстов, на луну и звезды, которые Ты поставил,”].

¹²⁹SY, 23.

¹³⁰SY, 32

Ten Sefirot of Nothingness
in the number of ten fingers
five opposite five
with a singular covenant
precisely in the middle
in the circumcision of the tongue
and the circumcision of the membrum.

¹³¹Спасибо Карадоку Элмету за то, что указал мне на эту неточность.

В писании говорится о руках или пальцах Бога, когда речь идёт о непосредственном воздействии на физический мир.

Обрезание языка, о котором здесь говорится, относится не к физическому действию, а к возможности говорить, читать Тору. Единственный завет — это язык, располагающийся между двумя ладонями во время молитвы и медитации. На ногах десять пальцев, как и на руках. Между этими пятью и пятью единицами — половой член с обрезанной крайней плотью [или разорванная девственная плева]. Через два этих завета (b'rit на еврейском означает договор, соглашение, скреплённое кровью. Такой договор заключил Яхве с Авраамом) мы приходим к уникальному, специфически еврейскому определению сефирот. Десять пальцев на руках, язык, половой орган и десять пальцев на ногах вместе образуют двадцать два — так сефирот отражаются в двадцати двух буквах еврейского алфавита. Так человеческое тело связывается со священным писанием, с общиной и с Богом¹³².

Стих 1:5 показывает тесную связь между сефирот и “пятью пространственными континуумами (глубинами, бесконечностями)”: Десять сефирот из небытия

бесконечны на десять ладов;
бесконечно начало;
бесконечен конец;
бесконечно добро;
бесконечно зло;
бесконечна высота;
бесконечна глубина;
бесконечен восток;
бесконечен запад;
бесконечен север;
бесконечен юг¹³³.

¹³² SY, 33-37.

¹³³ SY, 44.

Ten Sefirot of Nothingness
Their measure is ten
which have no end

Три пространственных пары в этом отрывке отражают три измерения Вселенной. Пара “добро-зло” — это пятое, моральное или духовное измерение¹³⁴, а пара “начало-конец” относится ко времени — прошлому и будущему¹³⁵. Этот отрывок показывает роль сефирот в сохранении баланса противоположностей.

В стихе 1:6 происходит развитие материального, динамического аспекта сефирот:

Десять сефирот из небытия
подобны вспышке молнии;
и нет им конца;
и слово Его в них,
когда они идут и возвращаются;
и по велению Его устремляются они, как вихрь,
и смиряются пред престолом Его¹³⁶.

A depth of beginning

A depth of end

A depth of good

A depth of evil

A depth of above

A depth of below

A depth of east

A depth of west

A depth of north

A depth of south

В переводе Анны Блейз для каждой сефиры указано соответствующее ей имя, но здесь мы опускаем их, поскольку автор, как сказано выше, считает именование в Сефер Йецира преждевременным.

¹³⁴Эта пара также иллюстрирует каббалистическое представление: на этом уровне существования присутствуют и “добро”, и “зло”. Смысл этой диады схож с тантрической идеей: “злые”, “тёмные” вещи можно преобразовать и заставить служить “добру”.

¹³⁵SY, 44-51.

¹³⁶SY, 51.

Ten Sefirot of Nothingness

Their vision is like the “appearance of lightning”

Their limit has no end

And His word in them is “running and returning”

They rush to His saying like a whirlwind

And before His throne they prostrate themselves.

В строке “подобны вспышке молнии” (англ. “Their vision is like the ‘appearance of lightning’”) использовано слово *tzafiyah* (). Как утверждает Каплан, это еврейское слово обычно означает пророческое, мистическое видение (vision в английском варианте текста). Интересно здесь то, что нас подводят к мысли: сефирот не есть Бог. Они связаны с Богом, но не тождественны Ему. В этом чувствуются отголоски панентеизма. Также в этом стихе мы впервые видим практическое применение сефирот. Как и любой визуализированный объект созерцания, без должной концентрации сефирот ускользают. Если их можно визуализировать, увидеть — значит, они имеют некую материальную сторону. Однако, вспомнив предыдущие описания, мы приходим к заключению, что объективность сефирот — символическая, и они не существуют в природе физически¹³⁷

В стихе 1:7 говорится о том, что сефирот не могут существовать в виде отдельных объектов: каждая сефира связана с другими.

Десять сефирот из небытия:
конец их связан с началом их,
а начало — с концом,
как огонь связан с углем;
ибо Господь Один
и нет рядом с Ним второго,
а до Одного что ты сочтешь?¹³⁸ {Слово “сочтешь” подразумевает, что прежде первой сефиры нет никаких “чисел”.}

Христианские и поздние еврейские каббалисты позднее будут утверждать, что существует тесная связь между

¹³⁷ SY, 51-56.

¹³⁸ SY, 57.

Ten Sefirot of Nothingness
Their end is imbedded in their beginning
and their beginning in their end
like a flame in a burning coal
For the Master is singular
He has no second
And before One, what do you count?

“первой”, самой абстрактной, божественной сефирой Кетер и “последнее”, наименее “воздушной” Малкут¹³⁹. Ранне-христианские каббалисты сравнивали эту связь со связью между Альфой и Омегой в христианском понимании.

Основная мысль этого стиха — зависимость сефир друг от друга и от божества. Уголь не “живёт” без огня; без огня он всего лишь холодная материя. Но и огонь не мог бы существовать, если бы уголь не обладал способностью гореть¹⁴⁰.

Стих 1:8 содержит следующий намёк на практическое применение сефирот и их воздействие на микрокосм:

Десять сефирот из небытия:

о числе их удержи язык свой от разговора

и ум свой от размышления,

и если уста твои побуждают тебя говорить,

а сердце твое — размышлять о нем,

возвратись

{к уверенности в том, что число их — ровно десять}!

ибо сказано:

“И живые существа бежали и возвращались”

{Иез. 1:14}, —

и на *{Тайне}* этой заключен завет¹⁴¹.

Итак, опыт сефирот можно познать, лишь успокоив ум (сердце) и язык. Призыв бежать и возвращаться говорит об опасности, которую таят в себе сефирот. Сосредоточившись на абстракции, рискуешь потерять контакт с внешним, материальным миром. Иудаизм и каббала сфокусированы на преображении и восстановлении мира, а не на бегстве от

¹³⁹Подробнее об этих сефирах — в следующей главе.

¹⁴⁰SY, 57-66.

¹⁴¹SY, 66.

Ten Sefirot of Nothingness

Bridle your mouth from speaking

and your heart from thinking

And if your heart runs

return to the place.

It is therefore written,

“The Chayot running and returning.” [Ezekiel 1:24]

Regarding this a covenant was made.

него. В каббалистике существуют и крайне аскетические секты, но отношение к миру в основном течении — восторженное и радостное (что не отменяет соблюдения законов Торы и Галахи).

Путём “бега и возвращения” мистик заключает договор с Богом. Этот договор не только связывает человека с божеством, но и сводит вместе физическое и духовное, усиливая оба аспекта. Как материальная жизнь мистика обогащается духовной составляющей¹⁴², так, в свою очередь, и духовная жизнь расширяется при помощи земной деятельности — при условии, что эта деятельность не нарушает законов¹⁴³.

Последний стих Сефер Йецира, в котором говорится исключительно о сефирот, — это стих 1:9.

Вот десять сефирот из небытия:

первая — Дух Бога живого {*Рух Элохим Хиим*},
благословенно и славно имя {шем} Его,
живущего во веки веков.

Речение творящей силы, дыхание и слово суть то,
что мы называем духом святым¹⁴⁴.

В основе этого отрывка — понятия воздуха и дыхания. Воздух на иврите — *ruah* (רוח). Также это слово обозначает ветер, дыхание и дух. Бог создал мир с помощью речи¹⁴⁵,

¹⁴²Обратите внимание, что речь идёт именно о мистике мужского рода. Практически все ранние каббалисты были мужчинами (по крайней мере, те, о которых есть свидетельства в истории).

¹⁴³SY, 66–68.

¹⁴⁴SY, 68.

Ten Sefirot of Nothingness
One is the Breath of the Living God
Blessed and benedicted is the name
of the Life of Worlds
The voice of breath and speech
And this is the Holy Breath.

¹⁴⁵В определённом смысле каждый из нас создаёт мир словом и дыханием. Камень становится камнем лишь после того, как его называют так. Это одна из мистических идей мифа о творении (включая миф об Адаме и Еве). До того, как Адам и Ева вкусили “яблоко”, всё сущее было единым — не было различия между какими-либо двумя предметами во Вселенной. После получения знания о Добре и Зле (первая и важнейшая дихотомия еврейской и христианской традиций) всё сотворённое разделяется на “я” / “не я”. Как только все сущее отделяется от “я”,

творящих ветров еврейского алфавита. Всё сущее проникнуто священным таинством буквы и числа. Далее Сефер Йецира говорит о священной природе чисел и букв еврейского алфавита. В процессе расстановки сефир по местам и медитации на сущность каждой из них понятие сефирот становится всё менее абстрактным¹⁴⁶. Однако, поскольку эта глава посвящена не одной лишь Сефер Йецира, оставим дальнейший анализ тем, кто пожелает глубже проникнуть в тайны этой рукописи.

Подведём итог: сефирот лишены физических свойств и в то же время символизируются самыми интимными частями тела. Они непостижимы, и всё же присутствуют во всём, что есть в мире. Они отражают Бога, но им не являются. Сефирот представляют собой глубочайший человеческий опыт, и в то же время они неуловимы и могут быть опасными. Даже после активных попыток Каплана раскрыть истинное значение сефирот оно остаётся неясным, скрытым... бессознательным.

Цель этого краткого обзора одного из важнейших до-каббалистических текстов — продемонстрировать использование термина “сефирот” до его усовершенствования в более поздней каббалистической традиции. Следующий текст, который мы будем рассматривать, — Сефер Бахир (Сефер ха-Бахир). Это первый каббалистический текст, в котором встречается понятие “сефира”.

Сефер Бахир

За английским переводом нашего следующего текста мы снова обратимся к Каплану — и вновь обойдём вниманием его интерпретацию¹⁴⁷. Это не означает, что толкования Каплана недостаточно обоснованны или незначительны. Одна-

оно становится “другим” и это “другое” получает имя. Имя формируется из букв, которые составляют слово, и это слово определяет “другое”, кристаллизует его в мире. Ежедневно каждый из нас заново создаёт Вселенную.

¹⁴⁶ SY, 68–71.

¹⁴⁷ Aryeh Kaplan, *The Bahir: Illumination* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1989). Далее — SB.

ко, как было сказано выше, его комментарии основаны на более поздних каббалистических теориях.

Основным источником толкований текста Бахир в этой главе будут работы Гершома Шолема. Хотя Шолем довольно пренебрежительно относится к нееврейским толкованиям каббалы, он остаётся одним из самых влиятельных и цитируемых учёных в области каббалистической истории и теорий¹⁴⁸.

Сефер Бахир впервые увидела свет в Провансе во второй половине двенадцатого века. Книга состоит из различных мистических текстов и философских высказываний. Важнейшие из них — Сефер Йецира и Раза Рабба¹⁴⁹. В этой книге мы не будем углубляться в описание Раза Рабба. Заметим лишь, что именно в ней используется гностическая терминология и космология, которых мы слегка коснёмся далее в этой главе.

В Сефер Бахир отсутствует какой-либо явный порядок текстов и, по всей видимости, она не завершена. По версии Каплана, все тексты Бахир можно разделить на пять основных групп:

1. Первые стихи о творении
2. Алфавит
3. Семь голосов и сефирот

¹⁴⁸Например, в “Основных течениях в еврейской мистике” Шолем пишет: “Естественным и очевидным последствием антагонизма, испытываемого великими еврейскими учеными к мистике, было то, что место полноправных хранителей иудаизма, забросивших это поле, заняли всевозможные шарлатаны и фантазеры, которые стали распоряжаться здесь как у себя дома. От блистательной путаницы Альфонса Луи Константа, снискавшего известность под псевдонимом Элифаса Леви, до весьма живописного вздора, нагроможденного Алистером Кроули и его учениками, выдвигались самые странные и фантастические гипотезы, претендующие на истинное толкование каббалы” (цитируется по переводу Н. Бартман, Н.-Э. Заболотной, изд. “Мосты культуры”, Москва, 2004).

¹⁴⁹“Великая тайна”. Текст., предположительно, относится ко 2–5 веку н.э. Согласно Шолему, этот восточный текст служит доказательством влияния гностицизма на средневековую каббалу. См. Scholem, *Major Trends*, 75; Scholem, *Origins of the Kaballah*, R.J. Zwi Werblowsky, ed. Allan Arkush, trans. (New Jersey: Princeton University Press, 1987), 106–123.

4. Десять сефирот

5. Тайны души¹⁵⁰

Тексты первой группы касаются библейских стихов, описывающих сотворение мира. В них прокомментированы Книга Иова, Книга Бытия, Псалмы и другие тексты. Тексты об алфавите развивают темы, начатые в Сефер Йецира. Снова говорится о священной, мистической природе еврейского алфавита. Третья и четвёртая группы текстов описывают природу сефирот. Пятая группа вводит идею о переселении душ и реинкарнации, а также о связи человеческой души с Богом.

В Сефер Йецира мы видели, что буквы/числа еврейского алфавита используются как символы сотворения и сохранения мира. Эти буквы/числа имеют божественное происхождение и неясную, абстрактную природу. Бахир — первый каббалистический текст, называющий сефирот свойствами или “мерами” (мидот) Бога. В иудаизме преобладает монотеистическая теология, а каббала пытается показать, как проявляет себя в мире трансцендентный, бесконечный и парадоксальный Бог. Один из способов соединения этих дихотомических мировоззрений — познание Бога через его эманации.

Работы Гершома Шолема “Основные течения в еврейской мистике” и “Истоки каббалы” связывают Сефер Бахир с различными потоками гностической мысли. Шолем указывает, что гностические влияния могли проникнуть в каббалу путём прямого контакта или же через схожие методы толкования¹⁵¹. Наиболее очевидное сходство заметно в гностических понятиях плеромы и эонов (и архонтов)

¹⁵⁰SB, xviii.

¹⁵¹Scholem, *Origins of the Kaballah*, 81. Однако следует заметить, что не все учёные поддерживают гностическое прочтение каббалы. Особенно ясно это видно в работе Моше Иделя “каббала: Новые перспективы”. Идель считает ограничивающим филолого-исторический подход Шолема (в противоположность сравнительно-феноменологическому). Он пишет: “В работах Шолема мы видим лишь ссылки на гностические, катарские и христианские источники. Несмотря на упорные утверждения о влиянии гностицизма на каббалу, ни в одной из опубликованных работ он не рас-

и каббалистическом понимании качеств (миддот) Бога¹⁵². Однако Бахир отклоняется от традиционной гностической космологии.

В то время, как в гностицизме существует великое множество эонов (персонификаций плеромы), каббалисты сократили число сущностей до десяти. В Сефер Йецира десять — это число сотворения мира. По версии Шолема, именно сокращение количества миддот до десяти привело к присваиванию им символических имён. Эти названия временами противоречивы или неоднозначны. Однако в Бахир всё же предпринимается попытка стандартизации терминов¹⁵³.

Самый очевидный момент во всех текстах, касающихся сефирот, — разделение трёх высших и семи низших сефир¹⁵⁴. Изначальные имена трёх высших сефир (Мудрость, Знание и Понимание) взяты из Притч Соломона 3:19, 20¹⁵⁵. Однако в более поздней каббале, в том числе в Сефер Бахир, высшая сефира — Корона (Кетер), а довершают триаду Мудрость (Хокма)¹⁵⁶ и Понимание (Бина). Знание же (Даат)¹⁵⁷ упоминается только в связи с миддот, и то вскользь¹⁵⁸.

сматривает подробно и глубоко связи этих двух течений”. Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven: Yale University Press, 1988), 23.

¹⁵²Шодем также посвящает довольно большую часть “Истоков каббалы” связи между гностической Софией и каббалистической Хокмой (мудростью). Поскольку гностическое влияние на каббалу не является темой этой работы, мы разберём только связь между зонами и сефирот, чтобы полнее раскрыть природу последних.

¹⁵³Scholem, *Origins of the Kaballah*, 84-85.

¹⁵⁴Такое деление присуще не только каббале и обнаруживается и в более древних текстах. См. Scholem: *Origins of the Kaballah*, 124.

¹⁵⁵Господь **премудростью** основал землю, небеса утвердил **разумом**; Его премудростью [**знанием**] разверзлись бездны, и облака кропят росой. Англ. The LORD by **wisdom** hath founded the earth; by **understanding** hath he established the heavens.” Proverbs 3:20 “By his **knowledge** the depths are broken up, and the clouds drop down the dew”.

¹⁵⁶Здесь — синоним гностической Софии.

¹⁵⁷В этом контексте — синоним гнозиса.

¹⁵⁸Scholem, *Origins of the Kaballah*, 124.

В каббале встречаются совпадения с некоторыми направлениями гностицизма, но и различий более чем достаточно. Гностики рассматривали материальный мир как несовершенный продукт творения Демиурга. В каббале же, особенно в её поздней хасидской (18 век) интерпретации¹⁵⁹ и в работах Авраама Абулафии (род. 1240 г.)¹⁶⁰ акцентируется святость этого мира. Далее мы увидим подтверждение этого факта при рассмотрении понятия “Шехина”.

Согласно Шолему, “ортодоксальная” каббалистическая теория была посвящена преодолению антикосмического дуализма¹⁶¹. В то время как гностики считали творца (и его творение) отделившимся от истинного тайного Бога, каббалисты искали эманации тайного Бога в сотворённом мире.

Семь нижних сефир известны под разными именами. Число семь играет в иудаизме важную роль. Семь дней сотворения мира, семь голосов, диктовавших Тору, семь раз упоминается голос Бога в двадцать девятом псалме, и так далее¹⁶². Пожалуй, самое интересная семёрка — это семь частей тела: две руки, две ноги, голова, фаллос и жена (как выражение завершенности). Соответствующий символизм имеется и для женщины, хотя и не такой очевидный. Эта связь микрокосма с семью низшими сефирами также видна в макрокосмическом символизме Адам Кадмон в Сефер ха-Зохар¹⁶³. Связь человека с миром Адам Кадмон позволяет установить прямой контакт с неявной божественной реальностью.

Как мы уже видели, между гностицизмом и каббалой имеются некоторые параллели. Гностические эоны и каббалистические миддот (сефирот) — это силы или атрибу-

¹⁵⁹См. Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*

¹⁶⁰См. Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah, Kabbalah: New Perspectives and Avram Davis. Fire, Breath, & Silence: The Kabbalistic Meditations of Abraham Abulafia. Gnosis Magazine Winter 1991.*

¹⁶¹Scholem, *Major Trends*, 13.

¹⁶²Scholem, *Origins of the Kaballah*, 138.

¹⁶³Далее мы ещё будем говорить о Сефер ха-Зохар и мире Адам Кадмон (первоначальный человек).

ты неизвестного, невидимого божества¹⁶⁴. Однако гностики стремились выйти за пределы материального мира, тогда как каббалисты пытались понять его внутреннюю божественную природу и свою связь с ней. Один из способов связи божества с материальным миром, в понимании каббалистов, — Шехина.

Шехина и сефирот

Термин “Шехина” изначально относился к любому моменту в Библии, где Господь являл своё присутствие сынам Израиля¹⁶⁵. Позднее так стали именовать божественное вдохновение, то есть употреблять это слово примерно в том же контексте, что христиане — понятие Святого Духа. В каббале и конкретно в Сефер Бахир Шехина — это женский аспект Бога. Этот аспект также связывается с последней, наиболее ясно выраженной сефирой Малкут¹⁶⁶. В Сефер Бахир Шехина названа “невестой”, “дочерью”, “дочерью короля” и экклесией (народным собранием) Израиля¹⁶⁷. Также прослеживается связь с библейскими символами луны, земли, цитрона¹⁶⁸ (ивр. этрога) — “плода красивых деревьев” в праздничном букете (Лев. 23:40), и фиги (символа вагины)¹⁶⁹. Ни в одном источнике до Бахир Шехине не приписываются женские свойства; также нигде ранее она не заменяется вышеуказанными синонимами.

В самом понятии Шехины присутствует некий интимный смысл. Сефирот требуют медитативного, интеллектуального подхода, тогда как Шехина, напротив, эмоциональ-

¹⁶⁴Неизвестный и бесконечный Бог каббалистов носит имя Эйн Соф (Eyn Sof или Ayn Sof — “бесконечность”). Далее на эту тему мы будем говорить в главе 6.

¹⁶⁵См. Exodus 13:21-22 and 40:34-38.

¹⁶⁶Буквально — “царство”.

¹⁶⁷Больше информации по вопросам полов в каббале: Elliot R Wolfson, *Circle in the Square: Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism* (Albany: State University of New York Press, 1995).

¹⁶⁸Этот фрукт из рода цитрусовых традиционно едят на праздник Суккот.

¹⁶⁹Scholem, *Origins of the Kaballah*, 163.

на и вызывает эмоции. Возможно, такое сравнение недостаточно почтительно, но, тем не менее, здесь имеется сходство с католическим понятием Троицы и его отношением к Марии. То, что в философских размышлениях кажется не более чем умственным упражнением (Троица), воплощается и проявляет себя в любви, сострадании и скорби Марии. Множество приверженцев Марии среди верующих и речи ех cathedra Папы Пия XII указывают на всеобщую необходимость личной и эмоционально ощутимой связи с божественным¹⁷⁰.

Итак, Сефер Бахир — первый в полном смысле каббалистический текст. У книги нет автора: она составлена из различных текстов, как иудейских, так и несущих отпечаток влияний извне, например, гностицизма. Бахир — это первая попытка кристаллизовать расплывчатую каббалистическую философию. Только в этой рукописи подразумевается тождество Шехины с “женской” стороной божества. Библейские ссылки на вышеупомянутые символы теперь приобретают новое значение — они указывают на связь между людьми (особенно сынами Израиля), материальным миром (божественным творением) и самим божеством. Осталось рассмотреть последнее каббалистическое понятие, связанное с сефирот — Эйн Соф.

Исаак Слепой и Эйн Соф

Развитие современного понимания сефирот началось с учения Исаака Слепого (ок. 1160-1236). В комментарии Исаака к Сефер Йецира (4:3) впервые используется Книга Хроник (I, 29:11) — как танахический источник, в котором указаны имена и порядок расположения семи нижних сефир. Исаак выстраивает сефирот в некую организованную структуру, но эта структура ещё не стабилизировалась¹⁷¹. Он даёт новое, уникальное толкование ранних каббалистических текстов.

¹⁷⁰О юнгианском взгляде на проблему: John P. Dourley, *The Illness That We Are* (Toronto: Inner City Books, 1984).

¹⁷¹Scholem, *Origins of the Kaballah*, 263.

Исаак и его современники добавили к ранним гностическим и иудейским мистическим идеям неоплатонические понятия.

Исаак “говорит о трёх стадиях тайны божества и её раскрытии в творении и откровении. В его работах они называются Бесконечность (Эйн Соф), Мысль и Речь”¹⁷². Эйн Соф — это трансцендентальная природа Бога. Сефирот (миддот), “Яхве” или любое другое определение божества не исчерпывает сущность Эйн Соф. Бог Торы — не истинный Бог. Это лишь символ, импринт, отражение истинного Бога, которого никак нельзя описать или характеризовать.

Разумеется, в развитии каббалы и понятия сефирот было ещё великое множество вех. Однако далее мы обратимся к Сефер ха-Зохар или Книге Сияния, а в завершение рассмотрим вклад Иосифа Гикатиллы, Моше Кордоверо и Исаака Лурии в развитие понятия сефирот.

Сефер Зохар

Практически в любой работе по каббале Сефер Зохар цитируется как важнейший из каббалистических текстов¹⁷³. Почти каждый обратившийся к каббале после распространения Зохар во многом, если не всецело, руководствовался этим текстом. Сефер Йецира и Сефер Бахир также немаловажны, однако обычно к ним приходят через Сефер Зохар. Как и эти рукописи, Зохар включает в себя мистические толкования отрывков из Священного писания.

Зохар написана в виде комментария к Пятикнижию Моисея и содержит теософические рассуждения на такие темы, как тайная и явная природа Бога; процесс творения; сефирот (которые в Зохар называются также множеством других имён), природа добра и зла; мужской и женский аспекты божественного; природа смерти, сна и сновидений; суть человеческой души¹⁷⁴.

¹⁷²Scholem, *Origins of the Kaballah*, 265.

¹⁷³Книга получила известность в тринадцатом веке благодаря раввину Моше де Леону.

¹⁷⁴Sanford Drob, *Kabbalistic Metaphors: Jewish Mystical Themes in Ancient and Modern Thought* (Northvale, NJ: Jason Aronson Inc., 2000), 10.

Как и наши предыдущие источники, Зохар не систематизирована; к тому же, она не столь глубоко рассматривает развитие сефирот, как кажется на первый взгляд. Зохар развивает темы, поднятые в Сефер Бахир и Сефер Йецира, а Бахир основана на Йецира. С точки зрения еврейского мистицизма Зохар — важный документ; её влияние чувствуется также в христианской, герметической и западной эзотерических традициях; существует несколько латинских переводов этой книги¹⁷⁵.

Раввин Иосиф Гикатилла и Врата света

Важнейшим вкладом Иосифа Гикатиллы (1248–1305), ученика Абулафии (1240–1290) в каббалу и развитие сефирот стала работа “Врата света” (*Sha’are Orah*)¹⁷⁶. Это “энциклопедия имён Бога, а также карта, на которой видны связи этих имён со словами Торы. Слоёв за слоём Гикатилла снимает внешние, поверхностные значения, чтобы получить суть послания Торы. Например, Авраам, Исаак и Иаков — не просто патриархи, они представляют собой атрибуты самого Бога”¹⁷⁷. “Врата света” — это “систематизированная, подробная работа, чей стиль в корне отличается от малопонятного назидательного стиля Сефер Зохар . . . Напротив, Гикатилла желает сделать книгу предельно ясной”¹⁷⁸.

“*Sha’are Orah*” отличается от других каббалистических текстов тем, что комментарии к сефирот в ней расположены в восходящем (от Малкут к Кетер), а не в нисходящем порядке. Во введении к этой работе Моше Идель пишет, что сам Гикатилла никак не объясняет такой подход, но

¹⁷⁵ Авторство первого перевода на латынь принадлежит “знаменитому французу Гийому Постелю (1510-1581), одному из выдающихся деятелей эпохи Возрождения. Постель перевёл Зохар и Сефер Йецира ещё до того, как они были изданы на языке оригинала”. Scholem, *Kabbalah* (Israel: Keter Publishing House Jerusalem Ltd., 1974), 199.

¹⁷⁶ Написана в 1290, впервые опубликована в 1561. Rabbi Joseph Gikatilla. *Gates of Light (Sha’are Orah)*. Avi Weinstein, trans. (San Francisco: Harper Collins, 1994).

¹⁷⁷ Gikatilla, *Gates of Light*, xvii.

¹⁷⁸ Gikatilla, *Gates of Light*, xvii.

его учитель, Абулафия, по крайней мере однажды использовал такой же восходящий порядок¹⁷⁹. Идель предлагает собственное толкование восходящего пути:

“В то время как теософических каббалистов занимает процесс творения с его ступенями нисхождения от Бесконечности, основная задача экстатического каббалиста — возвращение мистика. Он считает, что мистик, то есть ‘получающий имена сефирот, должен попытаться принять от них вечный божественный поток в соответствии с собственными характерными чертами. Он должен обратиться к каждой сефире по отдельности и ко всем сефирот вместе, и не разделять ветви”¹⁸⁰.

Как указывает Идель, в “*Sha’are Orah*” проясняется подход к пониманию сефирот (с помощью их божественных имён), а также утверждается восходящий порядок сефир. Вместо того, чтобы рассматривать сефирот как часть процесса творения, Гикатилла анализирует их роль в мистическом опыте.

Моше Кордоверо и Исаак Лурия

Моше (Моисей) Кордоверо (1522–1570) внёс свой вклад в становление стандартного порядка сефирот и в развитие теории о том, что каждая из сефир содержит в себе все остальные. Таким образом, очевидная иерархия в порядке сефирот оказывается не такой уж жёсткой. Всё на свете существует благодаря смешению сефирот, а поскольку сефирот — это миддот божественной сущности, а люди созданы по образу и подобию Бога, каждый человек может развить сефирот в себе самом¹⁸¹.

И, наконец, обратимся к Исааку Лурии (1534–1572). Лурия добавил к развитию сефирот несколько интересных концепций. Например, он рассматривал творение как негативный акт, акт сжатия, сокращения — цимцум (*tzimtzum*). Если Бог есть всё, бесконечность (Эйн Соф), то как может

¹⁷⁹Gikatilla, *Gates of Light*, xxvii.

¹⁸⁰Gikatilla, *Gates of Light*, xxviii.

¹⁸¹Drob, *Kabbalistic Metaphors*, 10.

существовать Вселенная? Эта мысль приводит нас к панентеистическому подходу: этот мир и любой другой мир есть Бог. Лурия же утверждал, что, создавая Вселенную, Бог освободил некое пространство, заполнил его бесконечным множеством миров и населил эти миры разнообразными существами. Первым из этих созданий был Адам Кадмон или первоначальный человек. Сефирот появились из головы Адама Кадмона в виде света. Первый свет создал сосуды и вернулся к своему источнику, второй — наполнил эти сосуды, завершив создание десяти сефирот:

Кетер — корона или рацон (воля)

Хокма — мудрость

Бина — понимание

Да'ат — знание (присутствует не всегда)

Хесед — милосердие

Гебура — сила или дин (суждение)

Тиферет — красота или рахамим (сострадание)

Нецах — триумф, слава

Ход — блеск, великолепие

Йесод — основа

Малкут — царство

Такое расположение сефирот часто называют Древом жизни; корни этого Древа находятся в божественном мире, а ветви простираются в мир земной¹⁸². В космологии Лурии сосуды не смогли удержать божественный свет: семь нижних сефир раскололись (*shevirah*), а три верхних сместились. Согласно этой доктрине, цель каждого благочестивого иудея — восстановление (*tikkun*) божественного порядка сефирот¹⁸³. Каждая мысль и каждое действие человека влияет на этот процесс восстановления. Только склеив собственные разбитые сосуды, можно восстановить сосуды Вселенной.

Подведение итогов

Итак, мы очень бегло рассмотрели несколько путей, по которым шло развитие концепции сефирот в иудейской

¹⁸²См. рис. 1.

¹⁸³Drob, *Kabbalistic Metaphors*, 10–11, 28–60.

Столп Равновесия

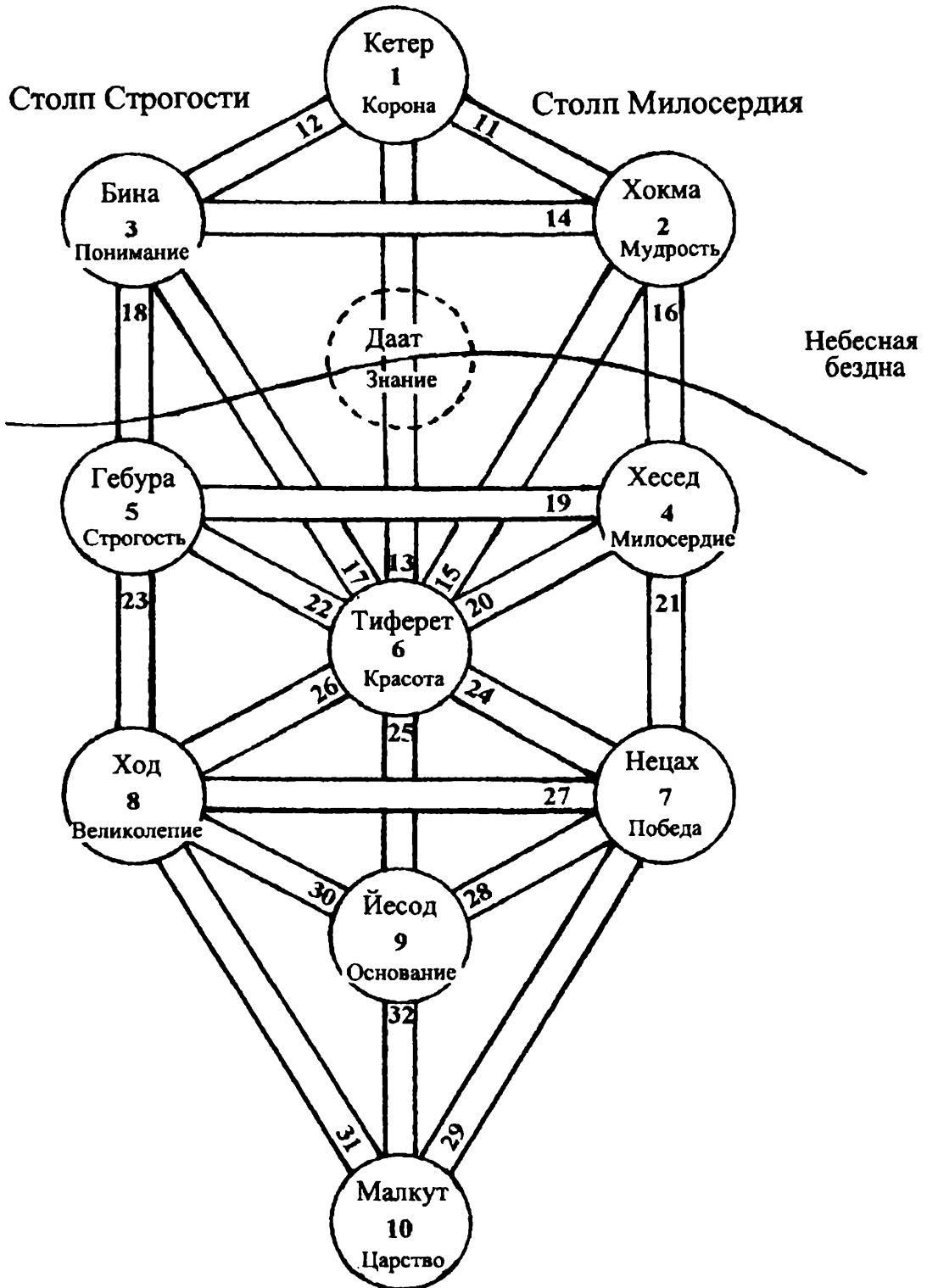


Рисунок 1
Древо Жизни

каббале. Мы ознакомились только с теми из них, которые можно наблюдать и в других, нееврейских каббалистических традициях. Каббала — сложная традиция, но, несмотря на эту сложность, в корне её лежит простое понятие: порядок. Иудейская каббала пытается объяснить, как единое трансцендентное божество может иметь смысл в нашем земном мире. Также эта традиция стремится вдохнуть жизнь в древние тексты и ритуалы; она пытается назвать, определить неизвестное. Однако иудаизм — не единственная религия, включающая в себя каббалу и сефирот. Многие христианские теологи и философы изучали каббалу и давали собственные уникальные толкования сефирот.

Древо есть Он: сефирот в христианской каббале

*Nulla est scientia, que nos magis certificet de divinitate Christi, quam Magia & Cabala*¹⁸⁴.

Христианская каббала, как и иудейская, выступала в качестве религиозного обоснования священного писания и космологии традиции. Иудейская каббала демонстрировала магическую силу еврейского алфавита, значимость Торы и необходимость восстановления вселенского порядка. Христианская каббала нашла в каббале иудейской поддержку учения о Троице, объективное подтверждение реальности Христа и парадигму изучения (кто-то, впрочем, может назвать это эксплуатацией) природы.

Вот несколько знаменитых личностей, оставивших след в истории христианской каббалы: Флавий Митридат (XV век)¹⁸⁵, Джованни Пико делла Мирандола (1463–1494),

¹⁸⁴Нет науки, которая убеждала бы нас в божественности Христа больше, чем магия и каббала (Джованни Пико делла Мирандола). Phillip Beitchman, *Alchemy of the Word: Cabala of the Renaissance* (Albany, NY: State University Press of New York Press, 1998), 142.

¹⁸⁵Митридат был одним из наставников Пико делла Мирандолы. Именно он перевёл на латынь Сефер Бахир. Шолем называет его Гилельмом Раймундом Монкадой и утверждает, что его перевод Бахир, сделанный для Пико, является старейшим из всех существующих (Scholem, *Origins of the Kabbalah*, 49n).

Иоганн Рейхлин (1455–1522)¹⁸⁶ и Христиан Кнорр фон Розенрот (1636–1689)¹⁸⁷. Пико во многом стал для христианской каббалы тем же, чем для иудейской каббалы была Сефер Бахир. Каждый из перечисленных учёных заложил некую основу, которую будут копировать, комментировать и перерабатывать более поздние каббалисты. Хотя Пико разбирался в магии, каббале и гностических традиция и философиях, он оставался убеждённым католиком. И, несмотря на несомненное пристрастие Пико к иудейской каббале, его можно уличить в попытке с её помощью поднять христианскую “истину” над иудейской¹⁸⁸.

Этот момент культурного/догматического конфликта интересен тем, что он отделяет христианскую каббалу от её иудейского эквивалента. Верования христиан и иудеев, хотя и схожие в некоторых областях космологии, являются совершенно независимыми, уникальными традициями

¹⁸⁶Рейхлин создал первое систематическое описание христианской каббалы (*De arte cabalistica*). Он хорошо разбирался в символизме эманаций (сефирот), букв и чисел, а также в течениях каббалы. Beitchman, *Alchemy of the Word*, 72.

¹⁸⁷Более полный список христианских каббалистов можно найти здесь: Beitchman, *Alchemy of the Word*, 115–207 или здесь: Francis Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

¹⁸⁸В “Речи о достоинстве человека” Пико утверждает, что считает еврейскую каббалистическую традицию “не столько религией Моисея, сколько христианской. Там я читал то же, что мы ежедневно читаем у Павла, Дионисия, Иеронима и Августина — о таинстве Троицы, о воплощении слова, о божественности мессии, о первородном грехе, об искуплении его Христом, о небесном Иерусалиме, о падении демонов, об ангельских хорах, о чистилище, о воздаяниях ада. . . . Вообще у нас с евреями почти не найдется такого спорного вопроса, по которому их нельзя было бы опровергнуть и победить доказательствами из каббалистических книг так, что не останется никакого уголка, в котором они могли бы укрыться”. [Эстетика Ренессанса. В 2 т. М., 1981. Т. 1. С. 248–265. Перевод Л. Н. Брагиной.] Giovanni Pico della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man* A. Robert Caponigri trans. (Washington: Regnery Gateway, 1956), 64–65. И о том же: “Ни один еврейский каббалист не может отрицать, что имя Иисус, если толковать его согласно каббалистическим принципам и методам, означает Бог, Сын Божий и мудрость Отца, [явленная] в божественности третьего Лица”. [перевод Г. Дашевского] Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, 94–95.

(невзирая на существование термина “иудеохристианский”). Как и в случае со всеми формами каббалы, упомянутыми в этой главе, между этими течениями есть определённое сходство, однако каждое из них применяет каббалу по-своему и должно рассматриваться как отдельная независимая традиция.

Концепция сефирот у Пико развивается во многом так же, как в ранней иудейской каббале¹⁸⁹. Сефирот рассматриваются как некие качества, атрибуты, и связываются с материальным миром и душой¹⁹⁰. Фрэнсис Йейтс приводит краткое изложение и анализ использования концепции сефирот у Пико. Она пишет о связи между десятью сферами космоса (семью сферами планет, восьмой сферой неподвижных звёзд и высшими сферами за ними) и десятью сефирот¹⁹¹. В следующей таблице приведены небесные эквиваленты каждой из сефир:

Кетер	Primum Mobile
Хокма	Восьмая сфера
Бина	Сатурн
Хесед	Юпитер
Гебура	Марс
Тиферет	Солнце
Нецах	Венера
Ход	Меркурий
Йесод	Луна
Малкут	Элементы

Пико также разделял каббалу на “высшую” магию, направляющую человека к Богу, и “низшую”, демоническую магию¹⁹². На практике это деление можно рассматривать

¹⁸⁹ Большую часть размышлений Пико о каббале можно найти в его *Conclusiones Cabalistiche numero LXXI*.

¹⁹⁰ Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, 101.

¹⁹¹ Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, 100–101.

¹⁹² “Низшая магия” обычно направлена на получение материальной выгоды или какое-либо воздействие на материальный мир.

как разграничение медитативной формы каббалы от практической магии. Впрочем, во многих случаях два этих пути тесно переплетаются и трудно провести чёткую границу. Тем не менее, “практическая” часть в дальнейшем будет играть главную роль в каббалистических трудах последователей герметической и западной эзотерической традиции.

Ещё одной фундаментальной личностью в истории развития христианской каббалы был Кнорр фон Розенрот — именно его работы станут основным источником знаний о каббале для Карла Густава Юнга. Согласно Артуру Уэйту, Кнорр не особенно стремился найти в иудейской каббалистической литературе христианские истины. Он также не старался привести христиан к каббале, но при этом “жаждал сделать лютеранина из каббалиста-иудея”¹⁹³. Интересно, что, хотя фон Розенроту не удалось осуществить это намерение, его работы (переводы фрагментов Зохар) сильно повлияли на развитие каббалы западной эзотерической традиции¹⁹⁴.

Ни Кнорр, ни другие христианские каббалисты не оказали заметного влияния на философию сефирот. Однако толкование этой концепции в христианской традиции отличалось от других. Высшую триаду (Кетер-Хокма-Бина) можно с лёгкостью привязать как к Эйн Соф иудейской каббалы, так и к триединому христианскому божеству. Вклад большинства христианских каббалистов в концепцию сефирот состоит в переводах еврейских каббалистических текстов и в их толкованиях.

Подведение итогов

Рассматривая иудейскую каббалу, мы узнали, что сефирот использовались как интеллектуальные, качественные конструкции. Они представляли собой свойства абсолютно неизвестного и непознаваемого божества. Также сефирот

¹⁹³ А.Е. Waite, *The Holy Kabbalah* (New York: University Books, 1960), 479.

¹⁹⁴ К примеру, С.Л. Макгрегор Мазерс, один из основателей Герметического ордена Золотой Зари, перевёл на английский “*Kabbala Denudata*”.

связывали это божество с Торой и, таким образом, с повседневной жизнью и взглядом на мир. Сефирот в христианской каббале функционируют во многом так же, как и их иудейские предшественники. Христианские сефирот обращаются как к Торе, так и к Новому Завету в поисках смысла и универсального порядка.

Христианские каббалисты (такие как Пико) нашли в каббале обоснование христианских таинств, например, триединства Бога. Любопытная черта христианской каббалы — её способность подгонять под свои нужды специфически иудейскую мистическую традицию. Как уже было сказано выше, этот момент важен для понимания природы каббалы. Как стало возможным, что иудейская мистическая традиция (с её связью с Торой, ритуалами и космологией), была перенята, притом успешно, традицией, открыто противопоставленной (по крайней мере, на тот момент) иудаизму? Самый общий ответ таков: каббала имеет дело с фундаментальными вопросами мирового порядка и структуры, которые затмевают разногласия конкретных доктрин. Ещё одна интерпретация каббалы, существовавшая бок о бок с христианской, — это каббала герметическая.

Природный маг и Нолан: герметическая каббала

*Истинно — безо всякой лжи, достоверно и в высшей степени истинно: что наверху, подобно тому, что внизу, а что внизу, подобно тому, что наверху...*¹⁹⁵

Герметическая каббала¹⁹⁶ — третья ветвь каббалы, существовавшая в эпоху Возрождения наряду с иудейской и христианской. Филип Бейтчман сообщает, что эта ветвь “заклинает Бога-Ангела-и-Демона и устанавливает связь со сравнительно древним герметизмом. Она появилась в Италии примерно в то же время, что и христианская каббала

¹⁹⁵С Изумрудной скрижали Гермеса Трисмегиста

¹⁹⁶Иногда также называется неоязыческой каббалой (не стоит путать с современным неоязычеством).

Пико. Она решительно ... пробивает себе дорогу через тысячелетия монотеизма, отвергая его ограничения, условности и запреты, возвращаясь к своему языческому источнику”¹⁹⁷

Самое очевидное различие между этим каббалистическим течением и двумя уже описанными — акцент на практической каббале и магии. И в христианской, и в иудейской каббале присутствовали практические течения, но они были скорее маргинальными. В герметической и западной эзотерической каббале практика выходит на первый план. Две выдающихся личности, оставившие след в герметической каббале — это Генрих Корнелиус Агриппа (1486–1535)¹⁹⁸ и Джордано Бруно (1548–1600).

Самая известная работа Агриппы — “О тайной философии” (*De Occulta Philosophia*). Этот труд (написанный им в 23 года и напечатанный в 1533 году) разделён на три тома: “Природная магия”, “Небесная магия” и “Церемониальная магия”. В книге часто цитируется *Corpus Hermeticum* и герметические философские концепции. “О тайной философии” сосредотачивается на “мирских понятиях”, вынесенных в заголовки томов. Или, точнее, она описывает уникальное мировоззрение, в котором стремление понять материальный мир не отделено от стремления к пониманию мира божественного. В эпоху Возрождения наука, магия и религия оказались уникальным образом переплетены. Согласно де Леон-Джонс, в те времена господствовали следующие убеждения:

1. Магия — эквивалент науки, поскольку и та, и другая исследуют саму структуру мироздания.
2. Магия — также эквивалент религии, поскольку она предоставляет космологию, открывает место Бога во Вселенной и даёт человеку возможность связи с ним.

¹⁹⁷Beitchman, *Alchemy of the Word*, x.

¹⁹⁸Фрэнсис Йейтс на протяжении всей книги “Джордано Бруно и герметическая традиция” демонстрирует заметную неприязнь к Агриппе. Однако же он остаётся одной из самых заметных фигур в герметической и западной эзотерической каббале.

3. Таким образом, магия — эквивалент науки и религии вместе взятых, поскольку раскрывает тайны мироздания и божественного¹⁹⁹.

Работа Агриппы демонстрирует его стремление разорвать покров таинственности, окружающий реальный мир. А проникнув в тайны нашего мира, мы откроем и секреты мира божественного, ибо, как сказано в Изумрудной скрижали, “то, что наверху, подобно тому, что внизу”.

Джордано Бруно был радикальным мыслителем практически во всех отношениях. Настолько радикальным, что в 1600 году был сожжён на костре по приговору Инквизиции²⁰⁰. Фрэнсис Йейтс называет Бруно герметическим магом; однако это не единственное толкование отношений Бруно с мистицизмом. В книге “Джордано Бруно и каббала: пророки, маги и раввины” Карен Сильвия де Леон-Джонс высказывает гипотезу, что Бруно был скорее каббалистом, нежели герметиком. В биографии Бруно каббала могла играть второстепенную роль, однако с точки зрения развития сефирот его роль как каббалиста довольно значительна.

Как и Агриппа до него, Бруно был заморожен магией. Согласно де Леон-Джонс, каббалистические идеи “преобладали в космологической концепции Бруно, поскольку в его представлении они были совместимы с неоплатонической и неопифагорейской доктринами”²⁰¹. Бруно обнаружил в каббале Пико и Агриппы (и других) постулаты, которые связал со своими теориями. В его работах присутствуют такие понятия, как негативное творение²⁰², идея о движении от земного мира к божественному, *coincidentia oppositorum*

¹⁹⁹Karen Silvia de Leon-Jones, *Giordano Bruno and the Kabbalah* (New Haven: Yale University Press, 1997), 9.

²⁰⁰Бруно был обвинён в арианстве (то есть отрицании полностью божественной природы Христа), иконоборчестве и пристрастии к еретическим книгам (особенно Эразму). de Leon-Jones, *Giordano Bruno and the Kabbalah*, 1.

²⁰¹de Leon-Jones, *Giordano Bruno and the Kabbalah*, 15.

²⁰²Речь идёт о каббалистическом понятии *цимцум*, где Бог идёт на договор с самим собой и создаёт пустоту, чтобы в ней сотворить всё сущее.

и т. д. Бруно также увидел глубинную связь между каббалой, теологией и философией. Де Леон-Джонс приводит перевод итальянского отрывка из “Каббалы” (Cabala):

“Итак, вот каббала, теология и философия: я имею в виду каббалу теологической философии, философию каббалистической теологии, теологию каббалистической философии, хотя я не уверен, существуют ли они как нечто единое, как части или как ничто; однако я уверен, что существует частично всё ничто, часть всего в ничто и ни одной части всего”²⁰³.

Для Джордано Бруно каббала оказалась необычайно гибким инструментом. В основном его интересовали предлагаемые ею герменевтические техники. Интерес Бруно к каббале повлиял также на его мистицизм и пророчества. Однако в нашем исследовании мы ограничимся его использованием сефирот в качестве средства выражения порядка и структуры.

Бруно не предложил какой-либо новой теории сефирот. Однако он представляет их так, что при этом отражает собственную философию²⁰⁴. Бруно следует стандартному порядку сефирот и называет их *dimensioni* (измерениями). Он использует каббалу как универсальную структуру, соединяющую мистицизм и науку. Цитируя Леон-Джонс, “...измерения означают термины, определяющие понятие предмета; неотъемлемые качества, формирующие его суть. Такое именование сефирот подчёркивает, что они представляют собой ‘измерения’ Бога и, следовательно, равнозначны Именам Бога”²⁰⁵.

Итак, Бруно анализирует измерения или “меры” Бога — как мы помним, о них уже шла речь в Сефер Йецира. Сефирот использовались как объекты для медитации и созерцания абстрактных понятий. Сефирот указывали на Эйн Соф, Троицу или Первопричину и наделяли их качествами, недоступными для точного определения. Также они дей-

²⁰³de Leon-Jones,*Giordano Bruno and the Kabbalah*, 24.

²⁰⁴de Leon-Jones,*Giordano Bruno and the Kabbalah*, 35.

²⁰⁵de Leon-Jones,*Giordano Bruno and the Kabbalah*, 37.

ствовали как мнемонические инструменты. Бруно считал сефирот, выстроенные в Древо жизни, исключительно полезными для понимания не только божественного и земного миров, но и микрокосмической структуры памяти и образов. Эти образы, в свою очередь, помогают проникнуть в глубины божественного мира, выступая в качестве средства или, лучше сказать, языка, с помощью которого можно получить опыт этого мира. Каждая из сефир фокусирует взгляд на определённом божественном свойстве. Сефирот как динамическая структура (Древо жизни) демонстрируют сложность и глубину божества.

Подведение итогов

В этой части на первый план выходят два фактора, которые повлияют и на западную эзотерическую каббалу. Это акцент на магии, то есть практическом применении интеллектуальных космологических теорий, и на символах и образах.

Иными словами, от докаббалистической Сефер Йецира, где сефирот были абстракциями божественного, мы перешли к иудейской каббале, уходящей корнями в иудейскую космологию и священное писание. В христианской каббале мы видим иную космологию, обращённую к концепции Христа и Троицы и в то же время охватывающую неоплатонические течения²⁰⁶. Герметическая каббала отражает интеллектуальные и духовные движения в эпоху Возрождения. Её ярко выраженный прагматизм заметен по особому вниманию к памяти и магии (как сочетанию науки и религии). Реальный мир связан с божественным, и каббала (и сефирот) даёт нам инструмент или структуру для понимания тайн природы. Интерпретация западной эзотерической традиции продолжает смешивать, соединять и адаптировать каббалистические понятия, в том числе и сефирот.

²⁰⁶ Неоплатоническая мысль не была полностью чуждой и иудейской каббале. См. Moshe Idel *Kabbalah: New Perspectives*, 2-3 — здесь приводится краткое обсуждение влияния неоплатонизма на иудейскую каббалу.

Пути и врата: западная эзотерическая каббала

Никогда не удивляйся тому, что твоя каббала — это не моя каббала; множество моих указаний будут полезны, но ты должна создать свою собственную систему, дабы она была действующим оружием в твоей руке²⁰⁷.

Западная эзотерическая традиция также обзавелась собственным уникальным толкованием каббалы и сефирот. Западная эзотерическая каббала испытала на себе влияние Агриппы и, как и герметическая, была крайне прагматичной. Хотя с сефирот в этой традиции связываются и философские абстракции, в некоторых случаях акцент делается на какую-либо специфическую функцию сефирот и их влияние на человеческую психе.

Дион Форчун, одна из важнейших фигур в западной эзотерической каббале, называет западную эзотерическую традицию²⁰⁸ йогой Запада²⁰⁹. В этом контексте западную эзотерическую традицию следует понимать как состоящую из ментальных, физических и эмоциональных практик. Один из символов, соединяющих большую часть ответвлений западной традиции, а также те традиции, которые мы рассмотрели ранее в этой главе, — это Древо жизни; сефирот же в этой традиции представляют непрерывный процесс инициации. Этот процесс отражён также в другом широко известном инструменте западной эзотерической традиции — таро²¹⁰.

²⁰⁷ Aleister Crowley, *Magick Without Tears* (Arizona: New Falcon, 1994), 14. Цитируется по переводу Т.У.А.Т., 2004 г.

²⁰⁸ Форчун использует термин “западная мистическая традиция”.

²⁰⁹ См. Dion Fortune, *The Mystical Qabalah* (York Beach: Weiser, 1991).

²¹⁰ Таро в этом контексте — нечто намного большее, нежели карточная игра или гадание. Таро в западной эзотерической традиции — это колода из 78 карт, разделённая на две части. Первая часть — 22 старших аркана от 0 (Дурак) до XXI (Вселенная). Вторая часть — младшие арканы четырёх мастей — карты от 1 до 10 и фигурные — Валет (Принц, Паж), Рыцарь, Король, Королева. Дурак (0) — это соискатель в начале духовного пути, ему ещё предстоит пройти множество посвящений. История таро нас в данном случае интересует мало. Важно то, как западная эзотерическая традиция связывает таро и сефирот.

Леви, сефирот и таро

Самым влиятельным популяризатором идеи о связи между таро, сефирот (через связь сефирот с еврейским алфавитом) и Древом жизни в западной эзотерической традиции был Элифас Леви (1810–1875)²¹¹. Леви соотнёс двадцать два старших аркана (от 0 до XXI) с двадцатью двумя путями Древа жизни, соединяющими сефирот между собой. Оставшиеся десять путей, то есть сами сефиры, соответствуют картам от 1 до 10 и фигурным (то есть младшим арканам)²¹². Например, третья сефира, Бина, соответствует четырём Тройкам, четырём Королевам и всем Кубкам. Пути, соединяющие Бину с Хокмой, Кетер и Тиферет, соответствуют Императрице (III), Магу (I) и Влюблённым (VI)²¹³. Таким образом, эзотерические значения карт отражаются в сефирах и соединяющих их путях. Бруно использовал сефирот как мнемонический инструмент и дополнение к своему мистицизму; в западной эзотерической традиции сефирот и таро также функционируют как мнемоническое устройство, поддерживающее и расширяющее эзотерический символизм и мировоззрение.

Таро можно использовать для фокусирования сознания — как это делается в практике работы с путями. Эта практика схожа с юнгианским активным воображением. Нужно визуализировать карту в виде двери или пейзажа, а затем представить себя внутри карты и попытаться начать взаимодействовать с её “обитателями”. При условии глубоких познаний в эзотерическом символизме эта практика

²¹¹ Леви не был первым человеком, описавшим связь между таро и еврейским алфавитом. Граф де Мелле написал короткую статью в *Le Monde Primitif* Антуана Кур де Жебелена (1781). Работа Леви “Магический ритуал *Sanctum Regnum*” является введением в понимание связи между таро и каббалой.

²¹² Четыре масти младших арканов: Мечи (воздух — интеллект), Жезлы (огонь — воля), Кубки (вода — эмоции) и Диски или Пентакли (земля — тело).

²¹³ Aleister Crowley, *et al.*, *Magick: Liber Aba (Parts I–IV)* (York Beach, ME: Weiser, 1997), 547. Соответствие арканов и путей может изменяться в зависимости от традиции и толкователя.

считается одним из эффективных способов исследования различных аспектов собственной личности. Тем не менее, она не идентична активному воображению. При активном воображении бессознательное входит в сознание свободно, не ограничиваемое никакой навязанной структурой (не считая того чувства, сна или комплекса, с которым идёт работа). Работа с путями устанавливает определённую структуру, в нашем случае это Древо жизни, но опыт Древа тем не менее будет индивидуальным и субъективным. Таро — не единственный способ применения сефирот в западной эзотерической традиции. Сефирот и Древо жизни используются также как “космическая картотека” универсальных соответствий²¹⁴.

Алистер Кроули и Liber 777

Многие западные эзотерики работают в одиночку, но немало и тех, кто состоит в каком либо эзотерическом ордене²¹⁵. Эти ордены могут иметь различия в подходах и учениях, но большая их часть использует в обучении концепцию сефирот и Древа жизни. Одной из таких организаций был Герметический орден Золотой Зари.

Орден Золотой Зари был (или является, если верить заявлениям некоторых современных орденов о том, что они ведут от него своё происхождение) орденом, чьи посвящения (вдохновлённые масонством) основывались на сефирот и Древе жизни. В схеме посвящений Золотой Зари степень Зелатора соответствовала низшей сефире, Малкут, а степень Ипсиссимуса — высшей, Кетер. С каждым посвящением в новую степень ордена адепт поднимался вверх по Древу жизни. Некоторые уроки и тесты были интеллектуальными, другие — ритуальными, а остальные — эмоциональными/религиозными. И за всеми уроками стояли сефирот. Одной из практик в ордене было составление

²¹⁴Пример работы с путями см. в приложении к Israel Regardie, *The Garden of Pomegranates* edited and annotated by Chic and Sandra Cicero (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 2002), 171–480.

²¹⁵Подробнее об эзотерических орденах в главе 3.

списка соответствий для каждой из сефир. Таким образом посвящённый устанавливал личную, уникальную связь с сефирот. Алистер Кроули, бывший одно время членом ордена Золотой Зари, намеренно нарушил обет и предал огласке большую часть его ритуалов и учений. На то у него было множество своих причин; и таким образом он открыл широкой аудитории сефирот западной эзотерической традиции²¹⁶.

В 1909 году Кроули опубликовал список аналогий в своей книге *Liber 777*. Это таблица, основанная на тридцати двух категориях, привязанных к десяти сефирот и двадцати двум буквам еврейского алфавита. Израэль Регарди в предисловии к *777* утверждает, что по достижении понимания этой схемы “к ней можно привязать абсолютно любой набор данных, который таким образом немедленно подвергнется организации и синтезу в психе”²¹⁷. Далее мы ещё вернёмся к этой ссылке на психе; сейчас же рассмотрим пример из *777*.

Мы уже использовали Бину в предыдущем примере, обратимся к ней и на этот раз. Вот некоторые соответствия (связанные с порядковым номером сефиры — 3):

1. Сфера Сатурна
2. Мудрость
3. Пунцовый/серый в розовую/чёрную крапинку
4. Четыре Тройки-Королевы (таро)
5. Путь освящающего разума (из Сефер Йецира)
6. Второй уровень, левая сторона (на Древе жизни)
7. Корень Воды (элемента, а не жидкости)
8. Нефтида, Мут, Исида (египетские божества)
9. Кибела, Деметра, Рея, Гера (греческие божества)
10. Фригга (скандинавская богиня)
11. Сострадание (один из “сорока объектов медитации” в буддизме)
12. Прана, шакти, йони (в индуизме)

²¹⁶Одной из причин было то, что Кроули считал смехотворным по требованию Ордена хранить в тайне такую “секретную” информацию, как еврейский алфавит.

²¹⁷Crowley, *777*, v-vi.

13. Звёздчатый сапфир, жемчуг (камни, минералы)
14. Кипарис, опиум (растения)
15. Женщина
16. Дева Мария
17. Юнона, Кибела, Сатурн, Геката (римские божества)
18. Видение Скорби
19. Серебро
20. Белладонна
21. Мирра
22. Треугольник²¹⁸

Этот (неполный) список соответствий показывает, как широко понимались сефирот в западной эзотерической традиции. Однако это понимание сефирот Алистера Кроули. Хотя некоторые ассоциации используются довольно часто, посвящённый всё же должен установить свою личную, особенную связь с сефирот. Мнемонический инструмент, объект для медитации, знак очередной степени посвящения — определения сефирот в западной эзотерической традиции не менее разнообразны и уникальны, чем во всех традициях, рассмотренных ранее. Но есть одна черта, характерная только для последователей эзотерической традиции — это связь сефирот с психоанализом и аналитической психологией²¹⁹

Форчун, Регарди и Найт: западная эзотерическая традиция и психология

Алистер Кроули, Дион Форчун и Израэль Регарди работали и вносили свой вклад в западную эзотерическую традицию в период развития психоанализа и аналитической психологии. Пока Фрейд и Юнг спорили о структуре психе, эзотерики совершали собственные путешествия в глубины человеческой психологии. Учитывая, что эти занятия совпали по времени и тематике, логично было бы обнаружить связь

²¹⁸ Crowley, 777, 2–15.

²¹⁹ В других ответвлениях каббалы также можно увидеть обращение к психе, но западная эзотерическая каббала включала в себя психологические термины с самого своего появления.

или даже взаимопроникновение психологии и западной эзотерической традиции. Надо сказать, что эта связь оказалась довольно односторонней. Ни у Фрейда, ни у Юнга не было времени на изучение эзотерических традиций и их учений. Однако нельзя сказать то же о западной эзотерической традиции.

Кроули, наименее “квалифицированный” психолог из четырёх эзотериков, о которых пойдёт речь в этом разделе, писал, что магическая традиция и священная каббала — это “детский столик, с которого Фрейду ... досталось несколько упавших крошек”²²⁰. О Юнге же он пишет: “... нам всем следует изучать Юнга. Его заключения в большинстве своём верны, хотя предварительная работа несколько поверхностна; его нужно изучать, нравится нам это или нет, поскольку вскоре его признают несомненным автократом за обеденным столом 1917 года”²²¹. Кроули, по крайней мере в какой-то степени, уважал и Фрейда, и Юнга, но заслуга установления связи между психологией и эзотерикой принадлежит Регарди и Форчун.

Дион Форчун начала изучать психологию между двадцатью и двадцатью четырьмя годами. В 1913 году она начала работать психоаналитиком в медико-психологической клинике в Лондоне²²². Однако в конечном счёте Форчун обратилась к западной эзотерической традиции как к средству самовыражения и самоанализа. Важнейший вклад Форчун в понимание сефирот западной эзотерической традицией — её работа “Мистическая каббала”. Она не утверждает, что западные эзотерические интерпретации каббалы полностью соответствуют иудейским, однако считает их законными наследниками иудейской каббалы²²³.

²²⁰ Aleister Crowley, *The Confessions of Aleister Crowley* (Great Britain: Arkana, 1989), 45.

²²¹ Aleister Crowley, “An Improvement on Psychoanalysis” in *The Revival of Magick and Other Essays* (Las Vegas: New Falcon/O.T.O., 1998), 81.

²²² Одна из публичных лекций Форчун в лондонской медицинской школе называлась “Механизмы разума”.

²²³ Fortune, *The Mystical Qabalah*, 2, 20.

Как и Джордано Бруно, Форчун видела, что каббала и её компоненты соединяют в себе всевозможные человеческие вопросы. Форчун пишет, что Древо жизни объединяет “науку, психологию, философию и теологию”²²⁴. В “Мистической каббале” проводится глубокий анализ природы сефирот с точки зрения западной эзотерической традиции. Однако, в отличие от работ Лурии, Пико и Бруно, здесь мы видим имена и термины: Фрейд, трансцендентная психология, психоаналитики, суперсознание, анализ сновидений, аналитическая психология и подсознание — наряду с уже знакомой нам каббалистической терминологией. Сефирот западной эзотерической традиции начинают устанавливать связь с психе. Израэль Регарди, как и Форчун, связывал сефирот с психологией.

Израэль Регарди, как и Кроули и Форчун до него, следовал традициям ордена Золотой Зари. И, так же как Форчун, он видел много точек пересечения психологии и западной эзотерической традиции. На него сильно повлияли Уильям Райх, Фрейд и Юнг²²⁵, а также опыт хиропрактики. Регарди опубликовал несколько работ, имеющих отношение к сефирот и Древу жизни. Самые важные из его каббалистических трудов — “Древо жизни”²²⁶, “Гранатовый сад”²²⁷ и “Срединный столп”²²⁸. Последняя работа имеет отношение к одноименному ритуалу Золотой Зари, предназначенному

²²⁴Fortune, *The Mystical Qabalah*, 13.

²²⁵Регарди изучал психотерапию под руководством Нандора Фодора, Э. Клегга и Дж. Л. Бендита. См. Gerald Suster, *Crowley's Apprentice: The Life and Ideas of Israel Regardie* (York Beach, ME: Samuel Weiser, 1990).

²²⁶Israel Regardie, *The Tree of Life: A Study in Magic*, 3rd ed. edited and annotated by Chic and Sandra Tabatha Cicero (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 2002).

²²⁷Israel Regardie, *A Garden of Pomegranates: Scrying on the Tree of Life*, 3rd ed. edited and annotated by Chic and Sandra Tabathat Cicero (St. Paul: Llewellyn, 2002).

²²⁸Israel Regardie, *The Middle Pillar: The Balance Between Mind and Magic*, 3rd ed. edited and annotated by Chic and Sandra Tabatha Cicero (St. Paul: Llewellyn, 1998). Также он написал книгу, анализирующую алхимию с точки зрения юнгианства — *The Philosopher's Stone* (St. Paul, MN: Llewellyn Publications, 1970).

для “зарядки” сефир Срединного столпа Древа жизни²²⁹ в том порядке, в котором они связываются с телом²³⁰. Как и в ранней иудейской каббале, сефирот западной эзотерической традиции тесно связаны с человеческим телом и разумом. Осталось рассмотреть ещё одного человека, пытавшегося связать психологию с западной эзотерической традицией — Гарета Найта.

За Найтом числится несколько заслуг в деле развития сефирот западной эзотерической традиции. Найт, автор множества семинаров, книг и статей о сефирот и каббале, оставил живое наследие не только в письменных трудах, но и своей работой с Обществом внутреннего света²³¹ и чтением лекций. Однако важнейший его вклад — работа “Практическое пособие по символизму каббалы”. Хотя основными источниками для Найта были философия розенкрейцеров и мистическое христианство, “Практическое пособие” оказалось превосходным примером использования и толкования сефирот в западной эзотерической традиции. Книга разделена на две части. Первая называется “О сферах Древа жизни”, а вторая — “О путях и о таро”. В обеих частях подробно рассматриваются основные аспекты традиции и место в ней сефирот и Древа жизни.

Найт, как и Форчун и Регарди, использует психологию (в основном юнгианскую) для прояснения природы сефирот и Древа жизни, однако все они не могли не заметить, что методологии и модели психологии слишком узки. Тем не менее, в “Практическом пособии” всё же можно обнаружить некоторые психологические термины и теории:

“Студенты, знакомые с юнгианской психологией, могут получить некоторое представление об их [четырёх элементов] применении, вспомнив четыре психологические функции — интуицию, чувство, интеллект и ощущение, соответ-

²²⁹Сверху вниз: Кетер, Бина (Даат), Тиферет, Йесод и Малкут.

²³⁰Корона, горло, солнечное сплетение, половые органы, и ступни соответственно

²³¹Лондонский орден, основанный Дион Форчун. Найт вступил в него в 1953 году.

ствующие воздуху, воде, огню и земле, которые могут быть соотнесены с нижними сефирами — Тиферет, Нецах, Ход и Малкут”²³².

Приравнивание сефирот к человеческому телу в иудейской каббале тесно связало их с человеком. Здесь мы видим ещё более тесную связь личности и сефирот, осуществляемую через психе. Сефирот и Древо жизни выступают в качестве шаблона, по которому можно изучать психе. Вместо разговора о самости эзотерики говорят о Тиферет. Вместо тени можно говорить о лунной Йесод или, возможно, о тёмных отброшенных оболочках сефирот — клипот²³³

Для медитации на уравнивающую природу самости можно использовать множество символов, соответствующих Тиферет в западной эзотерической традиции. Пути между сефирот позволяют эзотерику искать различные подходы. Каждый из путей на Древе жизни — комбинация двух сефир, которые он соединяет. К Тиферет можно подойти со стороны интеллекта (Ход), эмоций (Нецах), жесткой силы (Гебура), милосердия (Хесед) или “мистического” опыта единства (Кетер). Выбор подхода будет зависеть от собственной психологической диспозиции. Если недостаёт самоконтроля, следует искать опыта Тиферет со стороны Гебуры. Концентрирусь на марсианском аспекте сефиры²³⁴, эзотерик устанавливает связь с соответствующими атрибутами собственной психе. В случае с негативной анимой/анимусом (возможный дисбаланс Тиферет) именно с таким подходом можно получить силы для столкновения с этой стороной личности.

Не все эзотерики согласятся с таким толкованием. Практик, имеющий психологическую подготовку, вызвав “демона” или “ангела” или “сущность”, будет понимать, что образ, созданный в воображении (особенно в так или

²³² Knight, *Practical Guide*, 72–73.

²³³ Нет чёткого стандарта применения концепции сефирот к психе (или, в этом случае, модели психе, используемой в аналитической психологии). Здесь следует полагаться на личное понимание и инсайты.

²³⁴ Число 5, красный цвет, сталь, Марс, Гор, огонь, Тор, сера и т.д.

иначе изменённом состоянии сознания) — всего лишь представление или метафора бессознательного или какой-то его части. Некоторые практики рассматривают такие явления как абсолютно объективную реальность. Вызванные демоны реальны и существуют отдельно от личности. Однако другие придерживаются менее радикальной точки зрения. Даже если демоны “всего лишь продукт разума”, разум, тем не менее, имеет огромное влияние на тело, и что реально для разума, реально и для тела. Или, как пишет Лон Майло Дюкетт в “Куриной каббале”: “Ответ прост. Духи и все прочие обитатели объективной реальности живут в вашей голове — вы просто не представляете, как она бесконечно огромна!”²³⁵

Подведение итогов

Западная эзотерическая традиция продолжила путь герметической каббалы. Сефирот функционируют как средство организации и упорядочивания мироздания. Однако, пытаясь проникнуть в тайны окружающего мира, последователи западной эзотерической традиции²³⁶ искали смысл и в глубинах психе. Согласно традиции, внешний мир и “внутренние области” разума куда сложнее, чем обычно считается²³⁷

В то время как другие толкования каббалы включали в себя стремление к пониманию мысли и разума, западная эзотерическая традиция, как мы её понимаем сегодня, начала развиваться в период психологии Фрейда и Юнга. Благодаря этому традиция заимствовала из аналитической психо-

²³⁵Lon Milo Duquette, *The Chicken Qabalah of Rabbi Lamed Ben Clifford*, (York Beach, MN: Weiser Books, 2001), 99.

²³⁶По крайней мере, упомянутые в этой диссертации

²³⁷Также в этой традиции предпринимается попытка понимания синхронистичности. Различные практики, к примеру, гематрия (замена букв в словах соответствующими им числами и поиск связи между словами с одинаковыми суммами этих чисел) или практика прорицания помогают адепту находить акаузальные паттерны в окружающем мире. Разумеется, эта “юнгианская” интерпретация привязывается к эзотерическим практикам. Эзотерики могут рассматривать эти практики как отражающие универсальную структуру.

логии и психоанализа терминологию для описания процесса, унаследованного от иудейской, христианской и герметической каббалы.

Сефирот в этой традиции фокусируются не только на психе, но и на всём мире. Если сефирот — это “кирпичики” или архетипы мироздания, они должны наблюдаться по всей Вселенной. Задача человека — установить собственную связь с сефирот и понять, как они участвуют в его жизни и внутреннем мире.

Одно из главных отличий западной эзотерической каббалы от остальных каббалистических ответвлений — отсутствие главного, базового текста. В иудаизме имеется не только Тора, но и ряд каббалистических работ и трактатов; в христианской каббале есть Ветхий и Новый завет; в герметической каббале — *Corpus Hermeticum*. Однако в западной традиции нет центрального текста, по крайней мере, в общепринятом смысле слова, хотя Книга Тота, например, тесно связана с сефирот и Древом жизни²³⁸. Её можно рассматривать как источник основной структуры, которая соблюдается и в других формах каббалы.

Заключение

Итак, мы увидели, что концепция сефирот не принадлежит исключительно иудейской каббале. Другие традиции обрели великую мудрость, прибавив сефирот и их скрытый порядок к уже существовавшей картине мира. Однако сефирот не создают порядок или структуру из ничего. В каждом из вышеописанных толкований каббалы и сефирот присутствовало уже установившееся мировоззрение. Сефирот просто перестраивали его, дабы получить “свежий”, органичный взгляд. Например, герметическая каббала не могла бы развиваться без духовной и интеллектуальной основы эпохи Возрождения.

Сефирот и Древо жизни — это символы, которые тесно переплетаются с принимающим их мировоззрением. В результате это мировоззрение приобретает перспективу,

²³⁸ Однако приверженцы христианства могут с тем же успехом пользоваться Библией, а, к примеру, телемиты — Книгой Закона Кроули.

открытую для метафорических интерпретаций, паттернов взаимосвязанности и нового взгляда на окружающий мир и уровни реальности. Обратная сторона состоит в том, что не все применения сефирот полезны. Временами в мировоззрение попадают и “негативные” атрибуты, образуя связи, которые скорее сужают, чем расширяют восприятие и понимание. Например, христианские каббалисты вроде Пико использовали сефирот для возвышения собственной религии над иудаизмом.

Мы не упомянули ещё одну традицию, также использующую Древо жизни и сефирот, — это движение нью-эйдж. Но мы не будем рассматривать, какое место в нём занимают сефирот, поскольку само движение достаточно далеко от темы данной диссертации. В целом каббала нью-эйдж ближе всего к иудейской, но не связана ограничениями и запретами иудаизма. Цев бен Шимон Галеви (Уоррен Кентон)²³⁹ и доктор Филип С. Берг — два примера каббалистов, более близких движению нью-эйдж, нежели иудейской каббале, хотя вы можете с этим и не согласиться. Конечно, и в других вышеописанных традициях встречаются каббалистические источники, отражающие элементы нью-эйдж. Однако в случае так называемой “поп-каббалы” основа — мировоззрение движения нью-эйдж — наиболее очевидна.

В этой главе мы попытались кратко описать, как сефирот и Древо жизни включены в различные космологии. Во всех интерпретациях сефирот присутствует понятие порядка и связанности. Схожее понимание сефирот мы увидим и в следующей традиции, связь которой с каббалой и сефирот не так общеизвестна. Эта традиция была основана Карлом Густавом Юнгом и называется аналитической психологией.

²³⁹Z'ev ben Shimon Halevi, *A Kabbalistic Universe* (York Beach, ME: Samuel Weiser Inc., 1988) and *Psychology and Kabbalah* (York Beach, ME: Samuel Weiser Inc., 1992).

129 Philip S. Berg, *Kabbalah for the Layman Vols. I-III* (Israel: Press of the Research Centre of Kabbalah, 1987).

Глава 2. Конъюнкция, самость и тридцать два пути: Карл Густав Юнг и сефирот

Чтобы лучше понять, как Юнг применял каббалу в своих работах, мы рассмотрим в хронологическом порядке всевозможные ссылки на каббалу в его собрании сочинений. В работе “Аналитическая психология и мировоззрение” (*Analytical Psychology and Weltanschauung*)²⁴⁰ Юнг рассматривает немецкое выражение *Weltanschauung*, определяя этот термин как “мировоззрение, выраженное в концепциях”²⁴¹. Вопрос, которым задаётся Юнг, звучит так: “добавляют ли открытия аналитической психологии что-либо к нашему *Weltanschauung*?”²⁴² Основная ошибка нашего *Weltanschauung*, или, в вольном переводе, нашего мировоззрения — склонность принимать имена, которые мы даём вещам, за сами вещи²⁴³. Юнг сопоставляет научный подход с примерами “бессознательной первобытности”²⁴⁴. В то время как наука имеет дело с рабочими гипотезами, которые могут изменяться (Юнг приводит пример: учёные не спорят о том, является ли название планеты Нептун единственно “правильным”), “примитивный” или “первобытный” дух верит в “правильные названия”. Один из примеров такого “первобытного” подхода, который приводит Юнг, это представление о том, что “для каббалистов обладание настоящим именем бога означает абсолютную магическую силу”²⁴⁵

Чтобы найти новое мировоззрение или *Weltanschauung*, мы можем обратиться к прошлому или целиком положиться

²⁴⁰ Jung, “Analytical Psychology and Weltanschauung”, *CW* 8, pars. 689-748.

²⁴¹ Jung, “Weltanschauung”, *CW* 8, par. 689.

²⁴² Jung, “Weltanschauung”, *CW* 8, par. 701.

²⁴³ Jung, “Weltanschauung”, *CW* 8, par. 735.

²⁴⁴ Jung, “Weltanschauung”, *CW* 8, par. 736.

²⁴⁵ Jung, “Weltanschauung”, *CW* 8, par. 735.

на рациональную научную перспективу; но аналитическая психология предлагает нам третий путь. Для Юнга аналитическая психология — это возможность использовать разум, не теряя при этом связь с глубинами бессознательного, отраженными в “примитивном” мышлении: “Аналитическая психология пытается разрешить получившийся конфликт, не устремляясь “назад к природе” вместе с Руссо, а обогащая сознание информацией о психике человека и при этом оставаясь на достигнутом уровне рационального мышления”²⁴⁶

Юнг несколько раз упоминает каббалу в своих записях к семинару по анализу сновидений²⁴⁷. На семинаре 26 июня 1929 года Юнг обращается к роману Густава Майринка “Голем”²⁴⁸. Он ссылается на эту книгу несколько раз в течение семинара и именно в её контексте рассматривает каббалу²⁴⁹. Элис Льюисон Кроули обратила внимание на каббалистическое представление о Боге как о гермафродите²⁵⁰, и Юнг прокомментировал эту идею²⁵¹. Однако “Голем” нельзя считать каббалистической работой, хотя он и основан на каббале.

В “Исследовании процесса индивидуации” Юнг упоминает “клипот” или осколки в связи с сотворением сефирот, как в каббале Лурии; он также цитирует “Kabbala Denudata” Кнорра фон Розенрота²⁵². Далее в этой же книге Юнг комментирует возможное влияние каббалы на работы Якоба Бёме. Хотя Бёме относился к каббале как к виду магии, притом, судя по всему, несколько подозрительному, в его работах встречаются несомненные пересечения с каббалой: к примеру, понятие о тройном божестве (Тетраграмматон,

²⁴⁶ Jung, “Weltanschauung”, *CW 8*, par. 739.

²⁴⁷ Jung, *Dream Analysis: Notes of the Seminar Given in 1928–1930 by C.G. Jung*, William McGuire, ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984).

²⁴⁸ Первым этот роман упомянул доктор Бауэр, не указанный в списке участников семинара.

²⁴⁹ *Dream Analysis Seminar*, 501–506.

²⁵⁰ Jung, *Dream Analysis Seminar*, 504.

²⁵¹ Jung, *Dream Analysis Seminar*, 504–506.

²⁵² Jung, “A Study in the Process of Individuation”, *CW 9i*, par. 576.

например, состоит из четырёх букв, но на самом деле их три, так как одна из них повторяется)²⁵³. И, наконец, Юнг амплифицирует образ, предложенный ему пациентом, связывая его части с четырьмя животными, запряженными в колесницу, из видения пророка Иезекииля²⁵⁴

В работе “Индивидуальный символизм снов в отношении к алхимии”²⁵⁵ мы находим ссылку на тридцать два пути каббалы (десять сефирот и двадцать две буквы), упомянутых в таких источниках, как Сефер Йецира и Сефер Бахир. Это применение каббалы будет подробнее рассмотрено далее, когда мы обратимся к видению Мировых Часов Вольфганга Паули. Ещё раз Юнг ссылается на каббалу в “Психологии и алхимии” (раздел “Религиозные идеи в алхимии”) в подтверждение того, что понятия “монада” и “*primo materia*” синонимичны²⁵⁶.

Работа “Парацельс как духовное явление”, вышедшая в 1942 году, содержит ссылки на христианских каббалистов, которые привнесли элементы каббалы в алхимическую традицию: Юнг цитирует Агриппу²⁵⁷ и Пико делла Мирандоллу²⁵⁸ в качестве источников знаний Парацельса о каббале²⁵⁹ Юнг пишет о пересечениях между алхимией и каббалой: “Как мудрость каббалы соответствует *Sapientia* алхимии, так и фигура Адама Кадмона идентифицировалась с *filius philosophorum*”²⁶⁰. Очевиден интерес Юнга к каббале Пико и Агриппы и к её связи с алхимией; при этом влияние алхимии было сильнее.

В работе “Философское древо” Юнг указывает, что изображение перевёрнутого дерева (*arbour inversa*) — тра-

²⁵³ Jung, “A Study in the Process of Individuation”, *CW 9i*, par. 579.

²⁵⁴ Jung, “A Study in the Process of Individuation”, *CW 9i*, par. 588 n.136.

²⁵⁵ Jung, “Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy”, *CW 12*

²⁵⁶ Jung, “Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy”, *CW 12*, par. 427 n.4

²⁵⁷ Jung, “Paracelsus as a Spiritual Phenomenon”, *CW 13*, par. 152.

²⁵⁸ Jung, “Paracelsus as a Spiritual Phenomenon”, *CW 13*, par. 167 & 173n.

²⁵⁹ Jung, “Paracelsus as a Spiritual Phenomenon”, *CW 13*, par. 168.

²⁶⁰ Jung, “Paracelsus as a Spiritual Phenomenon”, *CW 13*, par. 168.

диционная форма каббалистического Древа Жизни²⁶¹. Юнг цитирует Блеза де Вижинера, который, по его словам, “кое-что знал о каббале . . . и сравнивает философское древо с древом сефирот, то есть мистическим мировым древом. Также дерево для него обозначает человека”²⁶². Мы видим связь макрокосмического Древа Жизни с микрокосмом человека.

В этой же работе Юнг ссылается на Кнорра фон Розенрота. Он пишет:

“Кнорр фон Розенрот придерживается того мнения, что “великое древо” — это Тиферет, жених Малкут. Верхняя сефира, Бина, называется “корнем дерева”, и из неё произрастает Древо жизни. Поскольку оно находилось в середине сада, его называли “*linea media*” (срединная линия). По этой срединной линии, стволу древа сефирот, жизнь нисходит из Бины в землю”²⁶³

В “Эоне” Юнг предлагает несколько каббалистических утверждений. В главе “Христос, символ самости” Юнг рассматривает двойную природу Бога, содержащего в себе и добро, и зло. Он ссылается на “Книгу Иова”, богомилов²⁶⁴ и катаров²⁶⁵ и, наконец, на “две стороны каббалистического древа сефирот, зовущиеся Хесед (любовь) и Дин (правосудие)”²⁶⁶. Для Юнга каббалистическое Древо жизни отражало двойственность библейского Бога, милосердного и всепрощающего и одновременно сурового и мстительного. Также Юнг приводит в подтверждение цитаты, собранные Цви Вербловским.

²⁶¹ Jung, “The Philosophical Tree”, *CW 13*, pars. 410-414.

²⁶² Jung, “The Philosophical Tree”, *CW 13*, par. 411.

²⁶³ Jung, “The Philosophical Tree”, *CW 13*, par. 411.

²⁶⁴ Богомилы — средневековая балканская секта манихейского происхождения.

²⁶⁵ Несколько сект в патристический (святоотеческий) период носили название “катары”, но в основном так именуют еретиков, бросивших серьёзный вызов церкви в XII—XIII веках. E.A. Livingstone, *Oxford Concise Dictionary of the Christian Church*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), 103.

²⁶⁶ Jung, *Aion*, *CW 9ii*, par. 105.

Далее он снова упоминает о влиянии каббалы на Якоба Бёме: “В его работах мы видим схожую амбивалентность, а именно любовь и “гневный огонь” Бога, в котором вечно горит Люцифер”²⁶⁷. Приводя эти доктринальные и метафизические предположения, Юнг чётко обозначает, что подходит к этим предметам с психологической позиции. Для Юнга идея *privatio boni*, мировоззрение, которому противостоит каббалистическое Древо жизни, “в определенной степени ответственна за чересчур оптимистическую концепцию зла в человеческой природе и за чересчур пессимистический взгляд на человеческую душу”²⁶⁸.

В сноске, относящейся к цитате из Ипполита о монаде или сыне человеческом, Юнг указывает на связь между греческой буквой “йота” (ι) и еврейской “йод” (י). Он утверждает, что йота соотносится с самостью так же, как йод соотносится с *lapis* в каббале²⁶⁹, и, цитируя *Sha'are Kedusha*, “первоначальный человек, Адам, обозначает небольшой изгиб наверху буквы йод”²⁷⁰

Рассматривая влияние каббалы на алхимию, Юнг пишет: “еврейский каббализм предпринимал необыкновенно интересные попытки, с современной точки зрения, синтезировать унитарную картину мира, в которой физический и мистический аспекты играли бы равноправные роли”. Далее он утверждает: “Если бы попытка оказалась успешной, мы не стали бы сегодня свидетелями странного зрелища, когда параллельно существуют два мировоззрения, и ни одно из них ничего не знает и знать не хочет о другом”²⁷¹. И наконец, Юнг считает, что единство анимы и анимуса представляет *coniunctio oppositorum* и предлагает каббалистический пример единства “Тиферет и Малкут или Бога и Шехины”²⁷²

²⁶⁷ Jung, *Aion*, CW 9ii, pag. 111, pag. 191.

²⁶⁸ Jung, *Aion*, CW 9ii, pag. 113.

²⁶⁹ Jung, *Aion*, CW 9ii, pag. 340 n.136.

²⁷⁰ Jung, *Aion*, CW 9ii, pag. 340 n.136.

²⁷¹ Jung, *Aion*, CW 9ii, pag. 267.

²⁷² Jung, *Aion*, CW 9ii, pag. 425.

В “Ответе Иову” Юнг снова упоминает клипот. Он пишет, что через моральное поведение Иова “смертный . . . вознесся выше небес и оттуда смог разглядеть даже изнанку Яхве — бездонный мир ‘оболочек’”²⁷³. В сноске приводится краткое описание клипот: “Это намек на одно из каббалистических представлений”²⁷⁴ — редакторы собрания сочинений добавили более подробное объяснение. Далее в “Ответе Иову” Юнг вновь обращается к соединению Яхве и Шехины (эквивалента Софии)²⁷⁵

В *Magnum Opus* Юнга, *Mysterium Coniunctionis*, мы видим постоянное использование каббалистических понятий; и снова главным образом в связи с алхимией. Юнг ещё раз признаёт связь между алхимией и каббалой: “Прямо или косвенно, но каббала была ассимилирована алхимией. Связь между ними существовала с давних времён, хотя её и трудно проследить по источникам”²⁷⁶. Эта связь становится очевидной, когда Юнг рассматривает параллели с каббалистическими концепциями: противоположности алхимических Короля и Королевы²⁷⁷, символ короны в алхимии²⁷⁸, образ вдовы²⁷⁹, мистическая свадьба (в этом случае невеста — Израиль)²⁸⁰, колесница²⁸¹ и природа Адама (здесь Юнг цитирует Сефер Зохар)²⁸². Не ограничиваясь этими

²⁷³ Jung, “Answer to Job”, *CW 11*, pag. 595.

²⁷⁴ Jung, “Answer to Job”, *CW 11*, pag. 595 n. 8.

²⁷⁵ Jung, “Answer to Job”, *CW 11*, pag. 727.

²⁷⁶ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pag. 19.

²⁷⁷ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pag. 2 n.5. Юнг пишет: “В каббале . . . красное обозначает женщину, а белое (левая сторона) — мужчину”.

²⁷⁸ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pag. 6 n. 32: “В каббале высшая сефира зовётся Кетер — Корона”.

²⁷⁹ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pag. 14 n. 69. “ “Вдова” в каббале обозначает Малкут”.

²⁸⁰ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pag. 25.

²⁸¹ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pag. 266. “В каббале колесница (Меркаба) играет важную роль — верующие поднимаются на ней к Богу, и человеческая душа соединяется с мировой душой”.

²⁸² Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pag. 572 n. 106.

краткими ссылками, далее Юнг детально вникает во взаимосвязь между различными аспектами каббалы и алхимии.

В частности, Юнг обращается к мотиву вдовы в каббалистической мысли²⁸³. Здесь Юнг использует работы Кнорра, который, в свою очередь, использовал *Pardes Rimmonim*²⁸⁴, при рассмотрении связи между Малкут и Тиферет и взаимодействия между сефирами среднего столпа Древа Жизни (хотя Юнг не использует именно этот термин)²⁸⁵. Юнг также упоминает комнату для новобрачных (*thalamus*) и её связь с Йесод и Малкут (которые Юнг приравнивает к алхимической луне)²⁸⁶. Адам Кадмон (и связанные с ним сефирот) — ещё одна большая область каббалистической мысли, которую анализировал Юнг²⁸⁷. Далее мы ещё вернёмся к этой теме.

В книге “Летающие тарелки: современный миф” Юнг упоминает сефиру Тиферет как каббалистический эквивалент самости (также в этом ряду Христос, Хидр, Атман, Дао, Будда и Мондамин)²⁸⁸. Интересно то, что Юнг приравнивает к самости именно Тиферет, а не Кетер.

Помимо общих ссылок на каббалу, Юнг также упоминает отдельные сефиры и Эйн Соф. Вот список сефир в порядке частоты их упоминания в собрании сочинений (написание названий может варьироваться в различных работах):

1. Малкут²⁸⁹
2. Тиферет²⁹⁰

²⁸³ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, pars. 18-19.

²⁸⁴ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 18 n.111.

²⁸⁵ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 18.

²⁸⁶ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 19.

²⁸⁷ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, pars. 544-653.

²⁸⁸ Jung, “Flying Saucers: A Modern Myth”, CW 10, par. 779.

²⁸⁹ См. Jung, “A Study in the Process of Individuation”, CW 9i, par. 576n; *Aion*, CW 9ii, par. 425; “The Philosophical Tree”, CW 12, par. 411; *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, pars. 14n, 18-19, 25n, 45n, 327, 568-569, 592, 604n, 607, 635, 643n, 652. Смтакже Jung, *Letters*, v.2, pp. 34&n, 92&n and *MDR*, p. 294&n.

²⁹⁰ См. Jung, *Aion*, CW 9ii, par. 425; “Flying Saucers: A Modern Myth”, CW 10, par. 779; “The Philosophical Tree”, CW 13, par. 411; *Mysterium*

3. Кетер²⁹¹
4. Йесод²⁹²
5. Бина²⁹³
6. Хокма²⁹⁴
7. Эйн Соф²⁹⁵
8. Гебура/Дин²⁹⁶
9. Хесед/Гедула²⁹⁷

В собрании сочинений не встречается упоминаний Нецах и Ход.

Вышеприведённые цитаты описывают использование каббалы Юнгом в общих чертах. Упоминания о каббале в его работах появляются с конца 1920-х годов и продолжают присутствовать в поздних работах вплоть до *Mysterium Coniunctionis*. Очевидно, что каббала была важной для юнгианской психологии традицией. Далее последует более глубокое рассмотрение некоторых областей применения каббалы Юнгом, особенно в связи с алхимической конъюнкцией.

Coniunctionis, *CW 14*, pars. 18, 327, 568, 592, 604n, 634n, 635; “The Psychology of the Transference”, *CW 16*, par. 497n; “Jung and Religious Belief”, *CW 18*, par. 1672. См. также Jung, *Letters* v.1, p. 356&n and v.2, pp. 34n, 92, 571; *MDR*, p. 294&n.

²⁹¹См. Jung, “A Study in the Process of Individuation”, *CW 9i*, par. 576n; “Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy”, *CW 12*, par. 313; *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14* pars. 6n, 18, 158n, 592n, 643n, 652; “The Psychology of the Transference”, *CW 16*, pars. 497n, 498n. See also, Jung, *Letters* v.2, pp. 34&n, 92, 122&n.

²⁹²См. Jung, “A Study in the Process of Individuation”, *CW 9i*, par. 557n; *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pars. 18, 643-648.

²⁹³См. Jung, “A Study in the Process of Individuation”, *CW 9i*, pars. 576n, 588n; ; “Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy”, *CW 12*, par. 313; “The Philosophical Tree”, *CW 13*, par. 411; *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, par. 643n. See also, Jung, *Letters*, v.2, p. 92&n.

²⁹⁴См. Jung, “A Study in the Process of Individuation”, *CW 9i*, par. 588n; “Answer to Job”, *CW 11*, par. 610; “Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy”, *CW 12*, par. 313, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pars. 619n, 643n. See also, Jung, *Letters* v.2, p.92&n.

²⁹⁵См. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pars. 592&n, 594, 600.

²⁹⁶См. Jung, “A Study in the Process of Individuation”, *CW 9i*, par. 588n; *Aion*, *CW 9ii*, par. 105; *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, par. 633n.

²⁹⁷См. Jung, “A Study in the Process of Individuation”, *CW 9i*, par. 588n.

Юнг включал аспекты и теории религиозных и духовных традиций в своё понимание психологии в процессе наблюдения за человеческой психе. Множество мистических образов и символов отражают, в понимании Юнга, процесс психологического созревания, то есть индивидуации. Юнг обнаружил, что в эзотерических традициях, например, в алхимии, можно найти историческое подтверждение его пониманию психе²⁹⁸. Он заявлял, что алхимики, хотя им недоставало “объективного” понимания процессов психе, использовали символические образы и таинственные письма для записи психологических трансформаций. Учитывая, что три полных тома собрания сочинений посвящены психологической интерпретации алхимии (и ещё несколько томов затрагивают эту тему), не остаётся сомнений в том, что это оккультное искусство внесло важный вклад в юнговскую модель психе.

В “Воспоминаниях, сновидениях, размышлениях” Юнг излагает своё понимание важности алхимии в её связи с психологией:

“Довольно скоро я обнаружил поразительное сходство аналитической психологии с алхимией. опыты алхимиков были в каком-то смысле моими опытами, их мир — моим миром. Открытие меня обрадовало: наконец-то я нашел исторический аналог своей психологии бессознательного и обрел твердую почву. Эта параллель, а также восстановление непрерывной духовной традиции, идущей от гностиков, давали мне некоторую опору”²⁹⁹.

“Письма” Юнга также отражают его интерес к каббале; приведём отрывок переписки с аналитиком Джеймсом Киршем:

²⁹⁸ *Memories, Dreams, Reflections* (C.G. Jung. *Memories, Dreams, Reflections* Aniela Jaffe ed., Richard and Clara Winston trans. (New York: Vintage Books, 1989); Marie-Louise von Franz's *Alchemy: An Introduction to the Symbolism and the Psychology* (Toronto: Inner City Books, 1980); and Edward F. Edinger's *The Mystery Lectures* (Toronto: Inner City Books, 1995).

²⁹⁹ Jung, *MDR*, 205.

“...Обратите внимание на удивительное развитие в каббале. Я уверен, что древо сефирот содержит весь символизм иудаизма в параллели с христианской идеей. Характерное различие состоит в том, что в христианских верованиях воплощение Бога считается историческим фактом, тогда как в иудейском гнозисе это полностью плероматический процесс, символизируемый концентрацией верхней триады Кетер — Хокма — Бина в фигуре Тиферет. Будучи эквивалентом Сына и Святого Духа, он выступает в роли *sponsus* (жениха) и соединяется с Малкут”³⁰⁰.

Алхимия для Юнга не была параллельна его психологии — скорее дополняла и обогащала её. По глубине и богатству смысла алхимии не уступали каббала и сефирот.

Сэнфорд Дроб в своей книге “Каббалистические метафоры” высказывает предположение, что в работах Юнга преобладает как раз каббала. Он пишет:

“... на каждую ссылку на каббалу в работах Юнга приходится несколько ссылок на гностицизм и более дюжины — на алхимию; однако толкования Юнгом гностицизма (самого по себе близкого к каббале) и алхимических текстов — глубоко каббалистические, до такой степени, что Юнга — автора *Mysterium Coniunctionis* и других поздних работ можно назвать современным каббалистом”³⁰¹.

Очевидная каббалистическая природа работ Юнга, на которую указывает Дроб, делает полезным и даже необходимым анализ использования Юнгом каббалы. Однако, учитывая, что, по словам того же Юнга, каббала явно повлияла на алхимию³⁰², спор о том, какая из этих традиций оказала большее воздействие на его мировоззрение, просто непродуктивен. Очевидно, что та каббала, которую обнаруживаем в алхимии, не идентична каббале иудейской традиции, поэтому мы можем рассмотреть каббалу и алхи-

³⁰⁰ Jung, *C.G. Jung Letters*, v.2, G. Adler, ed. (Princeton NJ: Princeton University Press, 1975), 92.

³⁰¹ Sanford Drob, *Kabbalistic Metaphors: Jewish Mystical Themes in Ancient and Modern Thought* (Northvale, NJ: Jason Aronson Inc., 2000), 290.

³⁰² Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 19.

мию в их влиянии на Юнга в отдельности и попытаться найти связи между ними. В этой работе мы изучим, как Юнг использовал и понимал каббалистическую концепцию сефирот как метафору порядка, и как он применял это понимание к своей модели структуры психе. В сущности, каббалисты использовали сефирот для внесения во Вселенную порядка и смысла. Юнг, фокусирувавшийся на микрокосме человеческого разума, применял сефирот для амплификации порядка и структуры процессов психе.

Если рассматривать ситуацию в общем, Юнг задействовал пять основных символов каббалы. Эти отдельные символы, тем не менее, взаимозависимы:

1. Адам Кадмон
2. Объединение противоположностей
3. Божественная свадьба
4. *The scintillae* (искры, вспышки)³⁰³
5. Числовой символизм³⁰⁴

Эти пять символов или каббалистических конструкций на самом деле — примеры двух более обширных тем. Это объединение (1-3 — примеры унификации, а 4 — “искры” человека, принимающие в ней участие) и нумерация сефирот. Сейчас мы проанализируем и приведём примеры того, как Юнг использовал два этих подхода к сефирот.

Юнг, алхимия и сефирот

Юнг рассматривал символизм алхимии, особенно алхимии XVII века и более поздней, как отражение процессов бессознательного, спроецированных на внешние объекты³⁰⁵. Сами того не зная (по крайней мере, в большинстве случаев), алхимики фиксировали отношения между сознанием и бессознательным с помощью своих эзотерических образов. Эти образы по сути, отражали процесс соединения противоположностей или, на языке аналитической психологии,

³⁰³ Юнг использует искры как обозначение фрагмента психе — например, комплекса или архетипа.

³⁰⁴ Drob, *Kabbalistic Metaphors*, 310.

³⁰⁵ Jung, “Religious Ideas in Alchemy”, *CW 12*, par. 394.

процесс индивидуации³⁰⁶. Юнг обнаружил, что алхимия подтверждает его понимание психологии, а также что каббала (во всяком случае, те теории, с которым он на тот момент был знаком) отражает алхимическое мировоззрение. Юнг также заметил, что некоторые образы иудейской каббалы отражают его психологию. Например, в “Интервью по случаю 80-летия со дня рождения” Юнг говорит: “А знаете ли вы, кто предвосхитил мою психологию ещё в XVIII веке? Хасидский Рабби Баэр из Мезиритца, которого называли Великий Магид. Он был весьма выдающимся человеком”³⁰⁷. Итак, мы видим, что Юнг считает каббалу, наряду с алхимией, исторической предшественницей своих психологических теорий.

Источники знаний Юнга о каббале были как иудейскими, так и христианскими. Юнг цитирует классические тексты иудейской каббалы — Сефер ха-Зохар³⁰⁸ (1286) и Pardes

³⁰⁶ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, xvii.

³⁰⁷ William McGuire and R.F.C. Hull, eds., *C.G. Jung Speaking: Interviews and Encounters* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), 271-272.

³⁰⁸ Авторство Зохар приписывается Моше де Леону (1250–1305). Юнг ссылается на зохар в следующих работах: *CW 9i* pag. 576n (о природе клипот); *Aion*, *CW 9ii* pag. 168n (о том, что Мессия беден и путешествует на осле), 180 (рыба, проглотившая Иону, умерла, но воскресла через 3 дня и извергла пророка наружу), 335 (Мессия — центральный столп Древа Жизни и связь этого столпа с Метатроном); “Answer to Job”, *CW 11* pag. 595n (оболочки или “клипот” и разбитые сосуды как источник зла); “Paracelsus as a Spiritual Phenomenon”, *CW 13* pag. 168 (Метатрон как пример Первоначального Человека); *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14* pag. 19&n (взаимосвязь каббалы и алхимии), 25n (Израиль и невеста Господа), 73n (белый и красный цвета в Зохар), 158n (Бог как Древо жизни. Также Юнг цитирует слова Гикатиллы о Тетраграмматоне), 568 (Сефер Зохар и Виженер — приравнивание Малкут к статуе), 572&n (Адам, получающий тайные знания от ангела Разиэля), 589n (Лилит, улетающая от Адама), 591 (влияние каббалы и Сефер Зохар на алхимию), 592n (связь между *prima materia* в состоянии *pigredo* и каббалистическим понятием нефеш как нижней части души, соответствующей низшим желанием), 619n (буква йод как луна, ищущая своего возлюбленного — Юнг приводит эту цитату в противовес отношениям между йод и хе (последней) в тетраграмматоне), 630n (то, что не содержит соединённых мужского и женского элементов, не может быть высшей или небесной фигурой), 634&n (фаллический символизм в Зохар), 635n (Йесод как “верный друг”), 637n (буква тег как “источник жизни”), 640n (Адам

Rimmonim³⁰⁹ Моше Кордоверо³¹⁰ (1550) — и христианские источники, например *De Arte Cabalistica*³¹¹ Иоганна Рейхлина³¹² и *Kabbalah Denudata*³¹³ Кнорра фон Розенрота³¹⁴ (первый том опубликован в 1677). Один очевидный недостаток в каббалистической биографии Юнга — ограниченный доступ к работам Гершома Шолема³¹⁵ или подобным академическим работам по каббализму³¹⁶.

Одним из наиболее интересовавших Юнга понятий каббалы было Древо жизни в облике первочеловека и взаимодействие сефирот, составляющих Древо. Как мы видели в первой главе, Древо и сефирот представляют динамический процесс, включающий сжатие, раскол, создание, расширение и воссоединение. Эти процессы Древа можно воспринимать и в приложении к психе.

Кадмон как “краеугольный камень”, начало творения), 701n (символизм розмарина или “морской росы” в алхимическом процессе).

³⁰⁹1522–1570.

³¹⁰Текст повлиял на одну из фантазий, пережитых Юнгом. См. *MDR*, 294 и *Mysterium Coniunctionis*, *CW* 14 18n.

³¹¹*Mysterium Coniunctionis*, *CW* 14 par. 591n

³¹²Рейхлин (1455–1522)— немецкий философ и гуманист, занимавшийся изучением иврита и каббалы. See *Mysterium Coniunctionis*, *CW* 14 par. 18, 591.

³¹³См. “A Study in the Process of Individuation, *CW* 9i par. 557n, 576n, 596n; “Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy”, *CW* 12 par. 313n; “The Philosophical Tree”, *CW* 13 par. 411n; *Mysterium Coniunctionis*, *CW* 14 par. 14n, 18nn, 19n, 557n, 568n, 592nn, 593, 619nn, 634nn, 636, 637n, 640nn, 643n; *CW* 16 497n.

³¹⁴1636–1689. Кнорр фон Розенрот — немецкий христианский мистик и каббалист. See “Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy”, *CW* 12 par. 313; “The Philosophical Tree”, *CW* 13 par. 411 and *Mysterium Coniunctionis*, *CW* 14 par. 592–593.

³¹⁵См. “Answer to Job”, *CW* 11 par. 595n; *Mysterium Coniunctionis*, *CW* 14 pars. 18n, 19n, 557n, 592n, 594n, 610n, 625n, 634n; *Letters v.1*, 356n, 513n and v.2, 92n, 359n.

³¹⁶Возможно, причиной такого пробела стало то, что Юнг пытался преуменьшить значение иудейского происхождения каббалы. См. Drob, *Kabbalistic Metaphors*, 340–343 — Дроб высказывает своё мнение об отношении Юнга к иудаизму. Анализ отношений между Юнгом и Шолемом, которые, по крайней мере, в чём-то, выглядят доброжелательными, можно найти здесь: Steven M. Wasserstrom, *Religion After Religion*, (New Jersey: Princeton University Press, 1999), 187–190.

Адам Кадмон, божественная свадьба и конъюнкция

Каббалистические концепции Адама Кадмона, Божественной Свадьбы и соединения противоположностей означают баланс или порядок мироздания. Каждое из этих понятий помогает определить, углубить и сфокусировать каббалистическую космологию. Когда Юнг использует их для поддержки своей психологической картины мира, они подвергаются интересной трансформации. Как было сказано в первой главе, каббалистическая концепция Адама Кадмона — первичный архетипический образ порядка и микрокосма с макрокосмом, созданных из Эйн Соф.

Пожалуй, самая интересная роль Адама Кадмона с точки зрения иудейской каббалы состоит в том, что “он” включает бесконечный простор Вселенной (где небольшая часть Адама Кадмона представляет огромные галактики) в тесных границах человеческого тела³¹⁷. Таким образом, всё творение можно представить через символизм сефирот, составляющих Адама Кадмона.

Сравнивая Адама Кадмона³¹⁸ со схожими алхимическими терминами, Юнг рассматривал его (а мы можем понимать сравнение с Древом Жизни как ещё одно символическое представление Адама Кадмона) как символическую параллель алхимического *solve et coagula* или процесса

³¹⁷ Между Адамом Кадмоном и понятием Атмана/Брахмана индуистской школы Веданта существуют несомненные параллели; также очевидна параллель с Пурушей из книги 10 (90) Ригведы (Jaroslav Pelikan, ed., Ralph T. H. Griffith, trans., *Sacred Writings: Vol.5, Hinduism: The Rig Veda* (New York: Motilal Banarsidass Publishers, 1992), 602).

³¹⁸ Как Юнг применяет концепцию Адама Кадмона: Jung, “Psychology of Religion”, *CW 11*, par. 94; “Paracelsus as a Spiritual Phenomenon”, *CW 13*, par. 168; “The Spirit Mercurius”, *CW 13*, par. 268&n; *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pars. 44, 548, 591–592&n, 594, 596, 600, 606–607, 609, 611, 618–620, 640, 646–648, 652–653; “The Symbolic Life”, *CW 18*, par. 638. See also, Jung, *Letters* v.2, pp. 304, 325; *Dream Analysis* (Princeton: Princeton University Press, 1984), 286

разделения и соединения противоположностей³¹⁹. Адам Кадмон одновременно разделяет и соединяет, разбивая и затем восстанавливая сосуды и тем участвуя в процессе творения, как описано в каббалистической космологии. Как и в случае с алхимией, у Юнга нашлось психологическое толкование Адама Кадмона и каббалистического Древа Жизни.

Дроб указывает, что Юнг считал Адама Кадмона одновременно архетипом психологической жизни³²⁰ и выражением самости³²¹. Однако он является не только выражением самости, но и “процессом трансформации”³²². Обращаясь к алхимическому символизму, Юнг сравнивает Адама Кадмона с Меркурием³²³ и философским камнем³²⁴. В иудейской каббале Адам Кадмон был упорядочивающим принципом, лежащим в основе творения, и ту же функцию он выполняет для психе и её *coincidentia oppositorum*. Чтобы получить более полное и ясное представление об Адаме Кадмоне, мы, как и в случае с самостью, должны рассмотреть его с помощью более конкретных символов и тем. Одна из символических тем, отражающих природу порядка, лежащего в основе сефирот, это божественная свадьба — образ, часто встречающийся в каббале. Сефирот часто играют антропоморфные роли по отношению друг к другу. Не менее часто встречается и образ инцеста, в основе которого лежит всё то же соединение противоположностей³²⁵.

³¹⁹ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, pars. 594, 619. Юнг не использует термин *solve et coagula*, но указывает на разделение единого Адама Кадмона на части.

³²⁰ Мы можем понять, почему Исаак Лурия приписывал Адаму все психические черты: он представляет собой психе “par excellence”. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 390.

³²¹ Drob, *Kabbalistic Metaphors*, 323.

³²² Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 429.

³²³ Jung, “The Spirit Mercurius”, CW 13, par. 268. Адам Кадмон рассматривается как андрогин, то есть соединяющий противоположности в самом себе.

³²⁴ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 640.

³²⁵ На эту же тему: June Singer, *Androgyny: Toward A New Theory of Sexuality*, (New York: Anchor Books, 1977), 144–163

В “Воспоминаниях, сновидениях, размышлениях” Юнг излагает серию видений, которые он пережил в возрасте 70–80 лет. Об одном из этих видений он пишет: “Я оказался в Pardes Rimonim, гранатовом саду, где проходило бракосочетание Тиферет и Малкут”³²⁶. Свадьба “мужской” сефиры Тиферет и “женской” Малкут соответствует греческому ритуалу иерогамии (священного брака) — вслед за каббалистическим видением Юнга как раз и посетила фантазия на эту тему³²⁷. Этот образ сыграет важную роль в толковании Юнгом алхимии и каббалы.

Предпосылка божественной свадьбы — изначальный распад, разделение при сотворении мира. Цель каббалиста — воссоединить разделённое, но не возрождая золотой век прошлого единства, а создавая новую, уникальную гармонию. Этот процесс в каббале называется тиккун (tikkip — исправление). В алхимии мы можем видеть ту же тему в соединении солнца и луны, золота и серебра, духа и тела, Короля и Королевы. И на этом алхимические примеры священного союза не заканчиваются: тема разделения и соединения — неотъемлемая часть алхимического мировоззрения. В каббале божественный танец разделения и воссоединения отражён во взаимосвязи между сефирами.

Рассматривая божественную свадьбу, Юнг концентрируется на шести главных сефирах³²⁸. Чаще всего в работах Юнга на тему иерогамии в каббале встречаются сефиры Малкут, Йесод, Тиферет и Кетер (чаще всего речь идёт об отношениях Тиферет и Малкут)³²⁹; однако упоминается

³²⁶ Jung, *MDR*, 294.

³²⁷ Jung, *MDR*, 294.

³²⁸ В собрании сочинений не упоминаются Ход и Нецах. Присутствует одно упоминание Хесед, символизируемой львом из видения Иезекииля (Юнг использует её второе имя — Гедула): *CW 9i, A Study in the Process of Individuation*, pag. 588n; два раза встречается Гебура: *A Study in the Process of Individuation, CW 9i*, pag. 588N — ей соответствует бык из того же видения — и *Mysterium Coniunctionis, CW 14*, pag. 633N в цитате из *Kabbalah denudata* фон Розенрота.

³²⁹ Jung, “The Philosophical Tree”, *CW 13*, pag. 411; *Mysterium Coniunctionis, CW 14*, pag. 18-19, 568.

также о союзе Хокмы и Бины³³⁰. Юнг черпал свои знания о сефирот из классических христианских и иудаистских источников. Как пытался показать Шолем, ранние или докаббалистические источники имеют гностические корни³³¹, поэтому на восприятие Юнгом каббалы повлияли все три эти традиции — христианство, иудаизм и гностицизм. Несмотря на то, что Юнг пользовался традиционными источниками, его психологическая интерпретация сефирот явно нетрадиционна; к этому новому толкованию мы сейчас и обратимся.

Есть три вида союза или священного брака между сефирот:

1. Союз Хокмы и Бины (через Кетер)³³²
2. Союз Тиферет и Малкут
3. Союз Йесод и Малкут

В случае Хокмы (мудрости) и Бины (понимания) мужская сефира Хокма соответствует отцу (Абба), а женская Бина — матери (Имма). Две эти сефиры представляют первоначальное отделение мужского от женского (по крайней

³³⁰Jung, “A Study in the Process of Individuation”, *CW9i*, par. 576 n.115 — здесь Бина (под именем *Tebhunah*) стоит в паре с Эйн Соф или Кетер (под именем *Senex Israel*); *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, par. 643n

³³¹Шолем утверждает, что “историки религии вправе считать мистицизм Меркабы (“божественной колесницы”, традиции, предшествовавшей каббале) одной из еврейских ветвей гностицизма. Как бы редко ни встречались в сохранившихся до наших дней текстах ссылки на гностические мифы или абстрактные рассуждения об эонах и их взаимоотношениях, некоторые основные характеристики гностицизма полностью совпадают с мистицизмом, который мы видим в литературе Меркабы: обладание знанием, которое нельзя получить обычным интеллектуальным путём, только с помощью откровения, мистического прозрения; обладание секретной доктриной о порядке небесных миров и литургических и магически-теургических способах достичь их”. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, 21-22. Действительно, в общих чертах гностики могли повлиять на развитие иудейской каббалы. Противоположная точка зрения: Moshe Idel’s *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven: Yale University Press, 1988).

³³²Союз Хокмы и Бины упоминается в собрании сочинений дважды: *CW 12* (Jung, *Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy*, par. 313) и *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*.

мере, на архетипическом уровне)³³³. На уровне Тиферет и Малкут мы видим инцестуозную страсть между “малым ликом” (*Zeir Anpin*) и “дочерью” (*Nikual*)³³⁴. Тетраграмматон (יהוה) символически отражает тот же инцестуозный процесс: Йод (י) символизирует творящую силу Отца, которую тот передаёт первой хе (ה) — Матери. Мать передаёт её Сыну — вав (ו), а тот, в свою очередь, передаёт её Дочери — второй хе (ה). Первоначальная творящая сила исходит от Отца и достигает осуществления в Дочери³³⁵.

Юнг приравнивает этот союз к “химической свадьбе” алхимиков и к союзу анимы и анимуса³³⁶ и цитирует Кнорра фон Розенрота, который называет Тиферет женихом Малкут³³⁷. В *Mysterium Coniunctionis* Юнг рассматривает связь Тиферет и Малкут, отмечая, что Малкут без Тиферет называется вдовой³³⁸. Юнг пишет: “В этом жестоком мире, где правит зло, Тиферет не соединён с Малкут. Но грядущий Мессия соединит Короля с Королевой, и это совокупление вернёт Богу его первоначальное единство”³³⁹. Далее Юнг

³³³ Явно просматривается параллель с разделением Дао на Инь и Ян и подобными мотивами. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pag. 607.

³³⁴ Drob, *Kabbalistic Metaphors* 315. Вышеупомянутые термины на иврите используются в книге Дроба, а не в работах Юнга. Об инцесте в алхимии см. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14* pars. 104, 410 (королевский инцест) и pars.106, 610, 640. Об инцесте в связи с иерогамией см. Jung, “The Psychology of the Transference”, *CW 16*, pag. 438.

³³⁵ Юнг не рассматривает связь между инцестом и тетраграмматоном, но он цитирует Кнорра фон Розенрота, который утверждает, что первая хе — супруга йод, а вторая хе — супруга вав. (Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pag. 619&n). См. также Jung, *CW 8*, “Synchronicity: An Acausal Connecting Principle”, pag. 931 (первая буква тетраграмматона и её связь с иерархической структурой психе); “A Study in the Process of Individuation”, *CW 9i*, pag. 579 (тетраграмматон как тринитарный символ в работах алхимика Гильома Менненса (Gulielmus Mennens [1525–1608])); “The Psychology of Transference”, *CW 16*, pag. 597n.

³³⁶ Jung, *Aion*, *CW 9ii*, pag. 424.

³³⁷ Jung, “The Philosophical Tree”, *CW 13*, pag. 411.

³³⁸ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pars. 18&19.

³³⁹ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pag. 18, курсив авторский. См. также pag. 592.

указывает, что союз Тиферет и Малкут — пример соединения “духовного мужского принципа с женским психическим принципом”³⁴⁰. Развивая символ каменной колонны или статуи, Юнг обращается к алхимику Виженеру и его знанию Сефер ха-Зохар. Юнг определяет, что каменный столп, о котором идёт речь в Книге Бытия 28:22, — это Малкут, соединённая с Тиферет. “Очевидно, что этот камень напоминает о соединении высшего (Тиферет) с низшим (Малкут): сын-Тиферет вступил в священный брак с ‘Матроной’”³⁴¹.

В некоторых источниках Древо жизни или Адам Кадмон изображается как тетраграмматон, расположенный по вертикали. Йод — голова, первая хе — тело, вав — гениталии и последняя хе — ноги:

В таком представлении мы видим связь между микрокосмом человеческого тела и макрокосмом божественного мира и соединения противоположностей мужского и женского³⁴².

И последний союз или брак, о котором упоминает Юнг — это соединение Йесод как фаллоса Адама Кадмона и Малкут как сотворённого мира. Говоря о Йесод как о гениталиях Первоначального человека, Юнг цитирует *Kabbalah denudata* фон Розенрота: “... ибо Малкут следует называть “напоенным водою садом” (Исайя 58:11), когда Йесод находится внутри нее, и наполняет ее, и орошает ее водой свыше” и “когда Йесод вливает в Малкут воду из пятидесяти врат, тогда она называется невестой”³⁴³. Йесод также выступает посредником между Тиферет и Малкут³⁴⁴ и объединяющим фактором между двумя сторонами Древа Жизни: левой (женской) и правой (мужской)³⁴⁵.

Эти сексуально заряженные образы — центральный компонент алхимии, каббалы и понимания психе Юнгом. Обра-

³⁴⁰ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 327.

³⁴¹ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 568. See also par. 643.

³⁴² При этом тетраграмматон изображает явно мужское тело.

³⁴³ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, pars. 18 & n. 120.

³⁴⁴ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 365.

³⁴⁵ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 635.

зы сексуального союза, инцестуозного или нет, это символы или метафоры соединения противоположностей в самом себе. В алхимии этот процесс назывался *coniunctio* — соединением или конъюнкцией. Далее мы приведём общую информацию о конъюнкции на основе *Mysterium Coniunctionis*. Разобравшись с алхимическим и каббалистическим использованием символов соединения, мы сможем понять, как эти символы связаны с психологическим созреванием. В главе 4 мы ещё вернёмся к тому, как Юнг использовал концепцию сефирот, и сравним его способ с применением этого понятия западными эзотериками.

Описание трёх стадий конъюнкции

Если говорить психологическим языком, конъюнкция — это попытка личности, скооперировавшись с самостью, объединить все противоположные психические функции психе. Стадия, предшествующая конъюнкции, — нигредо или чернота, требующая “сжечь” или очистить все низменные аспекты психе. Нигредо соответствует столкновению с подавленной тенью³⁴⁶.

Как только тень осознаётся (впрочем, нужно помнить, что этот процесс никогда не будет полностью завершён), начинается конъюнкция. Первая её стадия — это *unio mentalis*, ментальное единство³⁴⁷. “Дух” отделяет “душу”³⁴⁸ от телесных желаний. В алхимической традиции душа — это Меркурий³⁴⁹, посредник между телом и высшими духовными устремлениями. Душа, оставленная в одиночестве, встанет

³⁴⁶ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pars. 646, 696.

³⁴⁷ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pag. 664.

³⁴⁸ Слово “душа” здесь означает комплекс или часть личности, но не целую психе. Jung, “Introduction to the Religious and Psychological Problems of Alchemy”, *CW 12*, pag. 9.

³⁴⁹ a. Меркурий состоит из всех мыслимых противоположностей

b. Он и материален, и духовен.

c. Он — процесс превращения низшего, материального в высшее, духовное, и наоборот.

d. Он — черт, спаситель и психопомп, неуловимый <трикстер>, наконец — отражение Бога в матери-природе.

на сторону тела. Необходимы интенсивные аскетические практики, чтобы обратить душу от эго к духу, — и они могут иметь место в рамках анализа. После того, как “одухотворение” души завершено (или, по крайней мере, человек подошёл к нему так близко, насколько это вообще возможно), новое, более совершенное единство души и духа должно воссоединиться с телом или, иначе говоря, стать реальностью³⁵⁰.

Если же воссоединение с телом и повседневным окружением не завершено, человек остаётся “жить в голове”, что может проявляться, например, в виде затворничества, отгораживания от окружающего мира, либо в виде аскетизма, отвергающего тело. Возвращение к “мирской суете” происходит через *caelum*³⁵¹, продукт алхимического процесса, начинающегося с *nigredo*. Это “воплощение” одухотворённой души в тело. Чернота, с которой начался процесс, содержит в себе его разрешение.

Но перед воссоединением к *caelum* необходимо добавить другие символические психологические “ингредиенты”³⁵². Первый из них — мёд³⁵³, то есть приятные аспекты жизни, от которых пришлось временно отказаться во время *unio mentalis*³⁵⁴. Чистотел (*Chelidonia*), второй ингредиент, отражает сущность четверичной структуры (у цветка этого растения четыре лепестка) и цельности³⁵⁵. Третий ингре-

е. Он также — зеркальное отражение мистического переживания алхимика, которое совпадает с *opus alchymicum*.

і. В качестве такого переживания он представляет, с одной стороны, самость, с другой — индивидуационный процесс, а также, в силу неограниченности своих определений, — коллективное бессознательное.

(Jung, “The Spirit Mercurius”, *CW 13*, pag. 284; пер. А.В. Гараджи, изд. “Канон”, 1996).

³⁵⁰ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pag. 677.

³⁵¹ *Caelum* или рубедо, “покраснение”, конкретизирует до того абстрактное достижение, связывает и удерживает вместе психологические реализации. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pag. 691–692.

³⁵² Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pag. 698.

³⁵³ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pars. 698, 704.

³⁵⁴ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pag. 698.

³⁵⁵ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pag. 698.

диент — цветы розмарина, символизирующие супружескую и духовную любовь³⁵⁶. Далее идёт пролесник (*Mercurialis*), олицетворяющий собой всевозможные аспекты сексуальности и сексуального влечения³⁵⁷, а за ним — красная лилия, обозначающая самого адепта³⁵⁸. И наконец, в эту смесь нужно добавить кровь, необходимый ингредиент для воссоединения с телом и его реальностью³⁵⁹.

Согласно Дорну, на этом завершается *unio mentalis*³⁶⁰, второй этап *coniunctio*, и адепт получает *lapis*³⁶¹. Однако у Дорна, в качестве “знаменательного исключения”³⁶², имеется третья стадия, по природе своей откровенно мистическая. Психологически *unus mundus* знаменуется растворением всех противоположностей в психе; по сути, это идентификация с самостью³⁶³. Юнг по-разному описывает *unus mundus*, к примеру: “Хотя концепция *unus mundus* является метафизической идеей, бессознательное может косвенно ощущаться через её проявления”³⁶⁴. Или, в другом

³⁵⁶ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, pars. 701, 704.

³⁵⁷ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, pars. 702, 704.

³⁵⁸ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 702.

³⁵⁹ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 704.

³⁶⁰ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, pars. 757&758.

³⁶¹ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 759.

³⁶² Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 759.

³⁶³ Ранее Юнг утверждает: “Центральная точка мандалы символизирует абсолютное единство всех архетипов, а также многообразие феноменального мира, и, стало быть, является эмпирическим эквивалентом метафизической концепции *unus mundus*”. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 660. Как Юнг указывает в других работах, мандала — это символ самости (Jung, *Symbols of Transformation*, CW 5, par. 302 n.69; “Synchronicity: An Acausal Connecting Principle”, CW 8, par.870; “A Study in the Process of Individuation”, CW 9i, par. 542; “Concerning Mandala Symbolism”, CW 9i, par. 634, 717; *Aion*, CW 9ii, par. 117, 208, 378; “Flying Saucers: A Modern Myth”, CW 10, par. 621, 805; “A Psychological Approach to the Trinity”, CW 11, par. 230; “Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy”, CW 12, par. 247; “The Philosophical Tree”, CW 13, par. 304; *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 717, 776; “The Psychology of the Transference”, CW 16, par. 442), следовательно, мы можем увидеть здесь связь между *unus mundus* и понятием самости.

³⁶⁴ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 660.

месте: “Если символизм мандалы является психологическим эквивалентом *unus mundus*, то синхронистичность является его парапсихологическим эквивалентом”³⁶⁵

Unus mundus описывается как “вневременной потенциальный мир”³⁶⁶, “унитарный аспект бытия”³⁶⁷ и “Единый и Простой”³⁶⁸. Это “мир первого дня творения, когда ничто ещё не было “*in actu*”, то есть разделено на части, но всё было одним целым”³⁶⁹. По сути, этот третий этап — единение “целостного человека с *unus mundus*”³⁷⁰, не с “многообразным миром, каким мы его видим, но с миром потенциальным, вечной Основой всего эмпирического бытия, такой же основой, какой для прошлого, настоящего и будущего индивидуальной личности является самость”³⁷¹. Эту идею соединения с единой основой до появления множественности можно увидеть и на каббалистическом Древе Жизни, где Кетер или Эйн Соф (Айн Соф у западных эзотериков) считается существующей за пределами эмпирического бытия.

Юнг пишет: “если Дорн видел реализацию *mysterium coniunctionis* в соединении созданного алхимическим путем *caelum* с *unus mundus*, то он явно имел в виду не слияние индивида с окружающей его средой, или даже не его адаптацию к ней, а *unio mystica* с потенциальным миром.”³⁷². Если говорить на языке аналитической психологии, путь от работы с тенью к интеграции — это путь длиною в жизнь, и он никогда не будет и не может быть завершён. Невозможно “как-нибудь быстренько” пройти индивидуацию³⁷³. Психологический алхимик должен прилежно и последовательно работать в собственной внутренней лаборатории, не забывая о трансперсональной основе *unus mundus*. Прежде

³⁶⁵ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 662.

³⁶⁶ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 718.

³⁶⁷ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 662.

³⁶⁸ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 760.

³⁶⁹ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 760.

³⁷⁰ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 760.

³⁷¹ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 760.

³⁷² Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 767.

³⁷³ См. Jung, “The Transcendent Function”, CW 8, pars. 142–143.

чем мы продолжим, разумно было бы рассмотреть другую психологическую интерпретацию алхимического процесса: для этого мы обратимся к Эдварду Эдингеру и его толкованию конъюнкции.

Конъюнкция по Эдварду Эдингеру

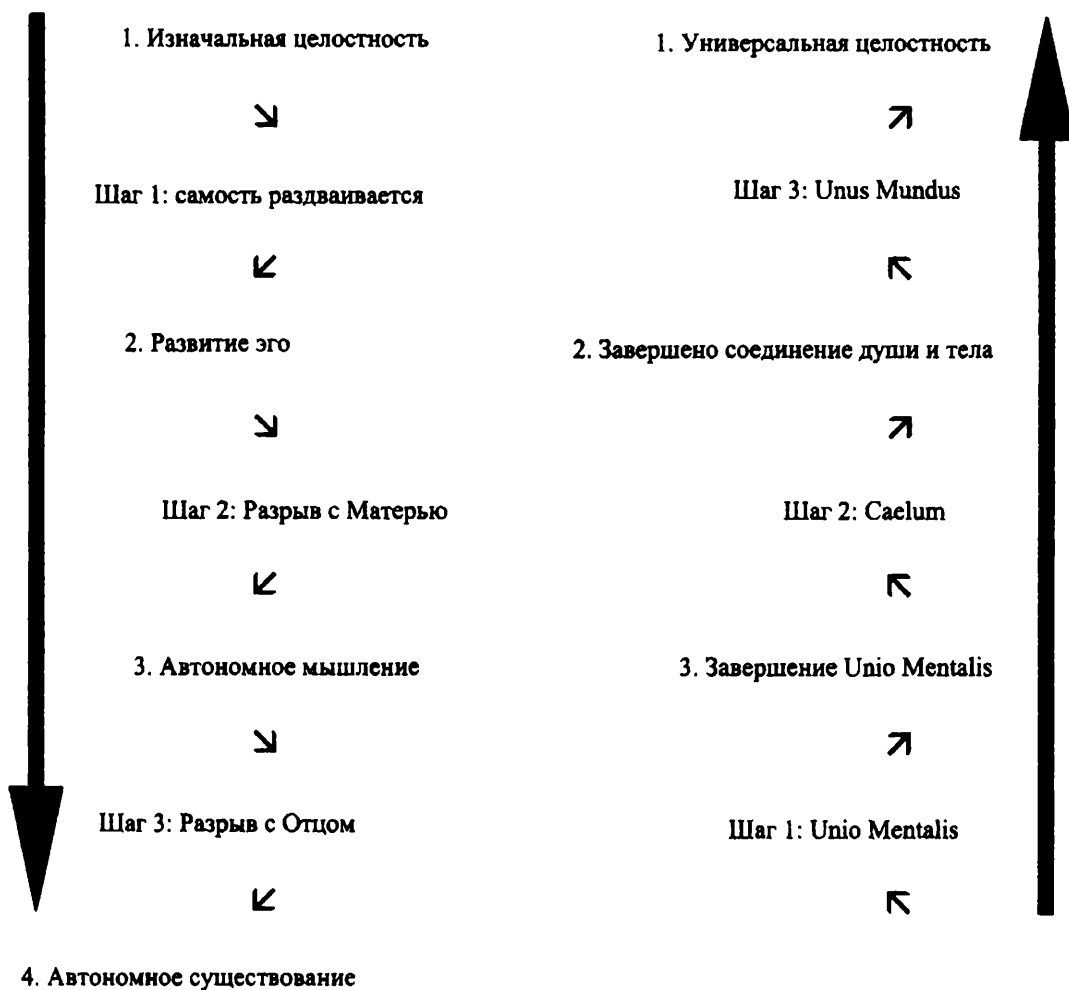
Эдингер рассматривает процесс конъюнкции как два разных движения: восходящее и нисходящее³⁷⁴. Каждое из этих движений включает четыре стадии и три шага или ступени. Первая стадия представляет изначальную, досознательную целостность. Первый шаг ведёт к первому разделению. На этой ступени самость делится надвое в соответствии с “мотивом Мировых Родителей”. На второй стадии начинается развитие эго, характеризующееся отделением субъекта от объекта. Эго уже отделяет себя от окружающего мира, но всё ещё разрывается между Матерью (природой) и Отцом (духом). Второй шаг — это окончательное отделение от Матери-природы, которое приводит к третьей стадии: автономному, независимому мышлению. Третий шаг — разрыв с Отцом-духом. И наконец, четвёртая стадия — это независимое существование, в котором изначальное единство превратилось в четверичное множество. Теперь человек действительно живёт полной жизнью³⁷⁵. Эта стадия также соответствует *unio naturalis*.

Но со временем волшебное сияние этой четвёртой стадии угасает. Человек прошёл полную психическую дифференциацию и полностью интегрирован в общество, но тут-то и всплывает на поверхность понимание неполноценности такого состояния. Говоря алхимическим языком, единство четырёх элементов начинает вновь распадаться. С появлением этого чувства неудовлетворённости процесс индивидуации начинает обратное движение — “вверх”, обратно к цельности.

³⁷⁴См. рис. 2

³⁷⁵Edinger, *The Mysteries Lectures* (Toronto: Inner City Books, 1994), 279-280.

К психологическому развитию



К индивидуации



Неудовлетворённость, в результате которой
начинается обратное движение к целостности

Рисунок 2

Процесс психологического развития

На основе работы Эдварда Эдингера (Edinger, *The Mysterium Lectures*, 279)

Первый шаг на этом пути соответствует *unio mentalis*. Эдингер приравнивает его к редуктивному анализу тени. На этой ступени эго отделяется от бессознательного, позволяя человеку критически оценить собственные желания и проекции. Это приводит нас обратно к третьей стадии и позволяет сделать второй шаг — соединить душу и дух с телом. По завершении этого процесса мы достигаем второй стадии. Это означает, что эго справилось с принятием противоположностей и теперь способно выдерживать парадоксальную двойственность психе. Вслед за этим мы должны сделать третий шаг или *unus mundus*, ведущий к четвёртой стадии — универсальной целостности. Третий шаг — это соединение эго с самостью и с миром. Согласно Эдингеру, на этом уровне “время и вечность едины, и господствует синхронистичность”³⁷⁶. Хотя описание индивидуации Эдингером не совсем совпадает с описанием Юнга, эта интерпретация даёт нам ценную амплификацию понимания Юнгом алхимического процесса.

Очевидно сходство между некоторыми понятиями алхимии и каббалы. “Разбитые сосуды” соответствуют стадии нигредо, на которой начинается разделение четырёх элементов. После отделения психологических проекций начинается процесс реинтеграции, психологический эквивалент “исправления мира” — тиккун. Каббалистический образ Адама Кадмона по смыслу соответствует алхимическому Меркурию. Оба они одновременно представляют собой и коллективное бессознательное, и связь с сознанием. В контексте сефирот эта связь будет осуществляться через сефиру Тиферет. Тиферет, символ самости³⁷⁷, и его невеста Малкут, символ анимы, вступают в брак, чтобы восстановить единство, утраченное при их первоначальном разделении.

Итак, мы рассмотрели, как Юнг использовал каббалистические символы (божественная свадьба, Адам Кадмон) и схожие по значению символы алхимической конъюнкции.

³⁷⁶Edinger, *The Mystarium Lectures*, 281. Мы вернёмся к проблеме синхронистичности в главе 5.

³⁷⁷Jung’s “Flying Saucers: A Modern Myth”, *CW 10*, par. 779.

Хотя термины каббалы и аналитической психологии могут отличаться, речь идёт об одном и том же процессе — движении к интеграции противоположностей, цельности и порядку.

Однако Юнга интересовала не только философская/духовная сторона сефирот и их связь с алхимией. Он также считал значимым число сефир и путей на Древе Жизни и связывал его с числом 32 в видении Мировых Часов Вольфганга Паули.

Паули и тридцать два пути Древа Жизни

Числа играют в каббале важнейшую роль. Как мы помним из первой главы, Сефер Йецира открывает, что еврейский алфавит и числа стали источником сотворения всего сущего. С помощью герменевтических практик, например, гематрии, можно рассчитать число слова и узнать кое-что о природе этого слова, а также о его связи с другими словами с тем же числом. Число десять в каббале, среди прочего, представляет десять сефирот³⁷⁸; это также число творения и порядка³⁷⁹.

Число 32 также играет особую роль в Сефер Йецира. Оно соответствует тридцати двум путям Божественной Мудрости. Со временем, в основном благодаря влиянию Исаака Лурии, эти тридцать два пути были приравнены к путям, соединяющим сефирот на Древе Жизни³⁸⁰. Юнг в своих работах упоминает значимость чисел 10 и 32 в алхимии и каббале³⁸¹. Однако интереснее рассмотреть роль числа 32 в амплификации видения Мировых Часов,

³⁷⁸Здесь также прослеживается связь с пифагорейским тетрактисом ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$), представляющим единое во множестве.

³⁷⁹Интересная работа, демонстрирующая связь между иудейской каббалой и священной геометрией: Leonora Leet's *The Secret Doctrine of the Kabbalah: Recovering the Key to Hebraic Sacred Science* (Vermont: Inner Traditions, 1999).

³⁸⁰Первые десять путей — это сами сефиры, а оставшиеся 22 (количество букв в еврейском алфавите) — отрезки, соединяющие их.

³⁸¹Jung, "Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy", *CW 12*, pag. 313.

данной Юнгом. Здесь мы видим тридцать два как символ порядка и структуры в связи с каббалой и аналитической психологией. Юнг упоминает это видение в работах “Психология и религия” и “Символизм сновидений и его связь с алхимией”, но только во второй связывает его с тридцатью двум путями каббалы, поэтому мы обратимся именно к этой работе.

Видение Мировых Часов Вольфганга Паули — впечатляющий образ. Видение столь сложно и запутанно, что нет ничего удивительного в том, что Юнг упоминает о нём в двух разных работах. Вот его описание:

“Я вижу вертикальную и горизонтальную окружности с общим центром. Это Мировые Часы. Их поддерживает чёрная птица. Вертикальная окружность — синий диск с белой каймой, разделённый на $4 \times 8 = 32$ части. По диску движется стрелка.

Горизонтальная окружность окрашена в четыре разных цвета. На ней стоят четыре маленьких человечка с маятниками, и её обрамляет кольцо, бывшее некогда тёмным, а теперь золотое (раньше его несли четыре ребёнка). У часов три ритма или хода:

1. Малый ход: стрелка на синем вертикальном диске сдвигается на $1/32$
2. Средний ход: один полный оборот стрелки. В этот момент горизонтальный круг также сдвигается на $1/32$.
3. Большой ход: 32 средних хода равны одному обороту золотого кольца”³⁸².

Это видение стало кульминацией серии снов, являвшихся Паули в продолжение анализа. Оно символизирует завершение, цельность, порядок. Как мы можем видеть из описания, во всех ритмах Мировых Часов явно присутствует число 32.

В работе “Символизм сновидений и его связь с алхимией” Юнг обращается к “тридцати двум путям таинственной

³⁸²Jung, “Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy”, *CW 12*, pag. 307.

мудрости” в Сефер Йецира³⁸³. Как уже говорилось в первой главе, эти пути — основа творения, направления и дифференциации. Тридцать два пути также связаны с другим вариантом Адама Кадмона — Ветхим денми (днями). Интересно, что Юнг цитирует “Символизм чисел” Рене Алленди:

“32... — это дифференциация, которая появляется в органическом мире: не созидательная генерация, а скорее план и устройство различных форм созданных вещей, которые создатель смоделировал как результат умножения 8x4”³⁸⁴.

Иными словами, число 32 символизирует порядок и структуру бытия. Четвёрка и удвоенная четвёрка также символизируют целостность и порядок, как указывает Юнг³⁸⁵.

Связь видения Паули с каббалой и коллективным бессознательным весьма интересна, хотя Юнг лишь вскользь упоминает о ней. Судя по всему, Паули не был знаком с Сефер Йецира и космологией каббалы, однако в его видении явно прослеживаются каббалистические мотивы. Хотя такой набор образов встречается не в одной лишь каббале, мы можем увидеть здесь одну интересную параллель.

Каждой сефире соответствует некий духовный опыт. В частности, видение, соответствующее Йесод (по крайней мере, в некоторых эзотерических каббалистических тради-

³⁸³ Jung, “Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy”, *CW 12*, pag. 313.

³⁸⁴ Jung, “Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy”, *CW 12*, pag. 313.

³⁸⁵ Юнг неоднократно указывает на связь между мандалой и четвёркой. Однако многие мандалы, особенно в Ваджраяне (тантрическое направление буддизма) делают акцент на число пять. В основном это четыре божества вокруг пятого, находящегося в центре мандалы. Даже если рассматривать равносторонний крест как символ четверичности, в центре, где пересекаются перекладины, имеется пятая точка. В этом контексте символом цельности будет уже “пятеричность”, то есть, например, пентаграмма. Больше о философии мандал здесь: Denise Patry Leidy and Robert A. F. Thurman, *Mandala: The Architecture of Enlightenment* (New York and Boston: Asia Society Galleries, Tibet House, Shambhala, 1997).

циях), — это видение Механизма Вселенной³⁸⁶ — структуры, лежащей в основе мироздания. С психологической точки зрения это можно толковать как получение некоторого представления о самости, организующей и направляющей человеческую психе. У самости в этой роли имеются очевидные коллективные символы, многие из которых нашли отражение в видении Паули³⁸⁷.

И в каббале, и в юнгианской традиции сефирот используются как некая упорядоченность, определённость, наложенная на ранее существовавший хаос. В каббале мы видим как внешний хаос — сотворённая Вселенная во всём своём разнообразии, — так и внутренний, то есть место личности в этом мире. Каббалисты пришли от макрокосма Бога и Вселенной к микрокосму личности и её персональной связи с Богом и мирозданием. Юнг же предлагает двигаться от личной психе к внешнему миру.

Юнг довольно ограниченно использует каббалу и сефирот, если сравнивать с тем объёмом работы, который он проделал в области алхимии. Однако алхимия, так интересовавшая Юнга, сама подверглась сильному влиянию каббалы. Когда Юнг всё-таки упоминает сефирот, они обычно используются для поддержки и амплификации его алхимических толкований и утверждений. Замечания Юнга о сефирот в основном касаются соединения противоположностей (Тиферет и Малкут) и нумерации сефирот (тридцать два пути). В обоих случаях мы видим упорядоченную структуру, наложенную на хаос коллективного бессознательного. Сефирот помогают сфокусироваться на отдельных частях объективной психе, давая ощущение связи, взаимопроникновения и, в некоторой степени, гармонии и целостности. Западная эзотерическая традиция также имеет долгую историю взаимодействия с сефирот, и именно к этой традиции мы сейчас и обратимся.

³⁸⁶Dion Fortune, *The Mystical Qabalah* (Boston, MA: Weiser Books, 2000), 235.

³⁸⁷Мы подробнее рассмотрим связь сефирот с аналитической психологией в четвёртой главе.

Глава 3. Стрела и змея: определение западной эзотерической традиции и Древа жизни

О западной эзотерической традиции известно много странного и эксцентричного, и немалая часть этих сведений исходит от тех, кто к этой традиции и принадлежит. Мы используем здесь термин “западная эзотерическая традиция” вместо более популярного “окультурная традиция” в попытке избавиться от некоторых наиболее нелепых ассоциаций. Однако даже такое именование не решает всех проблем. Некоторые учёные, к примеру, Антуан Фэвр, используют этот термин в совершенно ином значении. Для этих авторов западный эзотеризм означает скорее образ мысли определённого исторического периода, в который жили и работали Пико, Бруно, Джон Ди, Агриппа и Бэкон.

В первой главе мы уже коснулись определения западной эзотерической традиции. Определение, которое мы формулируем здесь, составлено из традиционных определений магии (синоним западной эзотерической традиции) и применения этой метафоры аналитической психологией. Соединяя стандартное, хотя и несколько расплывчатое определение западной эзотерической традиции с ключевым компонентом теорий аналитической психологии, мы получим более конкретное и практичное определение.

(Пере)определение магии(-ки) и магов

Другое название западной эзотерической традиции — магия (Magick)³⁸⁸. Такой видоизменённый вариант слова “магия”, ставший популярным благодаря Кроули и сегодня

³⁸⁸Однако магией также называют и традиции нью-эйдж, и викканство, и неоязычество. В контексте этой диссертации мы будем использовать этот термин только как синоним западной эзотерической традиции.

уже общеупотребительный, использовался для того, чтобы отличать духовный поиск от искусства фокусников³⁸⁹. Другая причина (ещё одна из множества): “k” — первая буква греческого слова *kteis* (влагалище) — очевидна связь между магией и сексуальностью. Сексуальность здесь можно рассматривать как отсылку к сексуальной космологии таких традиций, как тантра “левой руки” (вамачара), или соединению противоположностей (“священному браку”) в алхимии или юнгианской традиции. В обоих вариантах присутствует понимание того, что соединение противоположностей вызывает трансформацию сознания³⁹⁰.

Не все эзотерики согласны с таким написанием. Уильям Грей в предисловии к “Внутренним традициям магии” пишет:

“Далее я без стеснения и, возможно, вульгарно, буду говорить о том, что до последнего времени называлось магией (пожалуйста, без всяких ваших “k”, мистер Кроули!). Перекрутите, выверните наизнанку, исковеркайте мир до состояния полнейшей абракадабры, как вам будет угодно, но магия была и останется главной движущей силой человеческих устремлений”³⁹¹

Однако, невзирая на написание, нам нужно сформулировать определение понятия; причём определение достаточно структурированное, чтобы сохранить своё значение при рассмотрении с позиции аналитической психологии, и достаточно широкое, чтобы отразить всё разнообразие и уни-

³⁸⁹Crowley, *Magick/Liber Aba (Parts I-IV)*, 2nded., (York Beach, ME: Weiser, 1997), 47.

³⁹⁰Приведём ещё одну причину добавления суффикса “-k” (magic > magick). Согласно Кроули, число магии было 11. В традиционной кабалистической магии число сефирот — 10. Кроули же, ломая традиции, добавил к этому числу одиннадцатую сефиру — Даат. Также k — одиннадцатая буква в английском алфавите, что позволяет по-новому взглянуть на английский язык как на священный (хотя основными языками магии, тем не менее, оставались греческий, латинский и иврит). И это только два из множества применений числа 11.

³⁹¹William Gray, *Inner Traditions of Magic* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1984), 9.

кальность западной эзотерической традиции. Мы начнём процесс определения магии с обращения к различным авторам западной эзотерической традиции, то есть к практикам магии. Будучи духовной традицией, магия обладает специфическим мировоззрением, дополненным собственными предположениями и утверждениями, и подчас эти предположения и утверждения преподносятся в довольно восторженной манере. Порой кажется, что этот энтузиазм даже вступает в противоречие с более критичными и беспристрастными академическими источниками.

Леви определял магию (используя, правда, традиционное написание “магия”) как “то, что Бог создал до всех прочих вещей, сказав: ”Да будет свет!”; одновременно вещество и движение, неуловимая и бесконечная вибрация”³⁹². Эвелин Андерхилл в своей классической работе по мистицизму утверждает, что магия “в своей аутентичной форме претендует на звание практической, интеллектуальной, в высшей степени своеобразной науки для избранных, подчиненной достижению декларируемой цели — расширения сферы действия человеческой воли — и получающей экспериментальное знание о тех планах бытия, которые обычно считаются трансцендентными”³⁹³. Эзотерики Деннинг и Филлипс определяют магию как “произведение желаемых эффектов в личности мага или во внешнем мире с помощью осознанного использования сил и способностей психе”³⁹⁴. Алистер Кроули определяет её как “науку и искусство вызывать изменения в соответствии с Волей”³⁹⁵. и прибавляет: “Каждое намеренное действие — это магический акт”³⁹⁶. Дион Форчун даёт схожее определение: “наука и искусство вызывать

³⁹²Eliphas Levi, *Transcendental Magic* A.E. Waite, trans. (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc. 1999), 12, n. 1.

³⁹³Evelyn Underhill, *Mysticism* (New York: Image Books, 1990), 152.

³⁹⁴Denning and Phillips, *The Foundations of High Magick* (St. Paul, MN: Llewellyn Publishers, 1991), xviii.

³⁹⁵Crowley, *Magick/Liber Aba*, 126.

³⁹⁶Crowley, *Magick/Liber Aba*, 127.

изменения в сознании по собственной воле”³⁹⁷. Все эти определения помогают сфокусировать наше исследование, но пока что оно остаётся слишком рассеянным; к тому же нам не хватает важного компонента.

Определение Леви слишком воздушно и поэтично. При взгляде изнутри традиции оно кажется вполне уместным, но для наших текущих нужд никоим образом не подходит. Определение Кроули, хотя и менее поэтичное, слишком туманно, и его легко неверно истолковать. Определение Деннинг и Филлипса и определение Кроули, доработанное Форчун, полезны нам, поскольку отражают, что происходящее с эзотериком протекает внутри психе и зависит от неё, хотя рассматриваемый тип сознания зависит от склонности практика. Чтобы сделать определение Кроули/Форчун ещё более ценным, к нему можно прибавить понятие метафоры, заимствованное из аналитической психологии. Теперь наше рабочее определение звучит так: “магика — это наука и искусство изменения сознания посредством метафоры в соответствии с Волей”. Рассмотрим немного подробнее его составляющие.

Присутствие слов “наука” и “искусство” подразумевает, что в рамках магии одновременно имеют место два процесса³⁹⁸. Под наукой здесь подразумевается “объективное” наблюдение собственного опыта, то есть применение научного метода, в самом широком смысле этого слова, к собственным практикам. Те ритуалы и действия, которые считаются успешными, сохраняются, тогда как от тех, которые не удалось повторить или удалось, но без успеха, следует отказаться. Один из путей достижения этой объ-

³⁹⁷Цитируется по: W.E. Butler, *Magic, Its Ritual, Power, and Purpose* (New York: Samuel Weiser, 1977), 12.

³⁹⁸Более подробно связь между наукой, искусством, религией и магией рассматривается здесь: Lionel Snell, “Four Glasses of Water: Magic considered as a ‘culture’ distinct from art, science or religion, and how this could help clarify discussion of the broad spectrum of magical, pagan, New Age and ‘alternative’ beliefs and practices” — David Evans (ed.) *The Journal for the Academic Study of Magic*, 2, (Oxford: Mandrake, 2004), 177-205.

ективности — ведение журнала магических практик и опытов. Обычно записываются время, местоположение, погода, эмоциональное состояние, состояние здоровья, астрологические/астрономические данные, вид практики и объективные и субъективные результаты. Также можно включить генеалогические сведения, психологическую и медицинскую историю, чтобы не упустить возможные влияния на склонности и восприятие практика³⁹⁹.

Итак, в магии присутствует попытка (пусть не вполне научная в строгом смысле слова) ведения записей, чтобы иметь возможность позднее повторить эксперимент (медитацию, ритуал, практику) или сравнить имеющиеся данные с полученными в ходе схожих экспериментов. В этом контексте магия также включает наблюдение и запись собственных ментальных процессов.

В “Воспоминаниях, сновидениях, размышлениях” мы находим схожее понимание науки. Юнг пишет: “С самого начала я расценивал своё столкновение с бессознательным как научный эксперимент, который проводил сам и результаты которого меня крайне интересовали. Сегодня я мог бы с тем же успехом сказать, что эксперимент проводился *надо мной*”⁴⁰⁰. Магия включает в себя любознательность и тягу к исследованиям, которая выражается как непрерывный эксперимент, бесконечное путешествие в глубины психе или души. Как и в цитате Юнга, можно увидеть, по крайней мере, с определённой точки зрения, что великий эксперимент, который мы называем магией, сам же выступает в роли экспериментатора: сущности, с которыми мы встречаемся в ходе практик, воспринимаются как нечто независимое от нас, иногда даже кажется, что они имеют

³⁹⁹Примеры магических дневников см. здесь: Crowley, *The Magical Record of the Beast 666: The Diaries of Aleister Crowley: 1914-1920*, John Symonds and Kenneth Grant, eds. (London: Duckworth, 1993) и *The Magical Diaries of Aleister Crowley: Tunisia 1923*, Stephen Skinner, ed. (York Beach, ME: Weiser, Inc., 1997. Распространённый шаблон, используемый некоторыми эзотериками: Kraig, *Modern Magick*, 4.

⁴⁰⁰Jung, *MDR*, 178.

какие-то собственные намерения. Эзотерик вглядывается в глубины своей души, но возможно, оттуда на него в свою очередь взирают с не меньшим интересом.

Под искусством в контексте данного определения может подразумеваться одна из традиционных форм — живопись, рисунок⁴⁰¹, скульптура, музыка⁴⁰², кино⁴⁰³ — или же искусство ритуала. То, что ритуалы занимают важное место в традиции, нашло отражение в синонимах её названия — например, ритуальная или церемониальная магия⁴⁰⁴. Подразумевается, что существует взаимосвязь между действиями тела, разумом и душой (душа по Юнгу/Хиллману, то есть некая область психе и метафоры). Считается, что в ритуальной практике с помощью разнообразных средств, направляющих сознание в желаемое русло, задействуются все чувства. Обычные магические принадлежности (мантии, свечи и, к примеру, такие предметы как меч, диск, жезл и кубок) предназначены для зрения и осязания. Масла и благовония — для обоняния. Вино и пища — для вкуса. Пение, звон колокольчиков или вибрация имён Бога⁴⁰⁵ — для слуха. И, наконец, метафорические и символические образы относятся к воображению и психологическим компонентам личности.

Как наука, так и искусство подразумевают не только изучение и исследование материального мира, но и взаимо-

⁴⁰¹Например, рисунки Остина Османа Спейра (1888-1956), использовавшего сгилы, изменённые состояния сознания и автоматические или трансовые зарисовки.

⁴⁰²См. David Tame, *The Secret Power of Music* (Rochester, VT: Destiny Books, 1984), 255-288.

⁴⁰³Например, см. фильмографию Кеннета Энгера.

⁴⁰⁴Термин “ритуальная магия” относится скорее к одиночным практикам, тогда как церемониальная — работа в группе или ложе. Больше о церемониальной магии здесь: John Michael Greer, *Inside a Magical Lodge* (St. Paul, MN: Llewellyn Publications, 1998).

⁴⁰⁵Вибрация слов или фраз — техника, при которой практик определённым образом повторяет слово, растягивая и интонируя его так, что, в теории, вместе с ним вибрирует вся Вселенная. Также практикуется так называемый Голос Молчания, то есть мысленная вибрация.

действие с ним. Магика состоит не только из мысленных упражнений; по заявлению эзотериков, это попытка интегрировать известную дихотомию разум-тело. Ритуал заставляет тело и разум работать “в тандеме” и направляет разум в “высшие” области сознания. Все изменения или трансформации, произошедшие в результате практик западной эзотерической традиции, должны быть интегрированы с местом человека в мире. Проще говоря, цель эзотерических практик — помогать человеку взаимодействовать с миром чувства и формы, а не бежать от него. Но в то же время блеск этого мира, известный в буддистской и индуистской традициях как майя⁴⁰⁶, не должен ослеплять практика.

Эта позиция в некотором смысле близка к юнгианскому пониманию индивидуации, при которой не происходит отказа от эго-перспективы и связи с материальным миром, но эго больше не властвуют в психе безраздельно. Те, кто слышит голос самости и знает о своих проекциях, живут совсем другой жизнью, нежели те, кому это ещё только предстоит. Однако и те, кто находится в поиске себя, точно так же имеют работу, семью и друзей и так или иначе участвуют в жизни общества.

Эндрю Самуэлс в книге “Юнг и постъюнгианцы” кратко резюмирует тему связи между эго и самостью:

“Происходит отказ от эго-идеала, и ему на смену приходит принятие себя и, что более важно, супер-эго в его

⁴⁰⁶ Хотя этот термин изначально не был частью западной эзотерической традиции, он небезызвестен среди практиков. Примеры его использования можно найти здесь: Aleister Crowley (*The Magical Record of the Beast 666*, 109, 122, 162; *The Vision and the Voice with Commentary (Equinox Vol. IV no.ii)* (York Beach, ME: Samuel Weiser Inc., 1998), 224; *Commentaries on the Holy Books and Other Papers (Equinox Vol. IV no.i)* (York Beach, ME: Samuel Weiser Inc., 1996), 237, 240, 251, 258, 260-261, 312, 318, 320, 340; *Magick Without Tears* (Tempe, AZ: New Falcon Publications, 1994), 55), Dion Fortune *The Mystical Qabalah* (York Beach, ME: Red Wheel/Weiser, LLC, 2000), 152, 241, Israel Regardie *A Garden of Pomegranates* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 2002), 43, 60, 195, 208, 244, 311, Robert Wang *Qabalistic Tarot* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1983), 111.

негативной форме слепого следования коллективным нормам заменяется моральным арбитром, при этом самость действует как внутренний проводник. Мы описываем отделение от коллективного, а также принятие ответственности за себя и развитие определенной позиции по отношению к прошлому и будущему”⁴⁰⁷.

Итак, эго не отвергается окончательно; будучи частью процесса индивидуации, оно адаптируется к влиянию и символам самости и бессознательного.

Следующая часть нашего определения — изменение сознания. Все вышеупомянутые атрибуты ритуала предназначены для того, чтобы со временем, путём повторяющихся воздействий, сместить центр восприятия от строго регламентированного эго на менее структурированный уровень сознания. В большинстве ответвлений западной эзотерической традиции на первых ступенях практикуются дыхательные техники или пранаяма⁴⁰⁸. Контроль над дыханием вкупе с релаксацией, визуализациями и такими катализаторами, как благовония, помогает повлиять на кровь и химию мозга. Как и в случае с другими формами медитации, с регулярным повторением этой практики способность успокаивать разум проявляется всё более ярко. Однако остаётся открытым вопрос, что повлекут за собой эти новые изменения в сознании и как их можно использовать. Часть ответа мы можем найти в области метафоры.

В работе “Алхимия и тонкое тело метафоры” Роберта Романишина анализируются отношения Юнга и Филемона, причём существование Филемона считается объективным. При этом его реальность не ограничивалась психе Юнга, но и не была от неё полностью независима. Романишин под-

⁴⁰⁷ Andrew Samuels. *Jung and the Post-Jungians* (New York: Routledge and Kegan Paul, 1994), 103.

⁴⁰⁸ См., например: Crowley, *Magick/Liber Aba*, 18–21, the Ciceros’ *Self-Initiation into the Golden Dawn Tradition* 2nd ed. (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1998), 298–300, Frater U.D., *Practical Sigil Magic* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1990).

нимает несколько важных вопросов относительно природы Филемона:

“Как назвать эту неуловимую сущность, которая не является ни фактическим объектом этого мира, . . . ни субъективной идеей, которую разум Юнга проецировал на мир? Какова природа тонкого тела Филемона, который не является ни вещью, ни мыслью? Филемон обитает в саду Юнга. Он балансирует на границе реального и идеального, парит как некое существо, сотканное из света, вибрации, в один момент вещественной как частица, а в следующий — нематериальной, как волна. Филемон — воображаемая сущность. . . . Я бы сказал, что Филемон — это тонкое тело метафоры”⁴⁰⁹.

Романишин предлагает рассматривать Филемона как тонкое тело, которое не является реальным, то есть осязаемым, но в то же время не полностью субъективно. Филемон — это тонкое тело метафоры. Юнг же настаивает, что вместо того, чтобы раздумывать о том, что же такое Филемон и всё видение в целом, лучше “оставить эти образы такими, какими они тогда мне представлялись — некими символами, объясняющими смысл бессознательных процессов”⁴¹⁰. Для Юнга Филемон был отдельным от него существом:

“Филемон представлял некую силу, не тождественную мне. Я вел с ним воображаемые беседы. Мой фантом говорил о вещах, о которых я никогда сознательно не размышлял. Я чётко понимал, что это говорит он, а не я”⁴¹¹.

Юнг также пишет, что психологически воспринимал Филемона как высший разум⁴¹². Казалось, что он действует независимо от обычного эго-сознания Юнга. Инсайты, которыми обладал Филемон, были достаточно значительны для

⁴⁰⁹Robert D. Romanyshyn. “Alchemy and the Subtle Body of Metaphor” in *Pathways into the Jungian World*. Roger Brooke, ed. (New York: Routledge, 2000), 32.

⁴¹⁰Jung, *MDR*, 182.

⁴¹¹Jung, *MDR*, 183.

⁴¹²Jung, *MDR*, 183.

того, чтобы Юнг всерьёз озаботился проблемой обесценивания своего эго при его появлениях⁴¹³. В конечном счёте, Юнг признал, что Филемон стал для него наставником, гуру⁴¹⁴.

Далее Романишин описывает, что он имеет в виду под метафорой:

“Логика метафоры “ни/ни”, логика третьего между материей и разумом, реальности души, требует отказа от идеи, что нечто принадлежит *либо* сознанию как опыт, *либо* миру как событие. “*Либо/либо*”, логика разума, отменяется “ни/ни”, логикой души”⁴¹⁵.

Здесь мы видим метафору как объединяющий фактор, лекарство от картезианского раскола между разумом и материей. Метафора существует в обоих мирах и помогает осознать, что два мира не столь различны, как обычно считается. Однако чтобы получить опыт метафорического, необходим определённый тип сознания:

“Воплощённое сознание — это первый необходимый шаг к восстановлению воображаемого как реального, а реального как воображаемого. Начиная с тела, которое и не забывало о мире, с разума, на котором поцелуи вещей оставили свой след, феноменология позволяет принять метафорическую структуру реальности и метафорический характер нашего опыта. Пропитавшись этим пониманием, мы сможем воспринять нечто третье между материальными фактами и ментальными идеями, третий мир воображаемого, где обитает метафорическое сознание. А такое сознание совершенно необходимо для встречи с кем-то вроде Филемона, который ни за что не явится к обладателю сухого, педантичного, чересчур рационального ума”⁴¹⁶.

Итак, под словами “изменение сознания” в нашем определении магии можно подразумевать понимание метафоры. Создания, встреченные в процессе работы с путями или

⁴¹³Jung, *MDR*, 184.

⁴¹⁴Jung, *MDR*, 183-184

⁴¹⁵Romanyshyn, “Alchemy and the Subtle Body of Metaphor”, 35.

⁴¹⁶Romanyshyn, “Alchemy and the Subtle Body of Metaphor”, 39.

исследования “астрального плана”, можно рассматривать в том же свете, что и Филемона. Ангелы, демоны и прочие существа западной эзотерической традиции живут в мире метафоры. Можно сказать, что при изменении сознания мы открываем себя для восприятия этого метафорического мира.

Другие учёные и писатели, например, Джеймс Хиллман и Генри Корбин, также внесли существенный вклад в изучение метафоры. Мнение Хиллмана о метафоре можно найти в его работе по архетипической психологии⁴¹⁷. Исследование Корбином ислама, в особенности суфийской традиции, также связано с пониманием природы метафоры⁴¹⁸. Однако утончённое и элегантно понимание метафоры Романишиным более всего подходит к нашему определению магии.

Астральные (то есть метафорические) видения (“полученные” через отполированный камень, который использовался для концентрации), стоящие в ряду самых ярких и сложных образов западной эзотерической традиции, зафиксированы Алистером Кроули в “Видении и голосе”. Приведём отрывок из опыта Кроули с двадцать вторым этиром или уровнем енохианской системы:

“Первой является в камне таинственная скрижаль из сорока девяти квадратов. Она окружена неисчислимой толпой ангелов; ангелы эти всевозможных видов — от ярких и сверкающих как боги до элементарных существ. Свет прибывает и падает на скрижаль; теперь она неподвижна, и я чувствую, что каждая буква скрижали составлена из сорока девяти других букв, на языке, похожем на язык Гонория; но когда я пытаюсь прочесть какую-либо букву, её изображение расплывается.

⁴¹⁷James Hillman, *The Dream and the Underworld* (NY: Harper and Row, Publishers, 1979) and *Archetypal Psychology: A Brief Account* (Dallas, TX: Spring Publications, 1988).

⁴¹⁸См., например: Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn'Arabi*, Ralph Manheim trans. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981).

И теперь является Ангел, дабы сокрыть скрижаль своим могущественным крылом. Платье этого Ангела — смешение всех цветов; его голова горда и прекрасна; его головной убор серебряного, красного, синего, золотого и черного цветов подобен каскадам воды, и он играет на флейте пана из семи священных металлов, которую держит в левой руке. Я не могу передать вам, насколько чудесна эта музыка, но она так удивительна, что человек обращается в слух и более не может ничего видеть глазами”⁴¹⁹.

Сейчас нам не очень важно, что эти видения означали для Кроули или о чём они могут говорить с точки зрения психологии. Этот пример отражает получение опыта метафорического мира в космологии западной эзотерической традиции. В этой же книге описываются и другие видения, не менее живые и яркие. Для Кроули и прочих эзотериков, занимавшихся этим видом магии, обитатели енохианских этиров представляли собой метафоры высшего понимания, хотя сами эзотерики, возможно, были склонны считать эти метафоры реальными существами⁴²⁰.

Как было сказано выше, для полного принятия и понимания метафоры нужно прочно укорениться в этом мире. В приложении к западной эзотерической традиции это означает, что при встрече с созданием вроде Филемона или ангела из видения Кроули очень желательно иметь сильный, здоровый эго-комплекс, особенно учитывая, что даже при наилучшем варианте развития событий граница между полезным и разрушительным психическим опытом может быть сильно размыта. Мы полагаем, что без прочной основы в материальном мире встреча с такими метафорическими существами может стать серьёзной угрозой для эго-сознания и иметь далеко идущие последствия.

⁴¹⁹ Aleister Crowley, *The Vision and the Voice with Commentary and Other Papers* (York Beach, Maine: Samuel Weiser, 1998), 78.

⁴²⁰ Ещё один пример работы с енохианской системой: Lon Milo DuQuette, *My Life with the Spirits*, (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1999), 133-155.

Посещение воображаемых или метафорических миров лежит в основе философии и практик западной эзотерической традиции, хотя об этом не всегда говорится открыто. Практики этой традиции основаны на активном использовании воображения. Некоторые практики считают, что все их путешествия происходят внутри психе, тогда как другие утверждают, что воображение лишь помогает нам интерпретировать существующие альтернативные реальности. В любом случае, цель этих практик — постоянное расширение поля сознания и восприятия; или же, если вернуться к нашему исследованию, можно сказать, что целью является развитие магического или метафорического мировоззрения. Мы сами можем определять, что для нас объективно, и это понятие охватывает не только материальную и ментальную стороны жизни, но и соединяющее их третье, область души или связь с миром метафоры. Через метафорический мир мы получаем доступ к Древу жизни, месту, где сефирот и соединяющие их пути говорят на языке символов. На этом мы завершаем краткий обзор метафоры и переходим к последней части нашего определения магии.

Слово “воля” в нашем определении имеет двойной смысл. Во-первых, оно обозначает волевой акт эзотерика. Это один из факторов, отличающих западную эзотерическую традицию от спиритуализма. Эзотерик изначально сохраняет контроль над своим сознанием. Он открывається миру метафоры, но эта открытость подчиняется структуре и космологии традиции. Специально культивируемая пассивность, подчинение архетипическому или метафорическому миру, присущие религии вуду или спиритуалистическим практикам, обычно не считаются частью западной эзотерической традиции⁴²¹. “Воля” в традиции имеет также вторую

⁴²¹По крайней мере, об этом не говорится открыто. Бывают случаи, когда эзотерик впадает в экстаз, призывая высшую сущность, как в случае с Ангелом-Хранителем, о котором будет говориться далее, но это скорее исключение, нежели правило. В целом философия западной эзотерической традиции подразумевает наличие сознательного контроля или восприятия окружающего мира во время практик.

коннотацию, которая перекликается с работами Джеймса Хиллмана.

В первом параграфе своей книги “Код души” Хиллман описывает чувство предопределённости, с которым мы сталкиваемся в жизни:

“Человеческая жизнь — нечто большее, чем то, что описывают все наши теории. Рано или поздно что-то приводит нас на конкретный путь. Вы можете вспомнить это “что-то” как какой-то момент из детства, когда неожиданный порыв, тяга к чему-либо, необычное стечение обстоятельств стали для вас откровением: это то, чем я буду заниматься, это то, что я хочу иметь. Это то, что я есть”⁴²².

Чувство предопределённости, “это то, что я есть” — то, что Алистер Кроули и его последователи называли “истинной Волей”. Истинная Воля отражает то направление, в котором устремляется личность, будучи освобождена (насколько это вообще возможно) от психологических и социальных оков. Иными словами, когда человек начинает осознавать свои проекции и те психологические узы, которыми его опутало общество/политика/религия, он приходит к пониманию своей “истинной Воли”.

Подведём итог. Магика или западная эзотерическая традиция — это наука и искусство изменения сознания посредством метафоры в соответствии с волей. Это определение подразумевает, что магика — набор практик, одновременно объективных (“наука”) и субъективных (“искусство”)⁴²³. Цель этих практик — расширить сознание и перекинуть мост между объективным миром и субъективным психологическим миром. Этот “мост” или третья функция — мир метафоры. Любая практика, согласно традиции, должна проходить под волевым контролем и, для получения максимального результата, следовать тому, что Хиллман называет “зовом души”, а Кроули — “истинной Волей”. Чтобы наиболее эффективно исследовать, как работает магика на практике, мы обратимся к толкованию Древа жизни в этой традиции.

⁴²²James Hillman, *The Soul's Code* (New York: Random House, 1996), 3.

⁴²³В этом определении легко также увидеть соединение Эроса и Логоса.

Древо инициации в западной эзотерической традиции

Как уже было сказано выше, сефирот в западной эзотерической традиции обычно используются как структура инициации и исследования своего внутреннего мира. Термин “инициация” (посвящение) в этой традиции имеет два основных толкования. Первое — переход на следующую ступень в инициатической системе ордена. Под это определение подпадают степени, звания, тайные знаки, учебные лекции и так далее⁴²⁴. Для простоты мы будем далее называть этот вид инициации “церемониальным”.

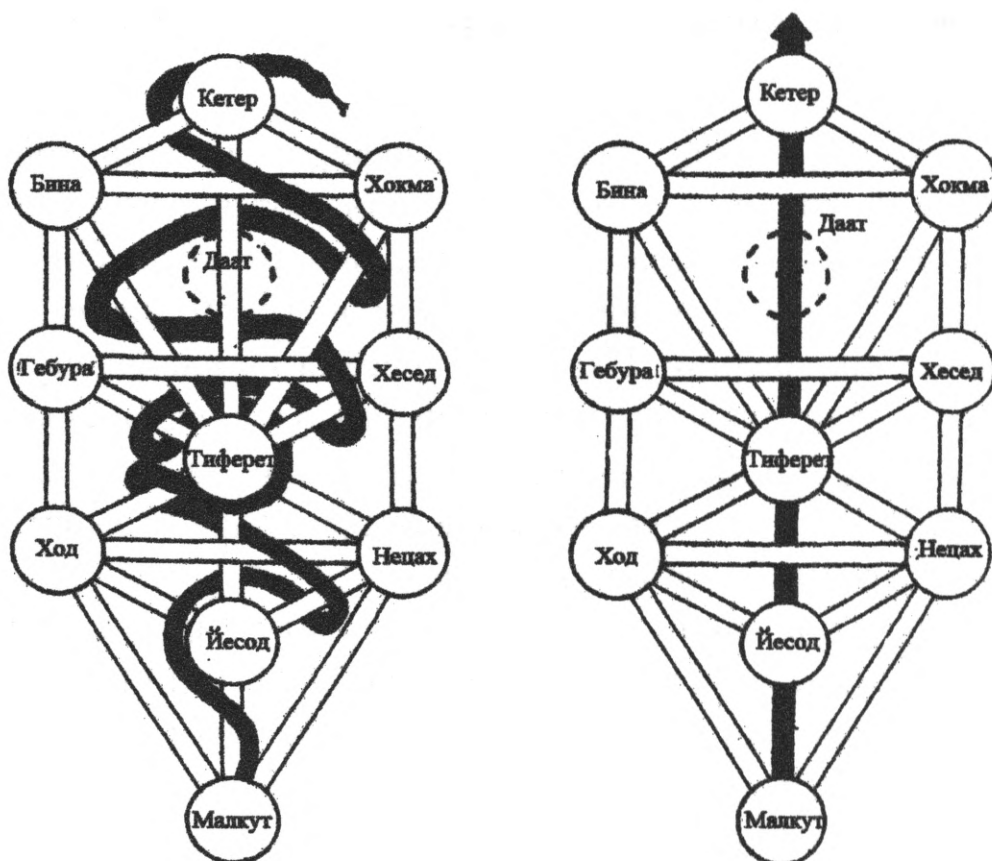
Второе значение относится к опыту, представляющему собой нижний план церемониальной инициации. Эта эмпирическая инициация в дальнейшем будет именоваться “трансформативной”. В качестве такой инициации с точки зрения аналитической психологии можно привести человека, пришедшего к пониманию природы и функции тени и её проекций; другой пример — перенос в процессе терапии. Можно предположить, что существуют элементарные, предсказуемые и повторяемые трансформации, которым личность подвергается на микрокосмическом или психологическом уровне. Пока не совершится очередная трансформация, человек не может перейти на следующую ступень развития, или, как минимум, этот переход будет для него очень непростым⁴²⁵.

Если говорить обобщённо, на Древе Жизни западной эзотерической традиции существуют два пути инициации⁴²⁶. И хотя оба пути ведут к одной цели, подходы

⁴²⁴ Такие организации, как Герметический Орден Золотой Зари или Орден восточных тамплиеров часто использовали в своих системах всевозможные тайные знаки, пароли и учебные лекции, очевидно, под влиянием масонства.

⁴²⁵ С использованием терминов “церемониальная” и “трансформативная” инициация возникает множество проблем. Очевидно, что “церемониальные” инициации тесно связаны с “трансформативными”, но если посмотреть с другой стороны, это совсем не так. Мы пользуемся этими терминами исключительно для удобства анализа.

⁴²⁶ См. рис. 3



“Путь Змея” - извилистый путь инициации, последовательно проходящий через все сефиры (а точнее, через пути, ведущие к ним), от Малкут к Кетер

“Путь Стрелы” или Мистический путь проходит напрямую по Срединному Столпу. Этот путь означает прямое получение опыта Кетер из Малкут

Рисунок 3

Змея и Стрела: два пути Древа Жизни

заметно отличаются. И тот, и другой путь может включать как церемониальные, так и трансформативные инициации, в зависимости от выбранных адептом практик традиции. Первый путь известен как Путь Стрелы⁴²⁷ и проходит от

⁴²⁷ Форчун пишет, что Путь “вверх прямо по Срединному Столпу называется Путем Стрелы — Стрелы из Кешет, Лука Обетования; именно этим путем мистик поднимается на высшие планы. Посвященный, однако, обогащает свой опыт познанием силы Боковых Столпов так же, как и опытом постижения Срединного Столпа”. Dion Fortune, *The Mystical Qabalah* (Boston, MA: Weiser Books, 2000), 269. Найт же пишет так: “вертикальная линия вверх по Древу — это Путь Стрелы, Дорога Ми-

Малкут через Йесод, Тиферет и Даат к Кетер. Это путь мистика. Если говорить подробнее, смысл этого пути в том, что эго-восприятие человека (Малкут) наполняется божественностью или целостностью (Кетер)⁴²⁸. Это самая прямая дорога к трансперсональной цельности, которую символизирует Кетер.

Извилистый Путь Змеи, напротив, методично и последовательно проходит через все сефиры, от инициации к инициации⁴²⁹. Этот процесс церемониальной инициации наиболее чётко прослеживается в структуре магического ордена. Хотя в основном церемониальные инициации магических орденов проходят в соответствии с Путём Змеи, наиболее значимые посвящения совпадают с пересечением Срединного столпа (Пути Стрелы). В качестве примера “традиционного” магического или западного эзотерического ордена мы будем рассматривать Герметический орден Золотой Зари и его инициатическую систему.

Орден Золотой Зари изначально соединял в себе три различных, но связанных между собой ордена, включавших разные степени или уровни развития⁴³⁰. Третий орден, со-

стика, ищущего не власти над оккультными силами, а воссоединения с Богом”. Gareth Knight, *A Practical Guide to Qabalistic Symbolism* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1993), v.II, 145.

⁴²⁸В действительности это скорее пассивное движение, Кетер как бы “вселяется” в Малкут. Ему соответствует мистический опыт божественных атрибутов Короны-Кетер, отражённых в Царстве-Малкут.

⁴²⁹Дион Форчун: “На старинных гравюрах часто изображен змей, обвивающий ветви Древа. Это змей Нехуштан, “кусающий себя за хвост”, символ мудрости и посвящения. Кольца этого змея при правильном размещении их на Древе последовательно пересекают каждый из Путей и служат для указания того порядка, в котором они должны быть пронумерованы”. *The Mystical Qabalah*, 24. Более подробно см. Ciceros', *Self-Initiation into the Golden Dawn Tradition* и Israel Regardie, *The Golden Dawn* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1988), 62.

⁴³⁰Больше информации об Ордене Золотой Зари здесь: Ellic Howe, *The Magicians of the Golden Dawn* (York Beach, ME: Samuel Wiser, Inc., 1984); Francis King, ed., *Ritual Magic of the Golden Dawn* (Rochester, VT: Destiny Books, 1997); R.A. Gilbert, *The Golden Dawn Scrapbook* (York Beach, ME: Samuel Wiser, Inc., 1997); Darcy Kuntz, ed., *The Historical*

зданный последним, и был, собственно, Орденом Золотой Зари. Он состоял из следующих степеней: Зелатора (1=10), Теоретика (2=9), Практика (3=8) и Философа (4=7). Степень Неофита (0=0) технически не входила в Золотую Зарю⁴³¹. Второй орден, *Roseae Rubae et Aureae Crucis*⁴³², состоял из степеней Младшего Адепта (5=6), Старшего Адепта (6=5) и Свободного Адепта (7=4). В первый же орден, А.:А.:⁴³³, входили степени Магистра Храма (8=3), Мага (9=2) и Ипсиссимуса (10=1)⁴³⁴.

Степени этих орденов располагались в соответствии с сефирами Древа жизни, только Неофиту (0=0) приходилось дожидаться посвящения за его пределами⁴³⁵. Входя в Золотую Зарю, Неофит начинал своё знакомство с учением Ордена⁴³⁶. Об этом учении говорится, с различной степенью ясности, в первом томе “Равноденствия” (The Equinox) Кроули, в “Самоинициации в традицию Золотой Зари” супругов Цицерио и “Золотой Заре” Регарди. Для него характерно постепенное, неторопливое изложение символов степеней и другой информации. Например, в первую ознакомитель-

Structure of the Original Golden Dawn Temples, Golden Dawn Study Series, 20, (Edmonds, WA: Holmes Publishing Group, 1999) and *The Golden Dawn Legacy of MacGregor Mathers*, Golden Dawn Study Series, 23, (Edmonds, WA: Holmes Publishing Group, 1998). And of course the introduction to Regardie's *The Golden Dawn*.

⁴³¹Числа, разделённые знаком “=”, символизируют для посвященного различные вещи. В нашем контексте они символизируют постепенный процесс инициации и взаимодействия между “просвещённой” (левое число) и “земной” (правое число) природой адепта. См. Gray, *Inner Traditions of Magic*, 99.

⁴³²Красной розы и золотого креста.

⁴³³После ухода из Золотой Зари Кроули основал свой орден под тем же названием (А.:А.: — Argentum Astrum). См. “One Star in Sight” in Crowley, *Magick/Liber Aba*, 486–498.

⁴³⁴См. рис. 4.

⁴³⁵Согласно некоторым теориям, это место Неофита “под” Малкут — область клиппот. Состояние Неофита, таким образом, представляется расколотым, в чём-то неисправным.

⁴³⁶Степень присваивается адепту лишь по достижении им следующего уровня. Например, Зелатором (1=10) можно “стать”, лишь завершив эту ступень.

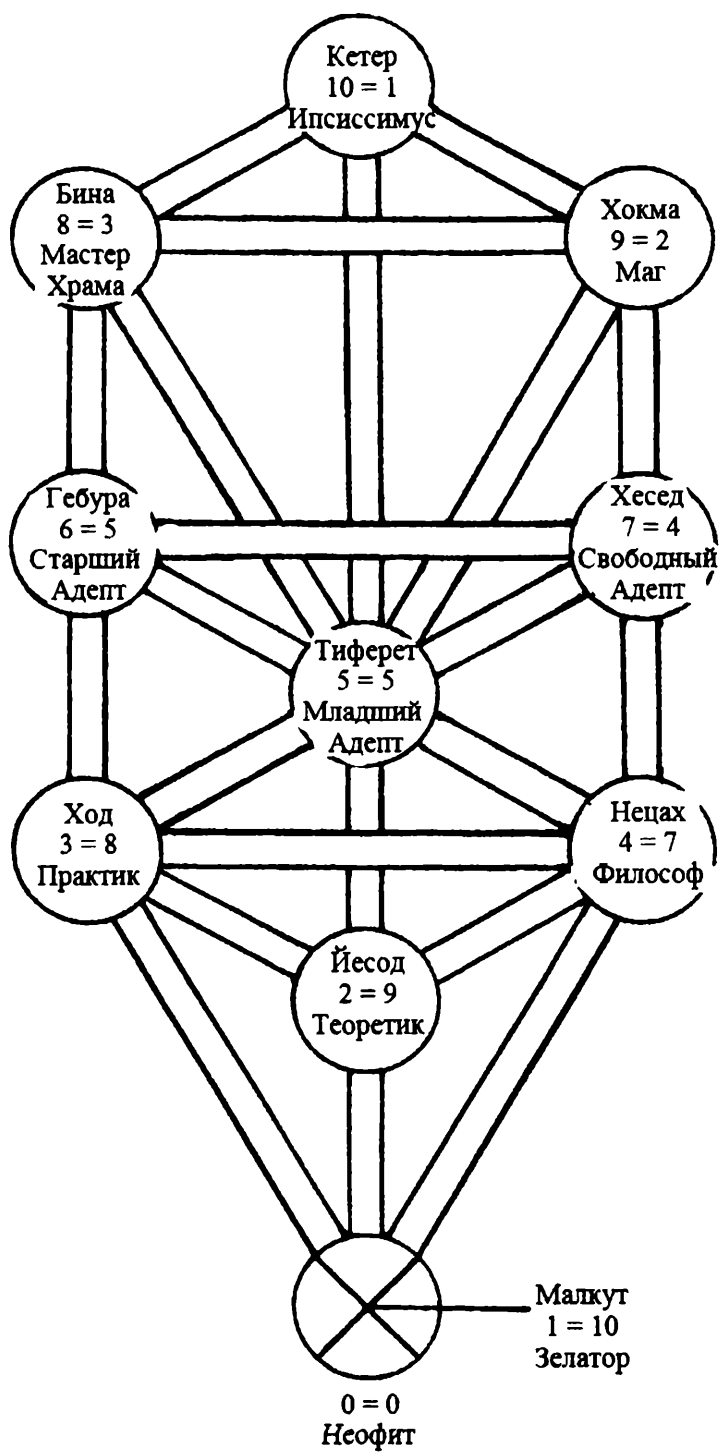


Рисунок 4

Степени посвящения Герметического Ордена
Золотой Зари на Древе Жизни

ную лекцию входят символы элементов, зодиака, планет, еврейский алфавит и имена сефирот на древнееврейском⁴³⁷. Также свежепосвящённый Неофит учится выполнять Малый Изгоняющий Ритуал Пентаграммы (МРП)⁴³⁸.

Согласно традиции Золотой Зари, МРП выполняет три основные функции. Во-первых, это форма молитвы боже-ству или “высшей самости”, возносимой утром и вечером. Во-вторых, он защищает от “нечистого магнетизма: Изгоняющий Ритуал можно использовать, чтобы избавиться от навязчивых или беспокоящих мыслей”⁴³⁹. Метод западной эзотерической традиции состоит в том, чтобы сопоставить навязчивую идею с мысленным образом. Это достигается путём визуализации или же создания более осязаемых образов с помощью рисунка или скульптуры. Как только “одержимость” визуализирована, она начинает восприниматься как нечто отдельное от личности, и тогда её можно изгнать при помощи МРП. При необходимости можно повторять эти действия, пока навязчивая идея не растеряет свой разрушительный заряд⁴⁴⁰. Третий вариант состоит в использовании МРП как упражнения на концентрацию и визуализацию. С помощью представления самого себя, совершающего ритуал, во всех возможных подробностях (вид, запах, слуховые и осязательные ощущения) тренируется навык визуализации. Этот опыт пригодится позднее, в различных практиках, включающих создание метафорических и символических образов.

Итак, Неофит получает представление о порядке и структуре сефирот как на интеллектуальном уровне (узнавая их имена и еврейский алфавит), так и на эмоциональном и духовном (через МРП).

⁴³⁷Если не указано иное, вся информация по лекциям цитируется по “Золотой Заре” Регарди (Regardie, *The Golden Dawn*, 50-111).

⁴³⁸Текст ритуала приведён в Приложении А.

⁴³⁹Regardie, *The Golden Dawn*, 54.

⁴⁴⁰Эта же техника приводится в книге Д. М. Крейга “Современная магия” (Donald Michael Kraig, *Modern Magick*, 124-130) под названием “распознавай, воплощай, изгоняй”.

Первая часть МРП, Ритуал Каббалистического Креста, последовательно активизирует Кетер, Малкут, Гебуру, Хесед и Тиферет. Предполагается, что эти действия помещают мага в центр его собственной Вселенной. По сути, в конце ритуала маг оказывается в центре огромной мандалы, четырёх секторах которой соответствуют четыре архангела и четыре элемента с их микрокосмическими атрибутами (от востока к северу: интеллект, воля, эмоция, тело). Маг же, стоя в центре, оказывается лицом к Тиферет, слева от него — Ход, справа — Нецах и позади — Йесод. В кульминации ритуала Срединный столп опускается из Кетер в магический круг или мандалу. В “Замечаниях о Малом Ритуале Пентаграммы” Кроули пишет: “Те, кто используют этот ритуал просто как средство вызывать и изгонять духов, недостойны обладать этим знанием. Если его понимать верно, он станет лекарством металлов и философским камнем”⁴⁴¹. В этом контексте МРП понимается как нечто большее, нежели простой вводный ритуал. В западной эзотерической традиции считалось, что он обладает трансформативными духовными и психологическими свойствами.

Вторая лекция Золотой Зари знакомит Зелатора (1=10) с алхимическим символизмом, медитациями, каббалистической концепцией четырёх миров⁴⁴² и изображением Древа жизни с пронумерованными путями. На этом же уровне даются основы таро (например, число карт и масти). Третья лекция, предназначенная для Теоретика (2=9), начинается с описания уровней “души” (нешама, руах, нефеш) и сопоставления их с сефирот на Древе жизни. Нешама соответствует высшей триаде Кетер-Хокма-Бина, руах — следующим шести сефирам, а нефеш — Малкут. И снова мы видим, как человек пытается интегрировать себя в структуру Древа жизни, идентифицироваться с ней. Также Теоретик знакомится с пранаямой и другими формами медитации. Важнейшая часть четвёртой лекции — исследование старших арканов Таро (0-XXI). Практику (3=8) рассказывают, что каж-

⁴⁴¹Crowley, *Magick/Liber Aba*, 692

⁴⁴²От низшего к высшему: Ассия, Йецира, Бриа и Ацилут.

дый аркан имеет соответствующую ему букву еврейского алфавита и связан с одним из тридцати двух путей Древа Жизни.

Пятая и последняя лекция третьего ордена (Золотой Зари), предназначенная для степени Философа (4=7), предлагает более сложную информацию, частично основанную на “традиционной” космологии иудейской каббалы. Также много времени уделяется Древу жизни и всевозможным его параллелям. Важнейшая для наших целей часть лекции — краткий обзор условий получения степени Младшего Адепта (5=6), то есть перехода на первую ступень второго ордена:

1. Диссертация на тему ритуалов;
2. Медитация на кресты, использовавшиеся как знаки степеней;
3. Полная схема Древа жизни;
4. Практика контроля над аурой;
5. Помещение Древа жизни в ауру;
6. Таттва — астрология — прорицание⁴⁴³.

Первый пункт означает толкование ритуалов, проводимых в Золотой Заре (как мы помним, на них сильно повлияло масонство)⁴⁴⁴. Философу предстояло выяснить, кто занимает ту или иную позицию в ложе, что означает тот или иной символ и так далее. Второй пункт также касается ритуальных практик ордена. Однако третий и шестой пункты более обширны. Чтобы выполнить третье условие, адепт должен был начертить большое Древо жизни, на котором следовало перечислить “имена Бога, имена ангелов и архангелов на древнееврейском в соответствии с сефирами, пронумеровать пути и описать их основные атрибуты. Кроме того, следует на собственное усмотрение интегрировать в эту схему символизм Ордена”⁴⁴⁵. Как мы видим, адепт

⁴⁴³Regardie, *The Golden Dawn*, 87.

⁴⁴⁴Пример ритуала Золотой Зари, адаптированного для одиночной работы: Ciceros', *Self-Initiation into the Golden Dawn*, 605-647. См. также: Greer, *Inside a Magical Lodge*, 1-130.

⁴⁴⁵Regardie, *The Golden Dawn*, 88.

должен построить собственное уникальное Древо жизни, основываясь на собственном опыте в Ордене.

В четвёртом требовании используется стандартный эзотерический термин “аура”. В этом контексте он означает ту часть тела, которую традиционная наука пока не может понять и измерить. Это не паранормальная энергия, а некая часть наших материальных тел. Разумеется, эта идея ни в коем случае не принадлежит единственно западной эзотерической традиции; самая очевидная параллель — восточное понятие “ци” (также встречаются варианты “ки” или “чи”), тонкой “энергии”, исходящей от физического тела. Чтобы выполнить четвёртое условие, адепт должен изучить основы анатомии. Затем ему предстоит научиться управлять аурой, но для этого он должен “сначала попытаться сознательно контролировать свои эмоциональные реакции. Вместо того, чтобы автоматически испытать расположение или неприязнь, нужно постараться понять механизм, стоящий за этими чувствами. Для этого рекомендуется изучение психологии”⁴⁴⁶.

Итак, для управления аурой адепт должен овладеть пониманием как физиологической, так и психологической структуры человека. Эти занятия направлены на то, чтобы привести человека к пониманию уникальной связи между телом, психе и духом.

Один из путей связывания сефирот с физическим телом человека — это Ритуал Срединного столпа (РСС)⁴⁴⁷. Малый Ритуал Пентаграммы помещает мага в центр его собственной Вселенной, сохраняя при этом связь с состоянием баланса и “целостности” Тиферет, которая, в свою очередь, связана с Кетер. Ритуал Срединного столпа активирует энергетические центры тела (напоминающие чакры восточных традиций, но не полностью идентичные им) с помощью “энергии”, исходящей из Кетер. РСС сфокусирован на взаимодействии человека с Древом жизни через сефиры Срединного столпа. Вибрируя различные божественные

⁴⁴⁶Regardie, *The Golden Dawn*, 88.

⁴⁴⁷Описание ритуала приведено в Приложении Б.

имена, адепт активирует соответствующие энергетические центры⁴⁴⁸.

Мы видим, что в этих ритуалах задействуется и тело, и разум, и связующий третий компонент — аура. Аура не является ни полностью физическим, ни психологическим явлением, однако частично присутствует на обоих этих уровнях. Ауру можно назвать функцией мира метафоры, особенно когда этот термин употребляется в качестве синонима “тонкого тела” или “астрального тела”.

Юнг несколько раз упоминает “тонкое тело” в своих работах. В его толковании оно выступает как частично духовное или ментальное, а частично физическое, являясь одновременно и тем, и другим, и одновременно не принадлежа ни одному из этих миров⁴⁴⁹. В “Символах трансформации”⁴⁵⁰ Юнг упоминает Гайавату, получившего “воздушное” или тонкое тело. В работе “О перерождении” он пишет о тонком теле в связи с христианской концепцией воскрешения⁴⁵¹, а в “Феноменологии духа в сказках” называет его примером физического аспекта духа⁴⁵². Ту же идею о полуматериальном тонком теле мы обнаруживаем и в “Психологии и религии”⁴⁵³. Также Юнг пишет о теле “Бардо”, “представляющем собой нечто вроде “тонкого тела”, образующего оболочку психического “я” после смерти”, в “Психологическом комментарии к Тибетской книге

⁴⁴⁸ *Кетер* — АНІН, *Даат/Бина*- YHVH ALHIM, *Тиферет* — YHVH ALOAH ve-DAATH, *Йесод* — SHADDAI AL CHAI, *Малкут* — ADNI HARTZ. Написание божественных имён взято из “Срединного Столпа” Регарди (Regardie’s *The Middle Pillar*, 72).

⁴⁴⁹ Душа также иногда называется тонким телом, и тогда оно считается нематериальным: Jung, “The Spirit Mercurius”, *CW 13*, par. 262.

⁴⁵⁰ Jung, *Symbols of Transformation*, *CW 5*, par. 513.

⁴⁵¹ Jung, “Concerning Rebirth”, *CW 9i*, par. 202.

⁴⁵² Jung, “The Phenomenology of the Spirit in Fairytales”, *CW 9i*, par. 392.

⁴⁵³ Jung, “Psychology of Religion”, *CW 11*, par. 160

мёртвых”⁴⁵⁴. В “Религиозных идеях в алхимии”⁴⁵⁵ поднимается вопрос, какому миру принадлежит алхимический процесс — физическому или духовному. Юнг утверждает, что “в те времена не было различения типа ‘или-или’, но существовала промежуточная область между разумом и материей, т.е. психическая область тонких тел, чьи свойства проявляли себя как в ментальной, так и в материальной форме”⁴⁵⁶.

Но вернёмся к понятию ауры в западной эзотерической традиции. Итак, аура соединяет разум и тело, но при этом существует самостоятельно и имеет собственную уникальную природу. Аурой можно управлять с помощью воли (волевого акта) и воображения. С точки зрения западной эзотерической традиции встреча Юнга с Филемоном может расцениваться как столкновение с астральной сущностью⁴⁵⁷. Такое столкновение не менее реально для переживающего его, чем любая встреча с существом из плоти и крови, но физический контакт в первом случае не будет столь ощутимым. Последний ритуал, который мы сейчас рассмотрим, — это ритуал операции Абрамелина, которому обычно обучали посвящённых, начиная со степени Младшего Адепта (5=6)⁴⁵⁸. Это первая степень второго ордена, соответствующая Тиферет, то есть, с точки зрения аналитической психологии, самости.

⁴⁵⁴ Jung, “Psychological Commentary on ‘The Tibetan Book of the Dead’”, *CW 11*, pag. 848.

⁴⁵⁵ Jung, “Religious Ideas in Alchemy”, *CW 12*, pag. 394. См. также pag. 417. Комментарий о связи между тонким телом в алхимии и в анализе см. здесь: Jung, “The Psychology of the Transference”, *CW 16*, pag. 486.

⁴⁵⁶ См. также Jung, “The Visions of Zosimos”, *CW 13*, pag. 137n.

⁴⁵⁷ Однако Юнг не согласился бы с такой интерпретацией, поскольку сам он рассматривал Филемона не как объективную сущность с иного плана бытия, а как автономную часть психе, *ведущую себя* так, как если бы она существовала объективно.

⁴⁵⁸ Этот ритуал использовался не только в Ордене Золотой Зари. Считается, что он появился в XV веке, а Орден лишь встроил его в свою систему.

Этот ритуал был заимствован Орденом Золотой Зари из “Книги священной магии мага Абрамелина”⁴⁵⁹. Всё действие продолжается шесть месяцев и начинается с подготовки комнаты или специально освящённого места, которое будет играть роль “часовни”. В этой часовне маг должен провести определённое время в торжественной молитве. Выбор молитвы оставляется на усмотрение посвящённого, но она должна “идти из глубины сердца”⁴⁶⁰. Постепенно время молитвы увеличивается с нескольких минут до нескольких часов. В течение этого периода маг обязан соблюдать пост различной степени строгости. Также в продолжение всех шести месяцев он должен по возможности избегать любого общения и чувственных удовольствий. Кульминация всего действия — призывание Святого Ангела-Хранителя. Согласно Книге Абрамелина, этот ангел “никогда не покинет тебя, он поведёт тебя по пути Господа, будет помогать тебе и даст согласие на операцию Священной магии, чтобы ты мог обратить проклятых духов к Господу, к славе Творца для блага твоего и твоего ближнего”⁴⁶¹.

“Священная магия” включает не только инвокацию Ангела-Хранителя, но и призывание архангелов, которым, в свою очередь, подчиняются четыре адских князя и их бесчисленная армия с многоступенчатой иерархической системой. Маг при помощи своего Ангеля-Хранителя должен воспользоваться сигилами (печатами), чтобы постепенно покорить эти демонические силы и поставить их себе на службу. Так описывается эта операция в книге Абрамелина, но в Золотой Заре детали ритуала и полученный в итоге опыт во многом зависели от исполнителя. В Ордене основ-

⁴⁵⁹ *The Book of the Sacred Magic of Abra-Melin the Mage* S.L. MacGregor Mathers, trans., (GB: Aquarian Press, 1976). По-видимому, Мазерс перевёл эту книгу с французского варианта, который, в свою очередь, был переведён с иврита. Хотя Мазерс печально известен качеством своих “переводов”, его перевод этой работы остаётся самым популярным и по сей день. В дальнейших ссылках мы будем для краткости называть её просто “*Abramelin*”.

⁴⁶⁰ *Abramelin*, 65.

⁴⁶¹ *Abramelin*, 84.

ной целью было не буквальное подчинение себе демонов, а установление связи с Ангелом-Хранителем или Высшим Гением, то есть с психопомпом, который в дальнейшем будет помогать адепту и служить источником вдохновения и мудрости.

Существует два интересных источника, описывающих операцию Абрамелина, ни один из которых напрямую не связан с инициатической системой Золотой Зари. Первый источник — это “Священный маг: церемониальный дневник”⁴⁶² Уильяма Блума, а второй — относительно недавняя статья Джейсона Августа Ньюкомба “Маг XXI века”⁴⁶³.

Работа Блума — это отчёт о его собственном опыте операции Абрамелина, которую он провёл в 1972 году. Первые два месяца молитвы были для него очень противоречивыми и сложными. Например, запись от 11 мая гласит:

Когда я читаю молитву, происходят вещи, о которых я не могу написать здесь. Я в растерянности: безумие ли это, насланное, чтобы ввести меня в заблуждение, или же это происходит на самом деле? В любом случае, оно разрывает меня на части, и я узрел феникса, возрождающегося из пепла⁴⁶⁴.

В следующие два месяца конфликт заметно нарастает. Однако стресс и внутренний разлад перемежается периодами облегчения:

27 июня

Тёмный период завершился — до времени — и снова настало время роста. Видение жизни в новом сознании. В часовне я ощущаю, что Единство восторжествует над раздвоенностью, и последняя уже не причиняет мне такой боли, поскольку я вижу свет в конце туннеля⁴⁶⁵.

⁴⁶²William Bloom, *The Sacred Magician: A Ceremonial Diary* (Glastonbury: Gothic Images Publications, 1992).

⁴⁶³Jason Augustus Newcomb, *21st Century Mage* (York Beach, ME: Weiser Books, 2002). Ньюкомб рассматривает этот ритуал с точки зрения общей эзотерики и Телемы.

⁴⁶⁴Bloom, *The Sacred Magician*, 71.

⁴⁶⁵Bloom, *The Sacred Magician*, 88.

16 июля

Я продвигаюсь дальше, но как же это мучительно; двойственность⁴⁶⁶ убивает меня; угроза всё серьезнее. Вот уже несколько дней я собираюсь записать здесь кое-что для того, в чьи руки попадёт этот дневник. Эта Операция — самый тяжкий и пугающий опыт, который только возможен; помимо храбрости, для него требуется высокое духовное развитие, чтобы предотвратить неизбежное саморазрушение. Тому, кто всё же соберётся произвести её, я настоятельно советую медитировать по крайней мере двенадцать месяцев, прежде чем дать клятву пройти этот путь до конца⁴⁶⁷.

Последние два месяца Блум страдал маниакальными перепадами настроения. Его ежедневная практика на тот момент включала девяносто минут молитвы, час медитации и пять часов “чтения священных текстов и тому подобных занятий”⁴⁶⁸. Подход Блума представлял собой смесь мистического христианства и теософии с небольшой долей общей оккультной теории. В продолжение этого периода Блум всё чаще использует по отношению к себе такие слова, как червь, позор, грех, слабость и прочие унижительные эпитеты. Его также заметно заинтересовало психологическое понятие разрушения личности, то есть эго-перспективы.

В последние два месяца записи Блума становятся более длинными и в некотором смысле более маниакальными. В конце операции практик должен призвать своего Ангела-Хранителя, а затем повелеть демонам и дьяволам принести клятву верности самому магу и его Ангелу. В эпилоге “Священного мага” Блум пишет:

“Ну вот... я завершил великую церемонию. Я добился Беседы. Я открыл своё мистическое осознание. Но я всё так же несу в себе целый комплекс личных качеств, которые нуждаются в трансформации, и всё это усугубляется из-

⁴⁶⁶ Здесь Блум говорит о стандартном мистическом дуализме “я” личности и “я” Души.

⁴⁶⁷ Bloom, *The Sacred Magician*, 96.

⁴⁶⁸ Bloom, *The Sacred Magician*, 114.

нурительной шестимесячной практикой и обретением этого нового осознания и энергий”⁴⁶⁹.

Мы видим, что Блум переключился с разрушения личности на трансформацию. К сожалению (хотя, вероятно, это было неизбежно), ему не удалось поразмыслить как следует об опыте прошедших шести месяцев. Он нёсся на волне молитв и медитаций, не говоря уже о психологическом стрессе, и не мог заставить себя остановиться. Сразу после завершения Операции его подруга на три недели уехала в Англию (до этого они жили вместе). В это время у Блума обнаружили гепатит В. Он оказался на несколько месяцев прикован к постели, вдобавок недостаток притока кислорода к мозгу сказался на его умственных способностях. В довершение ко всему Блум несколько раз испытал околосмертные переживания. Он вспоминает:

“Какая же это была чудесная и необычная болезнь! С какой заботой и вниманием, должно быть, её спланировала моя душа или мой Учитель”⁴⁷⁰. За прошедшие двадцать лет мне так и не удалось придумать более эффективного и экономичного способа интегрирования своих энергий. Как ещё смог бы я утихомирить свою психическую вспышку и преобразовать мой бушующий небесный паттерн?”⁴⁷¹.

Итак, Блум признаёт, что за двадцать лет, прошедших с окончания болезни, ему так и не удалось полностью интегрировать полученный опыт.

Первоначально Блум сообщил, что, учитывая, что Операция — это “экстремальная техника, принадлежащая культуре добровольного жертвования, смиренной преданности, которую я связываю с патриархальным укладом”, он не считает её подходящей для “нашей рождающейся антисексистской и холистической духовной культуры”⁴⁷². Однако он чувствовал, что эта практика может как минимум помочь

⁴⁶⁹Bloom, *The Sacred Magician*, 149.

⁴⁷⁰Речь идёт либо о “Духовном” учителе, либо о священном ангеле-хранителе.

⁴⁷¹Bloom, *The Sacred Magician*, 150.

⁴⁷²Bloom, *The Sacred Magician*, 152.

развитию самодисциплины, которую он считал необходимой для любого духовного пути, а в особенности для юной традиции нью-эйдж. Блум считал правильной точку зрения нью-эйдж о необходимости развития собственного, уникального духовного пути, но писал, что “нужно быть осторожным, чтобы, отойдя от классических духовных путей, не лишиться навыков, необходимых для следования любому пути”⁴⁷³.

Мы очень кратко рассмотрели один из опытов Операции Абрамелина. Если поместить эту практику в юнгианский контекст, мы увидим, что в течение шести месяцев происходит постепенное отдаление от социальных и, в алхимическом/психологическом смысле *unio mentalis*, телесных желаний, а затем последующее воссоединение с телом (*caelum*). Затем, встретившись лицом к лицу с “теневым материалом”, практик воплощает своё достижения, беседуя (пускай лишь в символическом смысле) с самостью (Святым Ангелом-Хранителем) и устанавливая символическую связь между самостью, эго и тенью. Блум в своей практике следовал более или менее традиционной интерпретации Книги Абрамелина, но это отнюдь не единственное её толкование. Хотя в оригинальном тексте мы не найдём вышеописанной юнгианской интерпретации, есть один источник, активно использующий юнгианскую теорию и модель психе. Ньюкомб начинает своё толкование Операции с другой позиции. Он пишет: “опыт контакта с вашим Ангелом-Хранителем — это брак вашей “человеческой сущности” с “божественным ‘я’” — вашего сознательного “я” с “я” бессознательным”⁴⁷⁴. С этой довольно близкой Юнгу точки отсчёта Ньюкомб начинает описывать своё понимание Операции.

Ньюкомб пропускает догму и переходит сразу к сути Операции. К примеру, он утверждает, что жизненно важно отдалиться от “повседневного мира”, чтобы должным образом сконцентрироваться на работе, но существуют очевидные границы длительности и степени этого отдаления.

⁴⁷³Bloom, *The Sacred Magician*, 152-153.

⁴⁷⁴Newcomb, *21st Century Mage*, viii.

Согласно Ньюкомбу, следует поддерживать постоянное осознание своих реакций на взаимодействие с другими людьми и оставаться сфокусированным на Ангеле-Хранителе. Он заявляет, что любая вещь или событие “может повредить вашему умению взаимодействовать с миром. . . . Вам нужно улучшать свои отношения с миром, а не разрушать их”⁴⁷⁵.

Один из важных моментов, на которые Ньюкомб обращает особое внимание — понимание того, что Ангел-Хранитель вступает в тесную связь с эго, состоящим из множества факторов и комплексов. Он выступает в роли стабилизатора эго и в то же время помогает сдерживать его нарциссический потенциал, принуждая эго признать, что нечто за его границами обладает высшим знанием:

“Чем дальше вы будете продвигаться в духовных практиках, тем больше ваше эго будет жаловаться, возражать, стараться вызвать у вас лень и вообще заставить вас свернуть с пути. Чтобы ввести вас в заблуждение, эго может даже притвориться вашим Ангелом-Хранителем...”⁴⁷⁶.

Ньюкомб полагает, что, раз решившись выполнить Операцию определённым образом, практик должен придерживаться выбранного пути. Вот несколько подходов, предлагаемых Ньюкомбом: йога (сюда входят такие практики, как пратьяхара, дхарана, пранаяма, асаны и мантры), церемониальная магия (включая ритуал МРП и развитие “астральных” ощущений), служение или посвящение себя Богу (как пример — практика бхакти-йоги)⁴⁷⁷, сексуальные тех-

⁴⁷⁵Newcomb, 21st Century Mage, 36.

⁴⁷⁶Newcomb, 21st Century Mage, 58-59.

⁴⁷⁷В качестве определения такого служения Ньюкомб цитирует *Liber Astarte* Кроули. В этой работе перечислены семь видов служения:

Во-первых, Мольба, как от раба — Господину.

Во-вторых, Клятва, как от вассала — Сеньору.

В-третьих, Поминование, как от ребенка — Родителю.

В-четвертых, Молитва, как от Жреца — Богу.

В-пятых, Беседа как между Братом и Братом.

В-шестых, Сговор, как между Другом и Другом.

В-седьмых, Мадригал, как от Влюбленного — Возлюбленной.

Newcomb, 21st Century Mage, 107.

ники и техники для развития осознанности, как в различных буддистских течениях. После того, как способ выбран (Ньюкомб советует сначала опробовать несколько различных техник), он применяется на практике к шестимесячной Операции.

В передаче Ньюкомба несколько изменилось определение четырёх князей ада. Четыре князя (которые соответствуют четырём элементам и, таким образом, символически действуют как на макрокосмическом, так и на микрокосмическом уровнях)⁴⁷⁸ не воспринимаются буквально как некие объективные создания, но, тем не менее, существуют:

“Я не утверждаю, что злых духов не существует или что они являются просто продуктами воображения. Безусловно, они существуют, но состоят из человеческих страхов, сомнений и заблуждений. Впрочем, с тем же успехом можно сказать, что человеческие страхи, сомнения и заблуждения состоят из демонов”⁴⁷⁹.

Как Филемон был одновременно частью Юнга и отдельной от него сущностью, так и Ангел-Хранитель и князя ада имеют подобную же двойную природу. Они “реальны” в том смысле, что можно ощутить их присутствие и взаимодействовать с ними как с до некоторой степени автономными существами. Однако же это взаимодействие тесно связано с жизнью практика и зависит от его восприятия:

“Какой бы способ борьбы с демонами страха вы ни выбрали: провести магический ритуал, заняться самоанализом или просто перестрелять их к чёртовой матери, — вы должны сразиться с ними в реальной жизни. Иначе через какое-то время вы снова попадёте к ним в рабство и снова потеряете из виду своего Ангела, утопая в трясине мирских страхов и страданий”⁴⁸⁰.

⁴⁷⁸В версии Ньюкомба воздух (интеллект) соответствует Люциферу, огонь (страсть) — Левиафану, вода (эмоции) — Сатане, а земля (тело) — Велиалу. Эти демоны символизируют “негативные”, сдерживающие или разрушительные аспекты соответствующих элементов в личности. Newcomb, *21st Century Mage*, 132–139.

⁴⁷⁹Newcomb, *21st Century Mage*, 133.

⁴⁸⁰Newcomb, *21st Century Mage*, 133.

Как более традиционный вариант Операции Блума, так и постмодернистская её переработка Ньюкомбом (к примеру, его подход “вера — это инструмент”) особенно выделяют необходимость фундаментальной трансформации психе для перехода на новый духовный уровень. Блум делает упор на довольно сомнительный подход “разрушения эго”, тогда как Ньюкомб использует более целостный подход, сосредотачиваясь на исследовании и релятивизации господства эго через его связь с самостью (Ангелом-Хранителем).

Согласно западной эзотерической традиции, Ангел-Хранитель связан с Тиферет, а Юнг ассоциирует эту сефиру с самостью⁴⁸¹. Очевидны параллели между самостью и Ангелом-Хранителем как представителями баланса, цельности и высшего разума. Если принять Ангела-Хранителя как ещё один синоним самости, мы увидим очевидную взаимосвязь между теориями Юнга и западной эзотерической традиции. Однако между ними существует и множество различий, которыми мы займёмся в следующей главе.

В этой же главе мы коснулись нескольких важных пунктов. Сначала мы подробно рассмотрели используемое в данной работе определение магии. В нём делается акцент на “научные” действия — наблюдение и запись субъективного и объективного опыта. Научный подход уравнивается компонентом “искусства”. Допустимы как традиционные формы искусства, так и практики ритуала и визуализации. Обе грани определения используются для изменения сознания в соответствии с волей. Для этого непростого предприятия потребуется усиление контроля над своими проекциями, понимание факторов, ограничивающих личность и желание раздвинуть эти границы. Мы добавили к “традиционному” определению магии понятие метафоры.

Во всех традициях, которые использовали Древо Жизни, оно выступало как символ единства и порядка. Это место, где весь хаос бытия упорядочен и может быть изведен в той мере, которая необходима для достижения

⁴⁸¹Jung, “Flying Saucers: A Modern Myth”, *CW 10*, par. 779.

высших уровней сознания. Метафора же выступает в роли психологического посредника между личностью и структурами коллективной психе. Маг стремится к взаимодействию с глубинными областями психе, открываясь метафорическому миру и общаясь с населяющими его созданиями.

Один из путей, ведущих в мир метафоры, — это практики западной эзотерической традиции, к примеру, Ордена Золотой Зари. Посвятительная система магического ордена обычно строится в соответствии с каббалистическим Древом жизни. По мере продвижения по инициатической лестнице адепт знакомится со всё более сложными символами и ритуалами, укрепляя свою связь с метафорическим/психологическим миром. Операция Абрамелина — это ритуал, в ходе которого посвящённый предпринимает попытку общения со своим Ангелом-Хранителем или, если использовать юнгианский термин, с самостью. К этому процессу можно подойти с самых разных сторон, в зависимости от мировоззрения и особенностей личности практика.

Проходя посвящения, адепт устанавливает тесную связь с образом Древа жизни. Древо постепенно обретает органическую и, как любой “живой” символ, независимую от личности реальность. Оно символизирует не только возвышенные (подчас до инфляции) духовные цели адепта; оно также может быть символом психе или души человека со всеми её многочисленными гранями. У этого психологического толкования Древа жизни в западной эзотерической традиции есть несколько важных следствий, которые мы сейчас рассмотрим подробнее.

Роберт Мур и архетип инициации

На протяжении этой главы мы довольно часто использовали термин “инициация”. В западной эзотерической традиции он обозначает духовное развитие. Перед тем, как перейти к следующей главе, на минуту отвлечёмся и посмотрим, как можно понимать инициацию с точки зрения аналитической психологии, на примере работы Роберта Мура.

Мур известен благодаря популярным книгам об архетипах мужской души, персонифицированных в образах Мага, Короля, Любовника и Воина⁴⁸². Исследования Мура в контексте данной диссертации для нас не слишком важны. Мура интересовал антропологический подход к таким вещам, как священное пространство и роль “старших” в структуре инициации и аналитической психологии.

В книге “Архетип инициации” (и в других своих работах) Роберт Мур подразделяет архетип инициации на три фазы сознания (вызов обыкновённому сознанию, преодоление обыкновённого сознания и восстановление обыкновённого сознания), которые затем рассматриваются с десяти точек зрения (жизненные события, Элиаде, Кэмпбелл, ван Геннеп, Тёрнер, Фрейд, современный оккультист, психотерапия, преклонение и общественная позиция)⁴⁸³. С помощью такого структуралистского подхода Мур пытается организовать несоизмеримые виды информации в связный формат, подходящий для сравнения — так же, как эзотерики использовали Древо жизни.

В качестве небольшого примера того, что пытался осуществить Мур, мы рассмотрим позиции “современного оккультиста” и “психотерапии” в отношении архетипа инициации.

Мур не уточняет своё понимание “современного оккультиста”, поэтому его анализ с этой точки зрения выгля-

⁴⁸²См. Robert Moore and Douglas Gillette. *The King Within: Accessing the King in the Male Psyche*, (New York: Avon Books, 1992), *The Warrior Within: Accessing the Knight in the Male Psyche*, (New York: Avon Books, 1993), *The Lover Within: Accessing the Lover in the Male Psyche*, (New York: Avon Books, 1993), *The Magician Within: Accessing the Shaman in the Male Psyche*, (New York: Avon Books, 1993), *King, Warrior, Magician, Lover: Rediscovering the Archetypes of Mature Masculinity*, (San Francisco: Harper, 1990). См. также: Robert Moore. *The Archetype of Initiation: Sacred Space, Ritual Process, and Personal Transformation*, Max J. Halvick, Jr. ed., (Philadelphia, PA: Xlibris Corporation, 2001) и *The Magician and the Analyst: The Archetype of the Magus in Occult Spirituality and Jungian Analysis*, (Philadelphia, PA: Xlibris Corporation, 2002).

⁴⁸³Moore, *The Archetype of Initiation*, 184-186.

Таблица 4: Архетип инициации

Источник: Моог, <i>The Archetype of Initiation</i> , 184–186.		
Фаза	Современный оккультист	Психотерапия
Первая (вызов обыкновенному сознанию)	Жажда, уныние	Осознание необходимости анализа (до терапевтической сессии)
Вторая (преодоление обыкновенного сознания)	Испытания (с опасностью псевдоинициации и хроническими лиминальными (пограничными, переходными) периодами)	Анализ как сосуд (терапевтическая сессия)
Третья (восстановление обыкновенного сознания)	Посвящение: адепт обрёл новые силы для творчества и служения	Адаптация после анализа (по завершении терапевтической сессии)

дит в лучшем случае слишком общим и неопределённым. Однако интересно его внимание к потенциально опасным практикам “современной оккультной” традиции.

Хроническая лиминальность и инфляция в западной эзотерической традиции

Понятие, определение и применение инициации в западной эзотерической традиции основывается на наилучшем возможном результате для практикующего. При прочих равных условиях достигший степени адепта (Младшего Адепта 5=6 и выше в Золотой Заре) должен был пережить определённые духовные и психологические эпизоды, приобрести и сохранить предписанный объём знаний и духовной мудрости и при этом не потерять связь с реальным миром.

Мур выделяет две наиболее очевидные психодуховные проблемы, грозящие встать на пути последователя западной эзотерической традиции: хроническая лиминальность и псевдоинициация, причём вторая проблема может повлечь за собой инфляцию. Из нашего рабочего определения магии ясно, что “изменение сознания” подразумевает переход

от “нормального сознания” (в терминологии Мура) к лиминальному состоянию. Затем должно последовать осознанное возвращение.

Толчком для перехода к лиминальному сознанию может стать ритуал, включающий в себя астральное (метафорическое) путешествие. Однако постоянное пребывание в астрале или наложение астрального мира на мир реальный может негативно повлиять на земную жизнь практика. Вряд ли Юнг смог бы достичь того, чего он в итоге достиг, если бы проводил всё больше времени с Филемоном или был бы унесён созданиями, посетившими его перед написанием “Семи наставлений мёртвым”⁴⁸⁴.

Короткий экскурс в лиминальную область метафоры может помочь расширить границы мировоззрения, лишив эго его ложного ощущения независимости и всевластия. Однако для человека, не прошедшего предварительной работы, такой как первичное столкновение с тенью, или же обладающего косным, чересчур материалистическим представлением о реальности такая атака лиминального состояния, в особенности вызванного констелляцией архетипа, может оказаться опасной. Аналитическая психология — это один из путей безопасного общения с миром метафоры и исследования личной и объективной психе. Если верить последователям западной эзотерической традиции, её ритуалы и практики также могут обеспечить адепту безопасную и благоприятную атмосферу.

Правильная подготовка — одна из проблем, более всего занимающих Мура. Он настаивает на необходимости “старших”, ритуальных наставников. Что интересно, себя он также считает подходящим для этой роли.

“Без ритуального наставника неизбежен соблазн инфляции эго. Это проблема любого, кто когда-либо вступал

⁴⁸⁴ Юнг вспоминает, что при активной работе с фантазиями нуждался в “точка опоры, которая находилась бы в ‘этом мире’, и такой опорой были моя семья и моя работа. Я как никогда нуждался в чем-то нормальном, самоочевидном, что составляло бы противоположность всему странному в моем внутреннем мире”. Jung, *MDR*, 184.

в контакт со Священным, то есть наша общая проблема. Фрейдисты используют термин “грандиозность” (всемогущество). Полное отсутствие инфляции говорит о том, что вы слишком далеко от солнца самости. Лично я больше волновался бы в том случае, если у вас начисто отсутствует инфляция. . . . Мне нравится смотреть на людей, которые чувствуют себя по-настоящему живыми и значимыми. Люди с пониженной самооценкой не могут установить достаточно тесную связь с божественными силами”⁴⁸⁵.

Мур полагает, что присутствие ритуального наставника необходимо для сохранения священного лиминального пространства и, как видно из приведённой цитаты, психологического прогресса практика. Этот подход подробно описан в антропологических работах и книгах самого Мура, но остаётся извечный и очевидный вопрос: кто же обучил самого первого наставника? В западной эзотерической традиции наличие наставника считается преимуществом, но не необходимостью. А в некоторых традициях, например, магии хаоса, оно и вовсе нежелательно.

Наставник (или “старший”) может своими советами направлять адепта, поскольку сам должен был уже пережить большую часть того, что только готовится испытать его ученик. Однако предположение, что опыт наставника жизненно необходим для духовного прогресса личности и идентичен опыту самого практика, выглядит сомнительным. С точки зрения юнгианской модели психе и процесса индивидуации достаточно единственного наставника — самости. Разумеется, здесь всё будет зависеть от того, насколько эффективно человек взаимодействует со своей самостью на сознательном уровне. Некоторым для этого может понадобиться помощь наставника и аналитика, но в конечном счёте пройти всевозможные психологические инициации может только сам человек, никто этого не сделает за него. Мы ещё вернёмся к этой проблеме в четвёртой главе, когда будем говорить об оси эго-самость. Даже если оставить в стороне вопрос

⁴⁸⁵ Moore, *Archetype of Initiation*, 80.

о необходимости ритуального наставника, замечание Мура о природе инфляции и её роли в процессе инициации остаётся для нас полезным и интересным.

Работы Алистера Кроули написаны языком, который легко (и не без оснований) можно оценить как речь человека в состоянии инфляции⁴⁸⁶. Однако чем ближе практик подходит к самости и чем свободнее говорит на её языке символов и метафор, тем больше эго-комплекс стремится, сознательно или бессознательно, подражать самости⁴⁸⁷. В процессе перехода эта инфляция может служить источником маны и либидо и, “в соответствии с волей”, использоваться практиком. Такой опыт может вызвать духовные и психологические инсайты и вдохновение. Однако здесь таится опасность, что растущая динамическая энергия самости захватит эго-комплекс, и эго вообразит себя самостью или богом⁴⁸⁸. По сути, цель эзотерика — возвыситься над человеческой природой⁴⁸⁹, и эта цель достигается при помощи духовной дисциплины, постоянного надзора за работой эго-комплекса. Цель, безусловно, благородная и масштабная, однако не следует забывать об уроке, данном Икару.

Эзотерики знакомы с проблемой эготизма, о чём говорят если не их действия, то, по крайней мере, письменные источники. Однако их точка зрения относительно “разру-

⁴⁸⁶Здесь Кроули не одинок. Немногим эзотерическим писателям удалось избежать возвышенного слога и пафосных заявлений. Мы выбрали Кроули, поскольку он является одной из самых заметных фигур традиции.

⁴⁸⁷Согласно Юнгу, “чем более многочисленным и значительным становится бессознательное содержание, ассимилируемое эго, тем теснее эго сближается с самостью, хотя этот процесс так никогда и не будет завершён. Это неизбежно приводит к инфляции эго...”. Jung, *CW 9ii*, pag. 44.

⁴⁸⁸Юнг в “Отношениях между эго и бессознательным” (*CW 7*, pag. 374–406) пишет о мана-личности, которую мы рассмотрим подробнее в следующей главе.

⁴⁸⁹Я хочу поблагодарить Джона Дорли за помещение этого понятия в юнгианскую концепцию. Вместо того, чтобы говорить, что эзотерик пытается стать “сверхчеловеком” или “богом”, можно сказать, что он пытается стать “полностью” человеком. Хотя второе утверждение ближе к психологии, они обозначают одну и ту же цель.

шения” и “превосходства” эго до конца не ясна⁴⁹⁰. Если мы на минуту предположим, встав на позицию некоторых эзотериков, что существует такая “вещь”, как “эго”, в противоположность набору или комплексу различных факторов, то получится, что упразднение эго поставит крест на любом чувственном восприятии мира. Хотя большая часть эзотериков, вероятно, понимают, что не “разрушают” эго, а всего лишь лишают его господства над сознанием, в литературе такая позиция отражена слабо.

В следующей главе мы начнём диалог между теориями аналитической психологии и западной эзотерической традиции.

⁴⁹⁰Примеры определения эго в западной эзотерической традиции: Regardie, *The Tree of Life and The Middle Pillar Ritual*, Crowley, *The Law is for All* (Tempe, AZ: New Falcon Publications, 1996), 93–95, *Magick/Liber Aba, The Book of Lies* 6th ed. (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1989) especially chapters 8, 16, 27, 30, and 32, Robert Anton Wilson, *Cosmic Trigger Volume 1*, (Tempe AZ: New Falcon Publications, 1997) and Carroll, *Liber Kaos*, 87–105.

Глава 4. От эго к Бездне: юнгианская модель психе и западное эзотерическое Древо жизни

В этой главе мы увидим, как различные эзотерические интерпретации сефирот связаны с некоторыми теориями аналитической психологии. Мы рассмотрим, к примеру, связь между эго и внешним миром, значение тени и Бездны, природу анимы и анимуса, роль самости и её связь с эзотерическим Ангелом-Хранителем. В конце четвёртой главы приводится краткий анализ Небесной бездны как границы между личным, двойственным трансперсональным опытом и недвойственными трансперсональными психологическими переживаниями.

Юнг потратил немало сил на исследование алхимии, спиритуализма и гностицизма, не говоря уже о более популярных духовных движениях и религиях — буддизме, индуизме, иудаизме и христианстве. Если бы он посвятил больше времени изучению западной эзотерической традиции, то, возможно, обнаружил бы ещё одно подтверждение своих теорий. Если бы эзотерики, в свою очередь, не поленились разобраться в сложностях юнгианского мышления, они смогли бы увидеть, что помещение инициатических процессов духовного созревания в область человеческой психе вместо вознесения их в “высшие” божественные эмпиреи несколько не уменьшает потенциальной ценности или нуминозности их традиции. Древо жизни традиционно помогало совмещать различные идеи и понятия новым, оригинальным образом, и нижеследующая интерпретация Древа с позиции аналитической психологии — это попытка начать диалог между двумя теориями психологического и духовного развития человека.

В предыдущих главах мы имели дело с довольно абстрактным и изменчивым понятием сефирот в иудейской, христианской, герметической и западной эзотерической традициях. Затем мы кратко рассмотрели, как использовал это понятие Юнг (в основном для подтверждения своих алхимических теорий), а также ознакомились со структурой и определением западной эзотерической традиции. Теперь изучим подробнее, как используются сефирот в западной эзотерической традиции и как мы, с свою очередь, можем интерпретировать их с помощью теорий аналитической психологии.

Западное эзотерическое Древо жизни и процесс индивидуации: соединение двух миров

Древо жизни — это прежде всего структура и символ, иллюстрирующий упорядоченность и взаимосвязь на первый взгляд несопоставимых объектов и свойств. Если понимать сефирот как метафору, то и Древо жизни можно рассматривать как последовательность архетипов. Древо представляет собой символическое проявление глубоко абстрактного понятия, благодаря ему человеческое сознание может получить хотя бы некоторое представление о сложности мира. Мы уже видели, что Древо подарило строго интеллектуальной и несколько закосневшей традиции иудаизма XII века средство для тесного и непосредственного единения с Богом. Древо стало объективным подтверждением христианской догмы и одновременно дало возможность для исследования материального и тонкого миров в эпоху Возрождения. Древо западной эзотерической традиции следует всеми вышперечисленными путями, предоставляя модель для прямой связи с божеством или высшей реальностью, обоснование собственного мировоззрения и метод исследования всевозможных уровней и моделей психологической, физической и духовной реальности.

Все вышперечисленные функции Древа можно обнаружить в указанных традициях, однако западная эзотерическая традиция, объединившая в себе различные духов-

ные источники, по большей части старается не замыкаться в пределах одного мировоззрения. Как мы видели, Древо можно использовать различными и порой конфликтующими между собой способами. Но как же тогда применить этот символ порядка и структуры к парадигме психе, предлагаемой аналитической психологией? И, пожалуй, ещё более важный вопрос: зачем нам вообще пытаться это сделать?

Ответ на последний вопрос очевиден для каждого, кто интересуется как религией, и в особенности всевозможными мистическими традициями, так и аналитической психологией. Символическая природа и непосредственность опыта различных мистических традиций воспитывает религиозную позицию и отражает процессы, идущие в бессознательном. Юнг наблюдал такие тенденции в алхимии, мистическом христианстве, гностицизме и каббале. Когда для описания процессов, протекающих в психе, этим традициям не хватало знаний или терминологии, они обращались за объяснениями к символам и терминам собственной картины мира.

В 1937 году Юнг выступил на лекциях Терри с докладом “Психология и религия”. Одной из целей доклада было формулирование определения религии. Юнг пишет, что религия “является особой установкой человеческого ума, которую мы можем определить в соответствии с изначальным использованием понятия ‘religio’, т.е. внимательное рассмотрение, наблюдение за некими динамическими факторами, рассматриваемыми как ‘силы’, духи, демоны, боги, законы, идеи, идеалы — и все прочие названия, данные человеком подобным факторам, обнаруженным им в своем мире в качестве могущественных, опасных; либо способных оказать такую помощь, что с ними нужно считаться; либо достаточно величественных, прекрасных, осмысленных, чтобы благоговейно любить их и преклоняться перед ними... Можно сказать, что ‘религия’ — это понятие, обозначающее особую установку сознания, измененного опытом нуминозного”⁴⁹¹.

⁴⁹¹Jung, “Psychology and Religion”, *CW 11*, par. 8.

Религия в интерпретации Юнга не сосредоточена единственно на догме и вероучении, то есть “кодифицированной и догматизированной форме изначального религиозного опыта”⁴⁹². Религия — это сокровенный опыт нуминозного, то есть таинственных сил бессознательного: “Необходимо всё время помнить, что Бог — это тайна, и всё, что мы говорим о нём, слишком человеческое. Мы придумываем образы и понятия, и когда я говорю о Боге, я всегда подразумеваю тот образ, который создал сам. Но никто не знает, каков Бог на самом деле, иначе познавший это сам стал бы Богом”⁴⁹³.

Юнг также определяет религию в докладе “Психология и религия” как “тщательное наблюдение за тем, что Рудольф Отто точно назвал ‘*puminosum*’, т. е. динамической силой или действием, не являющимся следствием произвольного волевого акта. Напротив, оно захватывает человека и ставит его под свой контроль; человек всегда скорее жертва, нежели творец нуминозного. Какой бы ни была его причина, нуминозное выступает как независимый от воли субъекта опыт. ... Нуминозное — это либо качество видимого объекта, либо невидимое присутствие, вызывающее особое изменение сознания”⁴⁹⁴.

Юнг считал, что именно религиозная позиция обладает потенциалом для соединения противоположностей. В книге “Эон” Юнг, обсуждая вклад Иоахима Флорского (1135–1202) в возвешение “новой эры духа”⁴⁹⁵, утвержда-

⁴⁹²Jung, “Psychology and Religion”, *CW11*, par.10. См.также Jung, “General Aspects of Psychoanalysis”, *CW 4*, par. 555 and “Psychology and Religion”, *CW 11*, par. 76

⁴⁹³Jung, *C.G Jung Letters*, v.2, 384. Подробнее о Юнге и нуминозном: Leon Schlamm, “The Holy: A Meeting-Point between Analytical Psychology and Religion” in *Jung and the Monotheisms*, Joel Ryce-Menuhin, ed. (New York: Routledge, 1994), 20–32.

⁴⁹⁴Jung, “Psychology and Religion”, *CW 11*, par. 6.

⁴⁹⁵Иоахим считал, что вся история делится на три периода, что соответствует Святой Троице. Первый период — период Отца, “*Ordo conjugatorum*”, в котором люди жили по Закону Божьему, соответствует Ветхому Завету. Второй период — “*Ordo clericorum*”, новозаветная эра Сына, когда человечество жило “под благодатью Божией”. И третий период — “*Ordo monachorum*”, грядущая эра Святого Духа, в которой настанет свобода “духовного разума”. Он принесёт с собой новые рели-

ет, что вместо того, чтобы приравнять Иоахима с его революционными инсайтами к “фанатичным сторонникам революционно-анархических беспорядков” движения Святого Духа, “скорее следует предположить, что Иоахим, сам не желая того, открыл двери новому ‘состоянию’, религиозной позиции, призванной перекрыть и скомпенсировать устрашающую пропасть, разверзшуюся в XI веке между Христом и Антихристом”⁴⁹⁶. Хотя нюансы христологии XI века выходят за рамки данной диссертации, из этой цитаты мы можем понять, что “религиозная позиция” стала мостом между двумя прежде диаметрально противоположными аспектами христианской доктрины.

В “Комментарии к ‘Тайне золотого цветка’” Юнг цитирует письмо своей бывшей пациентки. Она описывает новоприобретённое состояние ума или мировоззрение:

“Смирение, невытеснение, внимание и идущее с ними рука об руку восприятие действительности самой по себе, а не такой, какой я хотела бы её видеть, дали мне необычайные знания и силы, каких я раньше и представить себе не могла. Я всегда думала, что тот, кто принимает вещи, так или иначе им подчиняется; а теперь вижу, что это совсем не так, и только приняв их, можно занять по отношению к ним какую-то позицию. Теперь я собираюсь принять участие в игре жизни, воспринимая всё то, что она несет с собой: доброе и злое, свет и тень, которые постоянно меняются местами. Так я приму и мою собственную сущность, обе её стороны — позитивную и негативную — и всё вокруг меня оживёт. Какой же душой я была! Как старалась добиться, чтобы всё шло так, как, по моему мнению, оно должно было идти!”⁴⁹⁷

гиозные законы и обратит весь мир в лоно церкви “Ecclesia Spiritualis”. После смерти Иоахима его революционными теориями воспользовались некоторые францисканцы и фратичелли. E.A. Livingstone, *Oxford Concise Dictionary of the Christian Church* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 306.

⁴⁹⁶ Jung, *Aion*, CW 9ii, par. 141.

⁴⁹⁷ Jung, “Commentary on ‘The Secret of the Golden Flower’”, CW 13, par. 70.

В этом письме мы видим пример религиозной позиции, порождающей “высшую личность”. Юнг сравнивает эту личность с “алмазным телом”, “священным плодом” и т. п. С психологической точки зрения эти эпитеты обозначают мировоззрение, на которое уже не могут повлиять эмоциональные заблуждения и потрясения — сознание, отделившееся от мира. У меня есть основания полагать, что такое мировоззрение, приходящее после достижения среднего возраста — естественная подготовка к смерти⁴⁹⁸. Можно возразить, что такая трансформация не обязательно происходит в среднем возрасте. Однако главное, на что здесь указывает Юнг — такое мировоззрение целебно. Он пишет, что “все религии — средства от скорбей и душевных волнений. Развитие западного интеллекта и воли наградило нас почти дьявольским умением с видимым успехом подражать этой установке, невзирая на протесты бессознательного”⁴⁹⁹. Юнг предупреждает, что такое игнорирование бессознательного рано или поздно приведёт к компенсаторной реакции с его стороны. Этого можно избежать, лишь позволив проявиться подлинной религиозной позиции, которая поможет перекинуть мост между сознанием и бессознательным⁵⁰⁰.

Религиозная установка также занимала важное место в алхимической традиции. Юнг обнаружил подтверждение этого факта в работах Дорна. Он цитирует Дорна в *Mysterium Coniunctionis*: “Я считал, что нужно советовать ученикам обращаться за божественной помощью и [напоминать им] о необходимости самым тщательным образом подготовиться к принятию благодати”⁵⁰¹. Однако религиозная установка нужна не только эзотерикам. Как сказал бы Юнг, у каждого человека есть возможность обрести её.

⁴⁹⁸ Jung, “Commentary on ‘The Secret of the Golden Flower’”, *CW 13*, par. 68.

⁴⁹⁹ Jung, “Commentary on ‘The Secret of the Golden Flower’”, *CW 13*, par. 71.

⁵⁰⁰ Jung, “Commentary on ‘The Secret of the Golden Flower’”, *CW 13*, par. 71.

⁵⁰¹ Jung, *CW 14*, par. 677, n68

В “Основных проблемах психотерапии” Юнг описывает важность религиозной установки в структуре анализа. Он пишет, что цель его анализа — вызвать психическое состояние, “в котором пациент начинает экспериментировать с собственной природой — состояние текучести, изменчивости и развития, в котором не может быть ни одного безнадежно окаменевшего и неподвижного аспекта”⁵⁰². Хотя эта цитата предполагает довольно свободный подход к анализу, Юнг тут же замечает: “Я хотел лишь подчеркнуть, что не стоит считать этот процесс лишённым цели и границ”⁵⁰³. Юнг даёт пациенту свободу выражения в рамках теорий и моделей аналитической психологии; так и западная эзотерическая традиция выступает в качестве свободной структуры для метафорических исследований эзотериков. Однако, хотя эти внутренние “субъективные” попытки анализа и метафорических исследований могут быть весьма плодотворными, необходим баланс между личным опытом и исторической преемственностью.

Юнг подчёркивает необходимость существования как личного современного сознания, так и сверхличного сознания “с чувством исторической преемственности”⁵⁰⁴. Он пишет: “Как бы абстрактно это ни звучало, практика показывает, что множество неврозов вызваны в основном людской слепотой в отношении собственных религиозных побуждений, происходящей из детской тяги к рациональному просвещению. Современным психологам пора осознать, что мы имеем дело не с догмами и верованиями, но с религиозной установкой, значение которой как психической функции трудно переоценить”⁵⁰⁵.

По мнению Юнга, духовная традиция может включать в себя целебные трансформации. Он чувствовал, что “жизненная философия человека напрямую связана с благополучием его психе. Его ментальная установка, его взгляд на

⁵⁰² Jung, “General Problems of Psychotherapy”, *CW 16*, par. 99.

⁵⁰³ Jung, “General Problems of Psychotherapy”, *CW 16*, par. 99.

⁵⁰⁴ Jung, “General Problems of Psychotherapy”, *CW 16*, par. 99.

⁵⁰⁵ Jung, “General Problems of Psychotherapy”, *CW 16*, par. 99.

вещи так значимы для него и для его умственного здоровья, что практически можно сказать: важно не то, каковы вещи на самом деле, а то, какими они кажутся”⁵⁰⁶.

Если судить по этим цитатам, может показаться, что для поддержания психологического здоровья нужно всего лишь развить “религиозную установку”. В качестве опровержения приведём длинную, но важную цитату из “Развития личности”, в которой Юнг сообщает нечто вовсе противоположное:

“Я считаю слова “много званых, но мало избранных” здесь единственно подходящими, поскольку развитие личности от зародыша до полноценного сознания — одновременно божественный дар и проклятие, ведь первый его результат — сознательное и неизбежное отделение индивидуума от недифференцированной и бессознательной толпы. Это означает изоляцию, и нет другого, более мягкого наименования. Ни семья, ни положение в обществе не спасут от этой участи, как бы человек ни был хорошо адаптирован к своей среде обитания. Развитие личности — благо, за которое придётся дорого заплатить. Однако те, кто громче всего кричат о развитии своей личности, обращают меньше всего внимания на результаты, которые подчас таковы, что могут изрядно напугать слабых духом.

Однако развитие личности — это нечто большее, нежели страх перед собственными демонами или боязнь изоляции. Это также верность собственному закону.

В этом контексте в качестве синонима “верности” я хотел бы привести греческое слово из Нового Завета — “*πιστις*”, которое ошибочно переведено как “вера”. На самом деле оно обозначает “доверие”, “преданность”. Верность собственному закону означает доверие к нему, неизменную и постоянную надежду; короче говоря, чувство, которое религиозный человек должен испытывать по отношению к Богу”⁵⁰⁷.

⁵⁰⁶ Jung, “General Problems of Psychotherapy”, *CW 16*, par. 218.

⁵⁰⁷ Jung, “The Development of Personality”, *CW 17*, pars. 294–296.

Эта цитата перекликается с некоторыми взглядами западной эзотерической традиции. Например, подчёркивание “избранности”, следование своему закону или “Истинной Воле”, в терминологии Кроули, и отвержение социальных норм — довольно частые темы в литературе западной эзотерической традиции. Мы ещё рассмотрим подробнее эти и другие проблемы, когда будем заниматься понятием тени в западной эзотерической традиции. Пока же мы увидели, что религиозная установка, свободная от жёстких догм, но обладающая чувством исторической преемственности, является существенной частью психического и духовного развития. Это не только необходимая, но и естественная часть человеческого состояния, по крайней мере, по мнению Юнга⁵⁰⁸. Держа в голове эту новообретённую “религиозную установку”, мы начинаем наше путешествие по западному эзотерическому Древу Жизни, подобно белке, перепрыгивая с ветки на ветку⁵⁰⁹.

Первая часть этой главы — попытка начать диалог между юнгианским пониманием процесса психологического созревания (индивидуации) и общей структурой западного эзотерического Древа жизни. Вначале мы посмотрим, как эзотерики понимали природу той или иной сефиры. Затем сравним юнгианскую модель психе с эзотерической интерпретацией выбранной сефиры.

Это взаимное сравнение обещает нам интересные инсайты в трёх областях. Во-первых, оно раскроет некоторые возможные ловушки западной эзотерической традиции с точки зрения аналитической психологии: к примеру, очевидное отсутствие столкновения с тенью и риск идентификации эго с самостью, ведущей к инфляции. Во-вторых, если смотреть

⁵⁰⁸Больше о связи религии и психе по Юнгу см.здесь: Lionel Corbett, *The Religious Function of the Psyche*, 4th ed. (East Sussex: Brunner-Routledge, 2001).

⁵⁰⁹См. Crowley, *Konx Om Pax*, facsimile edition with introduction by Martin P. Starr, (Chicago: Teitan Press, 1990), vii. В одной из дневниковых записей Кроули вспоминает дискуссию о Каббале со своим коллегой-эзотериком Джорджем Сесилом Джонсом: “...и мы носились вверх-вниз по дереву, как чёртовы белки”.

с позиции западной эзотерической традиции, аналитическая психология, как разновидность глубинной психологии, обладает средствами, а то и принуждает смещать фокус индивидуации в сторону большего включения коллективного бессознательного: то есть эго-комплекс, существенный компонент сознания, может рискнуть погрузиться глубже в метафорическую бездну бессознательного, чем это обычно допускается при анализе. С точки зрения западной эзотерической традиции, этот риск необходим для самопознания. Западное эзотерическое Древо жизни не только символически отражает ось эго-самость, описанную Юнгом, но и указывает на более глубокий уровень опыта, который можно назвать осью эго-комплекс — коллективное бессознательное. Эта метафора подразумевает следующую фазу развития, а именно релятивизацию эго-комплекса в сознании. В-третьих, сравнение западного эзотерического Древа жизни с аналитической психологией показывает, что психе функционирует как политеистическим образом, как предполагал в своих ранних работах Хиллман, так и саморегулируемым (от слова самость) образом, то есть более монотеистически. Прежде чем продолжить, следует рассмотреть некоторые основные изменения и пробелы в нижеследующем анализе Древа жизни.

Настройка Древа: недостающие фрагменты, изменения и поправки

В первую очередь следует обратить внимание на то, что в стандартной модели Древа выделяют две границы, называемые Безднами. Обычно на западном эзотерическом Древе жизни изображают только одну Бездну — ту, что отделяет высшую триаду (Кетер-Хокма-Бина) от остальных сефир⁵¹⁰.

⁵¹⁰ Иногда выделяют даже три бездны. Первая — тридцать второй путь между Малкут и Йесод. Вторая — завеса Парохет или личная бездна — между Йесод и Тиферет. И третья — Великая Бездна — лежит между Тиферет и Кетер. falls between *Yesod* and *Tiferet*. The Third abyss or the "Great Abyss" falls between *Tiferet* and *Kether*. Alta LaDage, *Occult Psychology: A Comparison of Jungian Psychology and the Modern Qabalah*

Эту “Небесную бездну” можно понимать как границу между рациональным и сверхрациональным мышлением. Вторая бездна (между Йесод и Малкут) упоминается в литературе традиции гораздо реже; здесь мы будем рассматривать её как модифицированную версию Бездны из “Достижения посредством магии”⁵¹¹ Уильяма Грея. Далее мы ещё изучим подробнее обе Бездны.

В этой главе мы обойдём вниманием некоторые понятия, присущие Древу жизни западной эзотерической традиции, или же несколько изменим их. Большая часть пропусков — это элементы иудейской каббалы, сохранившиеся в западной эзотерической традиции и адаптированные к её космологии. Одна из областей, которую мы не будем рассматривать — это концепция трёх уровней человеческой души: нефеш (животные инстинкты), руах (в интерпретации эзотериков, “высшая астральная душа”) и нешама (высшая, духовная часть души). Обычно эти три уровня соотносятся с Малкут/Йесод, Хесед, Гебурой и нижележащими сефирами и высшей триадой соответственно. Основные инстинкты располагаются либо в Малкут (физический мир, включая неодушевлённые объекты), либо в Йесод (сексуальность, продолжение рода). Руах представляет всевозможные достижимые структуры сознания, а нешама — высшую духовную точку человеческой души⁵¹²

Второе понятие, которое мы пропустим — так называемые четыре мира. Древо жизни одновременно существует на четырёх уровнях. Это изображается либо в виде четырёх деревьев, расположенных одно над другим (отдельных или как-либо переплетённых), либо разнесением сефир одного Древа по четырём мирам. Четвёртый, наиболее “плотный”

(St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1978), 163. В западной эзотерической традиции рассматриваются все три бездны, однако в литературе речь в основном идёт о Великой Бездне.

⁵¹¹William Gray, *Attainment Through Magic* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications Inc., 1990), 88–96.

⁵¹²Больше о каббалистической концепции души см.здесь: Israel Regardie, *The Tree of Life 3rd ed.* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 2002), 93–114.

мир — Асия (Малкут). Третий мир — Йецира (Йесод) — соответствует астральному миру, месту обитания ангелов. Второй мир — Брия (Тиферет) — мир творения, область архангелов. И наконец, первый мир — Ацилут — мир чистых архетипов (Кетер)⁵¹³. Мы пропускаем эту часть, чтобы упростить задачу. Модель четырёх миров дополнительно усложняет Древо жизни; если принять её во внимание, нам придётся учитывать взаимопроникновение сефирот: например, как Тиферет Асии превращается в Малкут Йециры и т.д. Если бы темой этой диссертации было теологическое исследование каббалы, мы рассмотрели бы концепции уровней души и четырёх миров намного подробнее. Но поскольку здесь мы имеем дело лишь с наиболее элементарным приложением каббалистической философии, пока оставим эти области в стороне.

Одна из проблем в некоторых толкованиях Древа жизни — тенденция к использованию жёстких структур и определений при работе с соответствиями. Например, Галеви, не будучи ни эзотериком, ни классическим иудейским каббалистом, пытается разместить соответствия в чётко определённой структуре Древа жизни, построенной на основе “традиционной” иудейской каббалы. Затем соотношения перемещаются так, чтобы соответствовать этому формату. Такой подход добавляет глубины и детальности иудейскому Древу жизни, но при этом лишает этой глубины и детальности сами соответствия. Это заметно по тому, как Галеви использует психологию и юнгианские архетипы.

В книге “Психология и каббала” Галеви посвятил несколько глав Юнгу и его теориям⁵¹⁴. Он делает множество заявлений о связи между юнгианской мыслью и иудейским Древом жизни, однако ничем не подкрепляет их. Вот небольшой пример того, как Галеви понимает архетипы

⁵¹³ Это лишь один вариант соответствия четырёх миров сефирам Древа жизни. Подробнее см. Dion Fortune, *The Mystical Qabalah* (Boston, MA: Weiser Books, 2000), 23–26

⁵¹⁴ Z'ev ben Shimon Halevi, *Psychology & Kabbalah* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1992), 165–260.

(следует заметить, что он редко делает различие между архетипом и архетипическим образом) и использует их на Древе жизни:

“Основные юнгианские архетипы, будучи размещёнными на Древе, почти идеально совпадают с сефирами, хотя терминология может и отличаться. Например, Великий Король попадает в Хесед. Архетип Героя — разумеется, Гевура, Прекрасная Дева — без сомнения, Нецах, а Трикстер, само собой — Ход. Эти архетипы могут иметь разные обличья, но Король неизменно щедр и великодушен, а воин храбр и проникновен — а это качества Хесед и Гевуры; или же наоборот, если открывается тёмная сторона сефирот. То же самое верно и для всех прочих архетипов”⁵¹⁵.

Галеви пытается определить архетипы, в противоположность архетипическим образам, через сефирот, что существенно ограничивает динамический символический паттерн архетипа, втискивая его в рамки подходящей категории. Например, Герой не ограничивается только пределами Гевуры (мы приняли вариант написания Гебура). Описание воина как примера Героя очень слабо отражает всю сложность этого архетипа. Галеви нигде не упоминает о связи Героя с бессознательной самостью⁵¹⁶, сохранением напряжения между противоположностями⁵¹⁷ (Гебура располагается в Левом столпе в противоположность уравновешенному Среднему столпу), фигурой Христа⁵¹⁸ или эго-сознанием⁵¹⁹. Подход Галеви может быть полезен, если его использовать для исследования возможных пересечений между архетипическими образами и иудейской каббалой, но разваливается, если мы начинаем делать категорические заявления о при-

⁵¹⁵ Halevi, *Psychology & Kabbalah*, 189–190.

⁵¹⁶ Jung, *Symbols of Transformation*, CW 5, par. 516.

⁵¹⁷ Andrew Samuels et al., *A Critical Dictionary of Jungian Analysis* (London, UK: Routledge and Kegan Paul, 1986), 66.

⁵¹⁸ Jung, “Commentary on ‘The Secret of the Golden Flower’”, CW 13, par. 79.

⁵¹⁹ Edward Edinger, *Ego and Archetype* (New York: Penguin Books, 1986), 129.

роде архетипов как таковых. Эзотерики делают, по большей части, ту же ошибку, считая соответствия сефирот реально существующими.

Попытка сжать значения архетипов до границ иудаистского, эзотерического или любого другого мировоззрения не обязательно уменьшает их динамический потенциал. Однако Древо будет более гибким, если сефирот рассматривать как свободные метафорические очертания психических и символических тем.

Когда такие авторы, как Галеви или, к примеру, Найт, использовали юнгианскую модель психе, они пытались поместить Юнга в контекст иудейской или западной эзотерической традиции и понимания Древа жизни именно этой традицией. Концепция архетипов и чёткая структура психе вроде бы идеально ложится на модель Древа. Однако попытки толкования западного эзотерического Древа жизни с позиции аналитической психологии так и не было предпринято⁵²⁰. Совмещая юнгианскую модель психе с основными толкованиями сефирот в западной эзотерической традиции, мы получаем модель, упорядочивающую хаос бессознательного. Однако по самой своей природе эта модель подталкивает человеческое сознание к расширению восприятия и принятию этого хаоса.

На Древе жизни существуют два “направления”. Созидание или разделение на части идёт по Пути Молнии. Извилистый Путь Змеи или Путь Инициации ведёт назад, к изначальной цельности⁵²¹. Как пишет Дион Форчун, Путь Змеи “представляет рассвет объективного сознания и является символом инициации...”⁵²², однако она также отмечает, что то, чего раньше достигали лишь избранные, сегодня доступно “обычному человеку”⁵²³. Среди прочего, Форчун

⁵²⁰По крайней мере, насколько мне известно.

⁵²¹Как уже говорилось выше, существует также мистический Путь Стрелы. Однако мы не будем углубляться в анализ этого Пути, поскольку сефиры, его составляющие, входят также и в Путь Змеи.

⁵²²Fortune, *The Mystical Qabalah*, 254.

⁵²³Fortune, *The Mystical Qabalah*, 254.

подразумевает современное понимание природы психе и её глубокого участия в общем состоянии человека. Как и посвящённые прошлого и настоящего, она считает чрезмерным очевидный раскол между материей и разумом. Посредник между двумя этими мирами — психология:

“Эзотерик . . . указывает, что хотя материя и сознание — это две стороны одной медали, в исследовании однажды наступает такой этап, когда полезно сменить терминологию и говорить о силах и формах в терминах психологии, как если бы они были сознательными сущностями, наделенными свободной волей”⁵²⁴.

Последовав этому мудрому совету, обратимся к языку аналитической психологии как к средству понимания западного эзотерического Древа жизни и его инициаций в области метафоры и психе; области, где сефирот иллюстрируют процесс психологического созревания.

Древо жизни претерпело множество изменений с момента его первого использования в иудаизме. Каждое преобразование изменяло или уничтожало прежние конструкции, попутно порождая новые. Сейчас мы попытаемся создать новую интерпретацию западного эзотерического Древа жизни. Для этого в качестве основного каббалистического источника применим методологию и философию западной эзотерической традиции. Основным контекстом Древа, “окрашивающим” или “прорисовывающим” его в деталях, будет аналитическая психология. Хотя, к примеру, эзотерическое Древо многое заимствует из еврейской каббалы, это всё же отдельное, уникальное толкование концепции, довольно сильно отличающееся от оригинального иудейского Древа; то же самое можно сказать и о нижеследующем сравнении аналитической психологии и Древа жизни.

Наш подход к структуре психе и её связи с бессознательным в процессе этого сравнения можно назвать игровым⁵²⁵. Сефирот превращаются в цвета и оттенки огромной

⁵²⁴ Fortune, *The Mystical Qabalah*, 251–252.

⁵²⁵ В “Психологических типах” Юнг пишет: “Создание нового является делом не интеллекта, а влечения к игре, действующего по внутреннему

картины динамичных полей, соединяющихся друг с другом, проникающих друг в друга, образуя яркую метафору, которая представляет личный и трансперсональный уровни человеческого опыта. Главным образом мы будем фокусироваться на аналогиях и символических образах сефирот в западной эзотерической традиции, и на том, как можно рассмотреть эти образы, символы и паттерны с точки зрения аналитической психологии. В итоге традиционная природа и определения сефирот будут расширены и преобразованы (а местами и искажены). И одновременно модели и определения аналитической психологии также подвергнутся незначительным изменениям.

Субъективный взгляд и материальный мир: Малкут как эго-комплекс

Малкут — последняя, самая нижняя сефира на Древе жизни⁵²⁶. По версии эзотериков, магический образ Малкут — девушка с короной на голове, восседающая на троне. Вот некоторые другие имена Малкут, отражающие природу этой сефиры: Врата, Врата смерти, Врата тени смерти, Врата слёз, Врата справедливости, Врата молитвы, Врата дочери могущественных, Врата в Эдем, Низшая мать, Малка (Королева), Калла (Невеста) и Дева⁵²⁷. В микрокосме человеческого тела Малкут соответствует ступням ног или анусу⁵²⁸. Эзотерические символы Малкут — алтарь из двух кубов, равносторонний крест, магический круг и магический треугольник искусства. Магический опыт, соответствующий этой сефире — Видение Святого Ангела-Хранителя⁵²⁹. Каждый из перечисленных символов отражает определённый

понуждению. Творческий дух играет теми объектами, которые он любит”. *Psychological Types, CW 6*, pag. 197. Слово “игра” здесь используется именно в таком смысле.

⁵²⁶Последняя в порядке сотворения и нижняя — в процессе движения “вверх” по Древу.

⁵²⁷Fortune, *The Mystical Qabalah*, 247.

⁵²⁸Fortune, *The Mystical Qabalah*, 248.

⁵²⁹Fortune, *The Mystical Qabalah*, 247–248.

аспект Малкут. Образ молодой женщины в короне сопоставляется с образом Бины — зрелой женщиной, матерью⁵³⁰. Дочь, Малкут, удалённая от матери, выступает в качестве сосуда, хранилища божественной силы всех предшествующих сефир. Различные имена отражают связь Малкут с миром. Через Малкут выражаются и переживаются скорбь и смерть. Однако скорбь Малкут — земная, преходящая. Напротив, духовный опыт Бины, Небесной Матери — это Видение Скорби; судя по заглавной букве, эта Скорбь иная, нежели скорбь Малкут⁵³¹.

Символ Малкут в микрокосме — ступни ног, что символизирует понятие приземлённости, когда человек “крепко стоит на ногах”. Все пути начинаются отсюда. Второй традиционный символ, анус, отражает идею естественного процесса избавления тела, “Храма Господа” от отходов, токсинов.

Малкут представляет множественность материального мира. Её символизируют алтарь из двух кубов (связь микрокосма с макрокосмом), и равносторонний крест (равновесие четырёх элементов). Однако материальный мир включает в себя не только то, что можно увидеть или измерить. Каббалисты говорят также о “тонком мире”, придающем форму миру материальному. Эти два фактора вместе составляют тот мир, в котором мы существуем. Форчун называет этот тонкий мир “душа Земли — тонкий, психический аспект материи, скрытый ноумен физического плана, источник всех явлений”⁵³².

Магический круг и треугольник, использующиеся в ритуале эвокации, можно толковать как символы определения, ограничения. Рисуя круг, маг проводит границу между внешним земным миром и областью священного. Треугольник же заключает в своих границах вызванные эфирные

⁵³⁰Fortune, *The Mystical Qabalah*, 127.

⁵³¹По версии Хиллмана, заглавная буква означает, что речь идёт об архетипе. James Hillman, *Re-Visioning Psychology* (New York: Harper and Row, 1975), 8–13.

⁵³²Fortune, *The Mystical Qabalah*, 248.

сущности, то есть речь вновь идёт об ограничении, отделении⁵³³.

К Малкут относятся базовые эмоции, животные инстинкты, и вообще физическое тело с его основными потребностями⁵³⁴. Структура эго-комплекса относится к Йесод или каббалистическому миру, соответствующему Йесод⁵³⁵. Однако, хотя такая интерпретация вполне подходит для иудейской каббалы и её иерархической структуры души, она не принимает во внимание тесную и сложную связь эго-комплекса с вышеупомянутыми базовыми инстинктами и материальным миром.

Эго-комплекс, как и структура Малкут, состоит из различных факторов, условий и функций; поэтому он и называется комплексом⁵³⁶. Именно благодаря этому комплексу мы способны к сознательному и индивидуальному восприятию физического мира⁵³⁷. Без здорового эго-комплекса под угрозой оказывается возможность адекватно воспринимать мир и взаимодействовать с ним. Основные инстинкты, относящиеся к Малкут, невозможно, по крайней мере, при использовании юнгианской модели психе, безболезненно отделить от эго-комплекса, поскольку наше восприятие этих инстинктов опять же происходит посредством сознания. Эта многогранная система взаимосвязей намного запутаннее, чем кажется, несмотря на обманчивую простоту термина “эго”. Поэтому вместо отделения эго от многочисленных компонентов мы поместим в Малкут весь эго-комплекс, вместе с его взаимосвязью с материальным миром. Тогда объективный мир и то, как мы воспринимаем его и взаимодействуем с ним, окажутся в одной сефире и не будут разделены.

⁵³³ См. Aleister Crowley, *Magick/Liber Aba* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1997) особенно главы I–III.

⁵³⁴ См. Halevi, *Psychology & Kabbalah*, 170–175.

⁵³⁵ Halevi, *Psychology & Kabbalah*, 117–121.

⁵³⁶ Jung, *Psychological Types*, CW 6, par. 706 and n37.

⁵³⁷ Jung, “Spirit and Life”, CW 8, par. 611.

Понимание материального мира — одна из основных задач эзотерика, не менее важная, чем понимание структуры и динамики эго-комплекса. Физический мир — основа для любого дальнейшего развития и достижений. Ту же идею мы видим и в юнгианской трактовке алхимической традиции при обсуждении реинтеграции *unio mentalis* с физическим телом⁵³⁸. Дион Форчун кратко резюмирует эту проблему:

“Если мы попытаемся избежать изучения материального порядка до того, как овладеем уроками материи, мы не приблизимся к небу, но будем страдать от задержки нашего развития. Духовно ущербные люди сбиваются в стадо то в одной, то в другой из бесчисленных, опрометчиво возвышаемых организаций, приходящих к нам с Дальнего Востока и с Дальнего Запада. Они находят в дешевом идеализме убежище от суровых требований жизни. Но это путь не прогресса, а отступления. Рано или поздно они натолкнутся на стену и вынуждены будут преодолеть ее. Жизнь подводит их к ней снова и снова и вскоре начинает подгонять их хлыстом и шпорами психических болезней; те, кто не хочет смотреть жизни в лицо, переживают диссоциацию, а это первопричина большинства болезней духа”⁵³⁹.

В процессе анализа ни в коем случае не следует избегать реального мира. Его нужно понимать и с ним нужно взаимодействовать. Только “укоренившись” в реальности, можно начинать проникновение в глубокие слои бессознательного.

В астрологии приземлённой, плотной сефире Малкут соответствует Земля. Остальные символы, традиционно ассоциируемые с Малкут, отражают ту же тему прочности и “приземлённости” и одновременно демонстрируют разнообразие манифестаций Малкут, подобное разнообразию компонентов эго-комплекса. Но пока остаётся открытым вопрос: как эта “переделанная” версия Малкут соотносится с юнгианским пониманием эго-комплекса?

⁵³⁸См. главу 2.

⁵³⁹Fortune, *The Mystical Qabalah*, 252.

Эго в теории Юнга — центр сознания и личности. Одна из задач эго — сохранять личность, её когнитивные функции и действовать в качестве посредника между сознательной и бессознательной частями психе. Может показаться, что эго занимает независимую или, по меньшей мере, привилегированную позицию в юнгианской модели психе. Однако это не так. Эго-комплекс, по Юнгу, — это центр сознания, в то время, как самость — центр психе⁵⁴⁰. Может также показаться, что эго-комплекс существует исключительно в пределах сознания. Это предположение также ошибочно⁵⁴¹.

Малкут обладает уникальными свойствами, что видно по тем символам и опытам, которые ассоциируются с этой сефирой. Но в то же время остальные сефиры влияют на неё и частично её формируют, и она никак не может существовать в отрыве от них. Так и эго-комплекс, обладая собственной уникальной “личностью”, в то же время подвергается влиянию других комплексов личного бессознательного и архетипических энергий коллективного бессознательного. Согласно Юнгу, “эго, субъект сознания, формируется как комплекс, состоящий частично из наследственной предрасположенности (составляющие характера), частично из бессознательных впечатлений и сопутствующих им явлений”⁵⁴². Малкут и эго-комплекс располагаются в мире чувств и более глубоких областях психе.

Чтобы понять функцию одной сефиры, нужно для контраста посмотреть на другие. Однако для получения опыта остальных сефир или остальных частей психе нам нужно принять тот факт, что эго-комплекс — не единственная реальность и не единственное средство восприятия. На

⁵⁴⁰ Jung, *Psychological Types*, CW 6, par.706.

⁵⁴¹ Эго-комплекс формируется также из личных или биографических бессознательных факторов. См. Jung “Tavistock Lectures”, CW 18, pars. 1–415. Комплексы способны “овладевать” эго, выступая в качестве “теневого правительства”. Jung, “Medicine and Psychotherapy”, CW 16, par. 196.

⁵⁴² Jung, “Analytical Psychology and Education”, CW 17, par. 169.

самом деле психе имеет множество граней, и первый шаг к принятию этого понимания и работе с ним может быть очень труден, поскольку он подразумевает, что сознательные границы эго-комплекса не столь уж чётко определены. Итак, миновав Малкут, мы делаем первый шаг от строго определённого эго-сознания к тени и дальнейшему развитию психе — и сталкиваемся с первой Бездной.

Тень: личная Бездна⁵⁴³

Как уже было сказано, Бездна между Малкут и Йесод не является обычным элементом в западной эзотерической традиции; по крайней мере, она не часто упоминается в наиболее популярной литературе. Перед анализом того, как эта первая Бездна соотносится с юнгианской концепцией тени, на минуту отвлечёмся и поясним, что же есть Бездна. Не отходя от темы столкновения с тенью, мы также рассмотрим с позиции аналитической психологии, западная эзотерическая традиция использовала Древо жизни при этом столкновении. Существует также вторая, неявная тень, связанная с Древом и основанная на его культурных источниках и иерархической организации.

Перед тем, как разбирать, чем же является Бездна в западной эзотерической традиции, давайте поймём, чем она *не* является. Этот термин используется во множестве разнообразных контекстов во всевозможных религиях, духовных традициях и философиях. Для некоторых бездна напоминает дантовский ад или геенну иудейской космологии. Или же, напротив, её можно уподобить Ungrund, священной земле Якоба Бёме⁵⁴⁴, или же гегелевскому по-

⁵⁴³ Хотя сперва мы рассмотрели эго-комплекс, а потом перешли к тени, не следует заключать, что существует чёткая последовательность в индивидуации или строгий порядок процессов на западном эзотерическом Древе Жизни. Опыт любой сефиры или архетипа (и архетипического образа) может быть получен в любое время и разными способами. Мы будем следовать этому порядку лишь для упрощения нашего анализа.

⁵⁴⁴ См. John Joseph Stoult, *Jacob Boehme* (New York: Seabury Press, 1968).

нению Духа, или бездне бессознательного⁵⁴⁵. Однако ни адские муки, ни абстрактный источник мироздания не входят в наше понятие Бездны. Первый вариант можно сравнить скорее с каббалистическим понятием клипот, а второй — как Непроявленные Покровы или Эйн Соф — здесь мы не будем подробно рассматривать эти понятия⁵⁴⁶.

Западная эзотерическая традиция изображает Бездну между Небесной триадой и остальным Древом как символ важного, но потенциально разрушительного духовного, психологического и физического опыта. По мнению некоторых консервативных эзотериков, например, большинства членов Герметического Ордена Золотой Зари, лишь смерть позволит пересечь Бездну; по меньшей мере, она представляет высшую степень просветления, доступную лишь тем, кто достиг кто достиг верхних (астральных) уровней бытия⁵⁴⁷. Однако эзотерики вроде Алистера Кроули считали Бездну психологической и духовной целью, стремлению к которой следует посвятить всю свою жизнь⁵⁴⁸. В любом случае, Бездна представляет фундаментальный сдвиг восприятия и формирование прочной психологической позиции.

Другая сторона опыта Бездны — это ощущение неизменности, необратимости. Бездна означает точку, за которой нет возврата, и не следует относиться к ней чересчур беспечно. В нашем текущем толковании Бездна, представляющая процесс столкновения с тенью, означает, что человек вышел за границы эго-сознания и открыл для себя новую перспективу, включающую активное взаимодействие с миром метафор и архетипических образов. Это не озна-

⁵⁴⁵ Больше о вкладе Гегеля в психоаналитическое понимание бессознательного см. Jon Mill's *The Unconscious Abyss* (Albany: State University of New York Press, 2002) — работа поистине новаторская, хотя местами излишне многословная.

⁵⁴⁶ Больше о клипот и Непроявленных Покровах — в шестой главе.

⁵⁴⁷ См. Ellic Howe, *The Magicians of the Golden Dawn* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1984), 17, Gareth Knight, *A Practical Guide to Qabalistic Symbolism* (York Beach: ME: Samuel Weiser, Inc., 1993), v. I, 225.

⁵⁴⁸ См. Crowley, *Magick/Liber Aba*, 647–654.

чает, что осознание этой новой перспективы создаёт тень и архетипические образы; но отныне человек соглашается принять иную форму восприятия, открытую этим образом⁵⁴⁹. С этим новым восприятием связано осознание того, что опыты и факторы, составляющие личную и объективную психе, нельзя отменить — Пандора не может закрыть ящик. Понимание того, что мы обладаем тенью или что наши взаимоотношения с кем-либо включают в себя определённую долю проекции — тяжкое бремя, поскольку мы начинаем осознавать, что “реальный” мир содержит некую психическую составляющую, которую тяжело понимать и контролировать даже при оптимальных условиях.

Уильям Грей полагает, что вторая Бездна⁵⁵⁰ заставляет отбросить некий эквивалент духовных экскрементов. По мнению Грея, все “выдохшиеся и вредные мысли” и “бесполезные и изношенные чувства” действуют на нас как психический яд. Далее он пишет: “мы понимаем, что мысли и чувства, низведённые до подобного состояния, отравят наши умы и души, если не устранить их, как их физические подобия”⁵⁵¹.

Затем Грей приводит несколько простых примеров очищения от “негативных” мыслей и эмоций. Но вместо того, чтобы анализировать психологическую полезность его упражнений, нам следует отметить, что понятие Бездны связано с устранением, освобождением. Если посмотреть на юнгианскую модель психе, можно провести параллель между Бездной и тенью. Юнг пишет, что тень (как часть личного бессознательного) “содержит болезненные мысли и воспоминания, которые были вытеснены (то есть целе-

⁵⁴⁹Разумеется, тень существует и до того, как сознание узнаёт о ней, мы просто до какого-то момента не можем её опознать.

⁵⁵⁰Это первая по счёту Бездна, если подниматься “вверх” по Древу, но вторая, если считать, что Бездна, отделяющая Небесную триаду от остальных сефир — “первичная”, более характерная для западной эзотерической традиции.

⁵⁵¹Gray, *Attainment Through Magic*, 91.

направленно забыты) . . . подсознательные впечатления . . . всё то, что ещё не дозрело, чтобы стать осознанным”⁵⁵².

Как Грей подчёркивает эмоциональную природу Бездны, так и Юнг указывает на эмоциональную природу теневого содержания⁵⁵³. Опыт Бездны также кажется чем-то отдельным от личности; он воспринимается скорее как процесс, в котором человек принимает объективное участие, нежели как внутриспсихический опыт. Так и проекция и соответствующая эмоциональная природа тени переживаются не как деятельность самого человека, а как нечто происходящее с ним⁵⁵⁴. Если тень останется неосознанной, психологический яд будет продолжать накапливаться и в дальнейшем приведёт к психологическим трудностям.

Шаг из Малкут в “Теневую Бездну” (как метафору юнгианского понимания тени) — это первый шаг к расширению восприятия личного бессознательного и пониманию ценности коллективного бессознательного⁵⁵⁵. Хотя тень — самый простой архетипический образ в том смысле, что несложно получить её сознательный опыт⁵⁵⁶, последствия этого знакомства потенциально могут быть преобразующими, но лишь при условии упорной работы, преодоления конфликта

⁵⁵² Jung, “On the Psychology of the Unconscious”, *CW* 7, par. 103.

⁵⁵³ Jung, *Aion*, *CW* 9ii, par. 15.

⁵⁵⁴ Jung, *Aion*, *CW* 9ii, par. 15.

⁵⁵⁵ В работе “Сознательное, бессознательное и индивидуация” Юнг утверждает, что “тень совпадает с ‘личным’ бессознательным (которое соответствует понятию бессознательного у Фрейда). . . . Фигура Тени персонифицирует все, что субъект не признает и что ему все же постоянно — прямо или косвенно — навязывается”. Jung, “Conscious, Unconscious, and Individuation”, *CW* 9i, par. 513. Однако надо понимать, что “личное бессознательное” — это не только тень. Оно включает также “все, что я знаю, но о чем в данный момент не думаю; все, что я некогда осознавал, но затем забыл; все, что воспринималось моими органами чувств, но не замечалось сознанием. . . .”. Jung, “On the Nature of the Psyche”, *CW* 8, par. 382. Хотя термин “личное бессознательное” применяется в отношении тени, это не означает, что тень = личное бессознательное. Сложно дать точное определение понятия “личное бессознательное” в том смысле, в котором его понимал Юнг.

⁵⁵⁶ Jung, *Aion*, *CW* 9ii, par. 13.

и боли: “”Человек без тени” — это, статистически, самый обычный человеческий тип: тот, кто воображает, что он в действительности является только тем, что он побеспокоился о себе узнать. К сожалению, ни так называемый религиозный деятель, ни человек науки не претендуют на какое-либо исключение из этого правила”⁵⁵⁷. К сожалению, большая часть литературы западной эзотерической традиции демонстрирует недостаток понимания этого важного факта.

Тем не менее, некоторые авторы, к примеру, Чарльз и Сандра Цицero, упоминают о тени и важности её интеграции. Однако чаще всего информация оказывается поверхностной, и её практическое применение сильно ограничено. В примечании к работе Израэля Регарди “Срединный столп” супруги Цицero приводят краткий обзор моделей психе по Юнгу и по Ассаджиоли⁵⁵⁸. Они пишут:

“Каждый из нас должен встретиться лицом к лицу со своей тенью. Особенно это необходимо магам, желающим пробиться в глубины человеческой души — к разуму микрокосма. Мы должны определить отличительные свойства нашей тени (противопоставленной другим частям психе — например, эго) и принять её такой, какая она есть — то есть как естественную часть нашей личности, которой нечего стыдиться”⁵⁵⁹.

Вслед за этим, довольно сжатым, определением Цицero приводят две медитации или упражнения⁵⁶⁰. Первое, “Регрессия”, включает постепенную мысленную визуализацию своего прошлого. Предположительно, цель этого упражнения — осознать психологические воздействия, имевшие место в прошлом, которые могут влиять на текущую психологическую позицию. Второе упражнение — “Освобождение от травмы”. Оно выполняется либо в одиночку, либо в па-

⁵⁵⁷ Jung, “On the Nature of the Psyche”, *CW* 8, par. 409.

⁵⁵⁸ Israel Regardie, *The Middle Pillar* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1998), 103–138.

⁵⁵⁹ Regardie, *The Middle Pillar*, 114.

⁵⁶⁰ Regardie, *The Middle Pillar*, 115–116.

ре, в последнем случае другой человек действует в качестве посредника. Задача — визуализировать травмирующее событие в обратном порядке, как бы проматывая назад видеокассету. Затем следует просмотреть эту “мысленную видеокассету” уже в нормальном порядке, так, как события происходили в реальной жизни, вернувшись к исходной точке. Упражнение повторяется, пока эмоциональная связь с происшествием не будет окончательно утрачена. По версии Цицero, период повторения может быть длиной до нескольких недель.

Поскольку эти упражнения приводятся под заголовком “Столкновение с тенью”, мы заключаем, что, по мнению Цицero, их достаточно для начала погружения в личное бессознательное. Однако даже если их достаточно, чтобы начать осознание тени, как можно быть уверенным, что “травма” попала в сознание именно так, как нужно? Столкновение с тенью может и должно происходить вне терапевтического кабинета (как и внутри него), но что, если опыт тени имеет более глубокую и сложную природу? Цицero нигде не удосужились упомянуть, что человек может быть просто не готов к такой “регрессии”⁵⁶¹. Учитывая наполненную символами природу западной эзотерической традиции, такой пассивный подход к теневому содержанию выглядит тревожным знаком. Однако, по крайней мере, мы видим хоть какое-то упоминание о важности интеграции тени.

Как уже говорилось выше, Израэль Регарди подчёркивает, что человеку, желающему стать частью западной эзотерической традиции, следует в той или иной форме заняться психоанализом. Однако, если это почему-либо невозможно, есть возможность работы с Орденом или группой людей. В рамках связи наставник — адепт перенос и проекции, скорее всего, пройдут в более плодотворной и безопасной обстановке. Разумеется, иницирующий должен обладать достаточным знанием о собственных комплексах и терпением, чтобы послужить посредником для переноса иницируемо-

⁵⁶¹См. *Aion*, *CW 9ii*, pag. 15, к вопросу об автономии тени.

го. Также не следует забывать о возможности контрпереноса со стороны наставника⁵⁶². При таком количестве неизвестных в этом сценарии неудивительно, что Регарди считал общение с профессиональным терапевтом или аналитиком необходимым для любого адепта⁵⁶³.

Юнгианский аналитик Роберт Мур заявляет, что лиминального (переходного) состояния, необходимого для успешной психологической трансформации, можно достичь *только* при работе с ритуальным лидером или наставником⁵⁶⁴. Но хотя присутствие наставника действительно может быть полезным при переходе в новое психологическое состояние, утверждение, что оно совершенно необходимо для создания и сохранения священного пространства, кажется нам излишне радикальным.

В западной эзотерической традиции адепт довольно рано изучает и затем регулярно выполняет определённые ритуалы, например, Малый ритуал пентаграммы; так практик постепенно упрочивает ощущение безопасности и священности созданного им нейтрального и лиминального пространства. В этом случае ритуальный наставник будет полезнее всего не в качестве создателя и хранителя этого пространства, как считает Мур, а в качестве наблюдателя за психологическим состоянием адепта во время ритуальной практики. Однако даже эта роль имеет ограничения, поскольку на любой инсайт со стороны ритуального наставника будет неизбежно накладываться отпечаток его собственного мировоззрения, и не всякий наставник окажется достаточно гибким, чтобы полностью оценить субъективный

⁵⁶²Больше о контрпереносе можно прочитать здесь: David Sedgwick, *The Wounded Healer: Countertransference from a Jungian Perspective* (New York: Routledge, 1995).

⁵⁶³Больше о Регарди и психотерапии: Cris Monnastre and David Griffin's "Israel Regardie, The Golden Dawn, and Psychotherapy", *Gnosis Magazine*, (Fall 1995), 36–42.

⁵⁶⁴См. Robert Moore, *The Magician and the Analyst* (Philadelphia, PA: Xlibris Corporation, 2001), 53–54 и *The Archetype of Initiation* (Philadelphia, PA: Xlibris Corporation, 2001), 49, 81.

опыт практика⁵⁶⁵. Однако оставим споры о Теневой Бездне и ритуальных наставниках — у Древа жизни есть своя тень, а точнее, даже несколько теней, которые нам также стоит рассмотреть поближе.

Действующая и скрытая тени Древа жизни

Тени западного эзотерического Древа жизни можно разделить на два типа. Одна из теней широко известна, поощряется (по крайней мере, в некоторых кругах) и используется, другая же скрыта. Используя масонскую терминологию и мифологию, мы будем называть первую тень, ту, которая известна в традиции и активно ей применяется, “действующей”, а вторую, менее известную среди практиков и за счёт этого потенциально более опасную, “скрытой”. В первую очередь рассмотрим действующую тень Древа жизни.

Действующую тень для наших целей можно рассматривать как результат попытки, сознательно или бессознательно предпринятой западной эзотерической традицией, признать теневую часть Вселенной и место индивидуальной психе в этой Вселенной. В западной эзотерической традиции есть три очевидные области, которые (в какой-то степени) имеют дело с тенью в юнгианском её понимании. Первая область — гоэтические практики, вторая — Операция Абрамелина, и третья — концепция Туннелей Сета и Древа смерти, описанная Кеннетом Грантом⁵⁶⁶.

Гоэтические демоны в понимании Кроули и некоторых других оккультистов представляют собой воплощённые ча-

⁵⁶⁵См. ещё одну интерпретацию роли ритуального наставника: “The Cycle of Meaning” in Charles Laughlin, et al., *Brain, Symbol and Experience* (New York: Columbia University Press, 1992).

⁵⁶⁶Можно также причислить сюда всевозможные виды магии Хаоса, поскольку многие техники и понятия этой “традиции” можно рассматривать как противостоящие различным теням: гендерным конструкциям, личностным конструкциям . . . вообще любым конструкциям. Девиз магии Хаоса — “Ничто не истинно. Всё дозволено” — отражает возможность столкновения с тенью и её интеграции.

сти личного бессознательного⁵⁶⁷. Этим демонов традиционно призывали для какого-либо активного действия. Маг, действуя через демона(-ов), мог собирать армии, находить сокровища, завоёвывать замки. Или же от вызванного демона требовалось научить мага другим языкам, просветить его в той или иной научной области или открыть ему тайны мироздания. Возможно, один из способов использовать эту практику для понимания тени — найти ответ на вопрос, *зачем* человеку понадобилось вызывать демонов. Что он не в состоянии сделать без помощи сверхъестественных сил и каковы психологические корни этой неспособности? Если этих демонов вызвать способом наподобие активного воображения и позволить им проявиться в ритуализированной фантазии, с психологической точки зрения толку будет намного больше. Не ограниченные рамками объективного и буквального существования, демоны превратятся в метафоры психологических процессов и условий. Вместо того, чтобы замыкаться в устаревшей космологической парадигме, их изначально упорядоченное иерархическое существование станет частью гибкой и текучей метафоры.

Интересным в отношении магических возможностей гоэтических демонов является тот факт, что такие абстрактные интеллектуальные функции, как знание — например, знание секретов мироздания ставятся на одну доску с такими вроде бы приземлёнными, “мирскими” задачами, как победа в войне, обретение богатств (в том числе несметного количества женщин — демоны или сами маги определённо были гендерно предвзяты) и управление погодой. Демоны, по всей видимости, соединяют интеллектуальные (разум) и земные (тело) занятия. Это соприкосновение очевидно и из того, как обычно изображают демонов. Из письменных описаний или изображений (например, в версии “Гоэтии” Кроули и Мазерса) мы можем видеть, что большинство демонов имеют как человеческие, так и животные черты,

⁵⁶⁷См. Mathers (trans.), Crowley (ed.), *The Goetia* (ME: Samuel Weiser, 1995), 17-19 и Crowley, *The Magical Record of the Beast 666* (London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1993), 104.

либо являются в обличье человека в сопровождении животного. Это сочетание выглядит как попытка совместить человеческую и животную природу. Демоны отражают ту же логику “ни/ни”, что и метафора. Однако западная эзотерическая традиция сталкивается с демоническими сущностями не только в “Гоэтии”. Мы уже рассматривали ритуальную практику, в которой присутствует обращение к демонической иерархии.

Операция Абрамелина — вторая очевидная область столкновения с тенью в западной эзотерической традиции. Как пишет Джейсон Ньюкомб, необходимо подчинить себе “четырёх князей Зла” (Люцифер, Левиафан, Велиал и Сатана), иначе существует риск, что впоследствии они наберутся сил и обретут независимое психологическое существование. Однако это столкновение может произойти лишь после достижения “Знания и Собеседования со Святым Ангелом-Хранителем”. Если изъясняться в юнгианских терминах, это означает, что на столкновение с тенью следует идти лишь после обретения сознательной связи с самостью или осью эго-самость. Вероятность осмысленного процесса индивидуации без предварительной работы с тенью весьма низка. Однако если эта подготовительная работа уже ведётся, а особенно если, по совету Регарди, мы участвуем в каком-либо виде психоанализа, нам открывается другая возможность.

Вместо того, чтобы воспринимать “четырёх князей Зла” как часть личной тени, то есть вытесненные желания, опыты или комплексы, мы можем рассматривать их как метафору коллективной тени человечества. По Юнгу, процесс работы с тенью, так же, как и процесс индивидуации в целом, не завершается никогда, и мы имеем дело не только с нашей личной тенью, но и с её коллективным источником. Цитируя Юнга:

“Никому из нас не дано вырваться из черной коллективной тени. Когда бы ни произошло преступление — много веков тому назад или в наши дни — оно является симптомом повсеместного положения дел, а потому человеку действи-

тельно следует обладать 'представлением о зле', поскольку только дурак может не обращать никакого внимания на свойства своей природы. Более того, его невежество -самое верное средство для превращения его в орудие зла"⁵⁶⁸.

В работе "О психологии образа трикстера" Юнг снова упоминает о коллективной природе тени. Рассматривая народные традиции и карнавалы, он пишет:

"Сегодня мы не осознаём, что в карнавальных и им подобных обычаях таятся пережитки коллективного образа Тени, которые доказывают, что личная тень частично происходит из нуминозной коллективной фигуры. Эта коллективная фигура постепенно разрушается под воздействием цивилизации, оставляя в фольклоре следы, которые трудно распознать. Но основная ее часть воплощается и становится объектом личной ответственности"⁵⁶⁹.

Коллективная тень — источник нашей "цивилизованной" личной тени. Вероятно, узнав получше первую, мы поймём природу второй. Четыре князя, ритуально и метафорически воплотившись, могут стать средством для личного контакта с коллективной тенью общечеловеческого психического наследия.

Это наследие вызывает вопросы наподобие "Откуда взялась способность людей уничтожать целые народы?", или "Почему нации то и дело вступают в конфликты?". Ответы на эти вопросы с личной, психологической точки зрения могут включать в себя объяснения личной диссоциации или психологического развития, эдипова комплекса, сексуального насилия или любого другого аспекта психе, слишком болезненного для сознательного восприятия, и потому подавленного либо проецируемого на других людей. Однако, пока мы не встретимся с коллективной тенью лицом к лицу и не примем её хотя бы в какой-то мере, мы не сможем понять, как психе способна продумывать и осуществлять все эти разрушительные действия. Как можно стремиться

⁵⁶⁸ Jung, "The Undiscovered Self", *CW 10*, par. 572.

⁵⁶⁹ Jung, "On the Psychology of the Trickster-Figure", *CW 9i*, par. 469.

“узнать себя”, не имея хотя бы малейшего “представления о зле”⁵⁷⁰ Поставив этот риторический вопрос, перейдём к анализу третьей действующей тени Древа жизни.

Кеннет Грант (1924–2011) наиболее известен своей концепцией “туннелей Сета”. Алистер Кроули в “Liber CCXXXI”⁵⁷¹ приводит список демонических существ, противопоставленных ангелам сефирот⁵⁷². Кеннет Грант продолжил разработку этой концепции в книге “Ночная сторона Эдема”⁵⁷³. Он соотнёс двадцать два пути Древа жизни с двадцатью двумя “туннелями Сета” на Древе смерти. Туннели Сета представляют альтернативную реальность небытия, в которую можно попасть через скрытую сефиру Даат. Следуя собственной идиосинкразической интерпретации тантры, Грант также соотносит туннели Сета с двадцатью двумя эфирными влагалищными секретами (kalas), выделяющимися во время четырёх обрядов “тантрического” соития⁵⁷⁴.

⁵⁷⁰Больше о политике как о форме коллективной тени см. Andrew Samuels, *The Political Psyche* (London, UK: Routledge & Kegan Paul, 1993), 15–18.

⁵⁷¹Aleister Crowley, *The Equinox, vol. I, no. vii* (Deluxe facsimile ed. York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1993), 69–74.

⁵⁷²Разумеется, Кроули не был автором концепции “обратной” стороны сефирот. В некоторых работах Исаака Лурии упоминаются “осколки” сефирот, которые нужно “склеить”. Кроули лишь участвовал в создании жизнеспособной практики обратной стороны сефирот в западной эзотерической традиции.

⁵⁷³Kenneth Grant, *Nightside of Eden, 2nd ed.* (London: Frederick Muller Ltd., 1977).

⁵⁷⁴David Godwin, *Godwin's Cabalistic Encyclopedia* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1997), 312-313. Обзор тантры и эзотерической традиции: Hugh Urban, *Tantra: Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion* (Berkley, CA: University of California Press, 2003), 203-263 и *Magia Sexualis: Sex Magic, and Liberation in Modern Western Esotericism* (Berkley: University of California Press, 2006). Интересная статья о сексуальных свободах в эзотерических традициях викторианского периода: Hugh B. Urban, “*Magia Sexualis: Sex, Secrecy, and Liberation in Modern Western Esotericism*” in *AAR: The Journal of the American Academy of Religion*, vol.72, no.3, (Atlanta GA: Oxford University Press, September 2004), 695–731.

Хотя теории Гранта не получили широкого признания в западной эзотерической традиции, мы опять же видим в них идею о необходимости выдвижения на первый план тех аспектов психической жизни, которые обычно остаются где-то в глубине⁵⁷⁵. Грант подчёркивает на первый взгляд духовно противоположные понятия — важность смерти, распада и сексуальности в западной эзотерической традиции. Практики магических орденов, например, Золотой зари, включают инициатические ритуалы, подразумевающие символическую смерть. Наиболее яркий пример — ритуал посвящения в степень Младшего Адепта (5=6): посвящаемого привязывают к “кресту страдания”, а затем освобождают, что символизирует духовное возрождение⁵⁷⁶. Хотя этот ритуал и указывает на страдания и смерть, в нём заметная явная склонность к преувеличению роли нового рождения и уменьшению или полному исключению роли смерти — впрочем, как и во всей западной эзотерической традиции.

Однако в целях сохранения баланса нужно отметить, что взгляд Гранта на западную эзотерическую традицию также довольно узок и своеобразен: Грант пишет о важности установления контакта с потоками или сущностями с Сириуса, звезды Сета — эта теория преобладает в его рабо-

⁵⁷⁵В статье “Кеннет Грант и возрождение магии” Дэйв Эванс отмечает крайне бурную реакцию после публикации о “туннелях Сета”. Эванс приводит два ёмких отзыва о Гранте и концепции “туннелей”. Джеральд Састер (наиболее известный как автор биографий Алистера Кроули и Израэля Регарди) заявил, что Грант “невежественный . . . извращенец . . . туннели Сета? Скорее сточные трубы, полные дерьма . . . те, кто принимают его слова на веру . . . поедают его использованную туалетную бумагу”. С другой стороны, Гранта можно считать пионером, особенно для 70-х, когда он “был практически единственным, кто внёс что-то новое в литературу о магии”. См: Dave Evans, “Trafficking with an ‘onslaught of compulsive weirdness: Kenneth Grant and the Magickal Revival” in Dave Evans ed., *The Journal for the Academic Study of Magic*, 2, (Oxford: Mandrake, 2004), 239.

⁵⁷⁶Israel Regardie, *The Golden Dawn* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1988), 221–247.

тах⁵⁷⁷. Хотя Грант может выглядеть “так же обворожительно и интригующе, как гигантский кальмар в коктейльном платье”⁵⁷⁸, тем не менее, он остаётся одним из немногих эзотериков, которые, работая с действующей тенью Древа жизни, обращаются (возможно, бессознательно) к проблемам его “скрытой” тени.

Древо жизни — это символ духовного прогресса, интеграции и психической силы. Однако Древо не может существовать без собственной, присущей ему тени, и признав этот факт, мы сможем проникнуть глубже к вытесненным, захороненным слоям и поднять их к свету сознания. Хотя мы сосредоточимся лишь на нескольких проблемах скрытой тени, что может показаться несколько надуманным, этого должно хватить для понимания двух ключевых компонентов этой тени: гендерному неравенству и иерархической структуры, ведущей к возможной (и даже вероятной?) инфляции.

Язык западного эзотерического Древа жизни изначально гендерно ориентирован⁵⁷⁹. Мы видим противопоставление “женского столпа” “мужскому столпу” и выделение мужских и женских стереотипных образов. Например, ограниченные женские символы — Малкут, Нецах и Бина. Малкут — девственница, Нецах — соблазнительница, а Бина — Великая Мать (или, в космологии Кроули, Вавилонская

⁵⁷⁷Kenneth Grant, *Aleister Crowley and the Hidden God* (London: Frederick Muller Ltd., 1973).

⁵⁷⁸Evans, “Trafficking with an ‘onslaught of compulsive weirdness””, 259.

⁵⁷⁹Шолем упоминает об этой проблеме, сам при этом изъясняясь довольно сексистски, в работе “Основные течения в еврейской мистике”: “Следует упомянуть ещё одну, последнюю характеристику каббализма, отличающую его от других, нееврейских форм мистицизма. Исторически и метафизически это полностью мужская доктрина, созданная мужчинами и для мужчин. В долгой истории иудейского мистицизма нет ни единого следа женского влияния. Женщин-каббалистов никогда не существовало. . . . таким образом, каббале недостаёт женской эмоциональности, которая сыграла столь большую роль в нееврейском мистицизме, зато она практически избежала опасностей, которые влечёт за собой склонность к истерической экстравагантности, неизбежно сопутствующая женскому влиянию. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1973), 37.

Блудница), одновременно пожирающая и освобождающая. Всё “женское” как бы сводится к рождению, смерти, сексу или непорочности. В равной степени стереотипны и мужские образы. Например, Гебура, воин Марса, естественно, изображается в виде сильного, мускулистого мужчины. Символы Тиферет, сефиры равновесия и баланса — ребёнок, величественный царь или приносимый в жертву бог — то есть опять же мужчины.

Эзотерики могут заявить, что гендерные различия на древе — всего лишь символическое представление противоположностей, и его не следует воспринимать буквально. Также они могут сказать, следуя иудейской каббалистической философии, что каждая из сефир содержит в себе все другие сефиры, таким образом делая невозможной принадлежность к одному или другому полу. Тогда как нам толковать специфически гендерную терминологию Древа и что с ней делать? Один из вариантов — просто принять этот стереотипный дисбаланс, ведь он даёт нам возможность исследования скрытой тени Древа.

Древо жизни существует благодаря игре силы и формы, динамике внутреннего напряжения, которое никогда не разрешится окончательно (по учению традиционной иудейской каббалы, пока Древо не будет восстановлено и мы не войдём в состояние тиккун — “исправления мира”, описанного в луррианской каббале — а в этом случае мироздание, вероятно, примет совершенно новую форму). Вместо определения столпов и сефир как однозначно феминных или маскулиных, мы можем описывать их с точки зрения силы, формы и равновесия. Традиционные символы этих понятий помогут нам осознать, какое место занимают эти гендерные вопросы в каббале и западной эзотерической традиции. Вместо того, чтобы пытаться очистить Древо от этих символов или проигнорировать проблемы пола, мы можем рассматривать соответствия сефирот как психодуховные символы или указатели трансформации, как они и применяются в западной эзотерической традиции, но при этом анализировать их более подробно и изучать присущие традиции гендерные

особенности. Признавая гендерно неравную природу Древа и сознательно с ней работая, вместо того, чтобы отрицать или игнорировать её, мы достигнем более глубокого и сбалансированного понимания Древа.

Одна из проблем иерархической структуры Древа жизни — возможность инфляции. Как, наверное, самоочевидно, инициатическая структура Ордена Золотой Зари, описанная в третьей главе, обладала тем же недостатком. Неофит начинает с нуля ($0=0$)⁵⁸⁰. Зелатор получает одну часть, но десять ему пока недоступны ($1=10$), Теоретик получает ещё одну часть этого неведомого, остаётся девять ($2=9$). Проблема состоит в несоответствии уровней, и именно здесь кроется опасность возможной инфляции. Степени, как символы церемониальных и трансформативных инициаций, направлены на отражение опыта адепта и его личных достижений. Но если степени начинают обозначать степень близости к совершенству или служить мерилom духовной чистоты, злоупотребление властью становится более вероятным.

Можно привести простую аналогию из области боевых искусств. Обычно для обозначения уровня боевых навыков используются пояса разных цветов. Такая дифференциация помогает избежать заведомо неравных поединков (например, чёрного пояса, т.е. третьей степени, с белым поясом — новичком) и поощряет тренировки с равными по силам. Она предназначена не для отделения высших степеней от низших, а для наиболее эффективного обучения бойцов всех уровней. Однако, если считать цвет пояса показателем боевой доблести или, хуже того, личных заслуг его носителя, пояс превратится в средство отгораживания себя от тех, чьи пояса не того цвета. Такое отношение не только породит односторонний и предвзятый взгляд на тех, кто

⁵⁸⁰ А человек, не состоящий в Ордене, стоит и того ниже! Нужно также учитывать, что разные Ордены присваивали степеням различную ценность. Например, в Ордене, основанном Кроули, первая степень — Испытуемый, а за ней следует степень Неофита $1=10$. Liber XIII in The Equinox, vol.I no.iii, 3.

ниже уровнем, но и может заставить воспринимать мастеров более высокого уровня как потенциальную угрозу, а не как ценный источник знаний и опыта.

Инфляция, описанная выше, не совпадает с понятием инфляции, предложенным Юнгом. Лучше всего определять её как сознательную форму самовозвеличивания или эгоцентризма. При этом типе инфляции человек полностью идентифицирует себя с мифом инициации и духовного перехода. Инфляцию же в понимании Юнга

“нельзя считать сознательным самопревознесением. Как правило, дело обстоит иначе. Обычно мы вообще напрямую не осознаем этого состояния, но можем лишь судить о нем по косвенным симптомам. В число последних входит реакция нашего непосредственного окружения. Инфляция надевает на нас шоры...”⁵⁸¹.

В юнгианском определении инфляции основную роль играет бессознательное, что соответствует и задачам нашего исследования. Если церемониальная и трансформативная инициация происходят одновременно, посредством трансформативной инициации освобождается и констеллируется бессознательная психическая энергия, что может привести к инфляции, проявляющейся в церемониальной, то есть ритуальной инициации. Если же инициация не активирует бессознательное, то о каком трансформативном эффекте может идти речь? Мы ещё вернёмся к теме инфляции и юнгианскому понятию “мана-личности”, когда будем рассматривать природу самости и Тиферет.

Целью этого краткого экскурса в проблему теней Древа жизни было привлечение внимания к тому факту, что западная эзотерическая традиция занимается в том числе исследованием некоторых проблем тени (например, проблемами смерти, распада и сексуальности и их связи с духовным развитием). Будучи духовным символом метафоры, Древо жизни традиционно считается положительным и укрепляющим дух. Однако даже Древо жизни обладает тенью, чьё

⁵⁸¹Jung, *Aion*, CW 9ii, pag. 44.

значение не менее важно. С этой тенью нужно встретиться лицом к лицу и донести её до сознания. Именно тень показывает нам, что Древу Жизни присущи такие культурные предрассудки, как гендерное неравенство и иерархическая структура. Вместо того, чтобы отказаться от Древа, мы можем обратиться к его скрытой тени как к средству поощрения анализа этих проблем в традициях и философиях, связанных с Древом, а также на индивидуальном уровне, где эти философии и традиции применяются на практике.

Преодоление теневой Бездны — необходимая инициация, шаг к более широким формам сознания. Чтобы пересечь первую бездну на Древе Жизни, потребуется выполнить тяжёлое и болезненное задание — пройти честный самоанализ, не говоря уже о том, что эта бездна — проверка на решимость. Как только тень осознана, то есть как минимум определена, и приходит понимание того, что начатый нами процесс будет длиться до конца жизни, мы переходим к следующей сефире Древа жизни — Йесод.

Йесод: символы, душа и либидо

Нижеследующая интерпретация Йесод не укладывается в полной мере в рамки западной эзотерической традиции и не соответствует традиционному иудейскому толкованию этой сефиры. В нашей интерпретации сефирот с позиции аналитической психологии Йесод играет важную и простую роль, созвучную с юнгианскими понятиями символов, души и либидо. Йесод представляет одновременно способность нашей психе формировать преобразующие свойства символов и сфокусированную психическую энергию — либидо. Перед тем, как начать более детальный анализ, рассмотрим, как Йесод обычно понимается в западной эзотерической традиции.

Дион Форчун связывает Йесод с “бессознательным психологов, наполненным древними и забытыми вещами, вытесненными ещё тогда, когда человечество было юным”⁵⁸².

⁵⁸²Fortune, *The Mystical Qabalah*, 241.

По всей видимости, Форчун (получившая образование “кушеточного аналитика”) имеет в виду коллективное бессознательное. Израэль Регарди повторяет толкование Форчун в своей работе “Гранатовый сад”.

Объясняя природу Йесод, Регарди пишет: “некоторые авторы упоминают об астральном свете, который исходит от сефиры Йесод в виде Anima Mundi, мировой души. Психолог Юнг предлагает схожую концепцию коллективного бессознательного, которая, насколько я понимаю, ничем не отличается от каббалистической идеи”⁵⁸³. Супруги Цицерио также предлагают схожую идею, что ясно из их дополнения к “Гранатовому саду”, опубликованному в издании 2002 года. В этом разделе Цицерио рассматривают пользу от таких практик, как скраинг, для проникновения на астральный план: “С помощью этих опытов маг может достигнуть самых глубинных слоёв того, что Карл Юнг называл коллективным бессознательным, а герметические философы — мировой душой, Anima Mundi”⁵⁸⁴. Однако приравнение коллективного бессознательного к Йесод было бы довольно редуционистским и ограниченным подходом. Весь потенциал мощи и значимости коллективного бессознательного нельзя низвести до одной сефиры, каким бы элегантным ни казалось такое размещение. Мы можем сказать, что Йесод — врата в бессознательное, но никак не коллективное бессознательное во всей полноте. Форчун, исходя из позиции западной эзотерической традиции, поместила бы человека, как материальное существо, относительно низко в иерархии Древа. Высшие, божественные сферы находятся уже за пределами человеческой психе. Однако с психологической точки зрения, как мы далее увидим, бессознательное представлено полным Древом Жизни и даже большим.

Если говорить о связи Йесод и символов, наиболее наглядным будет понимание “души” Джеймсом Хиллманом. В книге “Пересмотр психологии” Хиллман намечает три

⁵⁸³Israel Regardie, *A Garden of Pomegranates* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 2002), 54.

⁵⁸⁴Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 194.

характеристики для определения “души”. Все три так или иначе коррелируют с Йесод, но именно третья характеристика наиболее созвучна со связью между Йесод, символом и метафорой:

“И в-третьих, под душой я подразумеваю способность нашей природы к воображению, получению опыта через рефлексию, сон, образ и фантазию — таким образом, что все реальности воспринимаются в первую очередь как символические или метафорические”⁵⁸⁵.

Йесод представляет не столько “душу” в метафизическом смысле, сколько возможность иного взгляда на окружающий мир. Как пишет Хиллман, “Под душой я прежде всего понимаю точку зрения, взгляд на вещи, а не сами вещи и их внутреннюю суть”⁵⁸⁶. Так следует воспринимать природу любой сефиры западного эзотерического Древа жизни. Душа по Хиллману — просто другое название психе, и хотя Йесод не представляет психе во всей её полноте, она символизирует ещё один шаг на пути сознания к восприятию метафорических глубин психе.

Согласно эзотерикам, Йесод или “Основание” соотносится с Луной, хотя изображается при этом в образе прекрасного сильного мужчины⁵⁸⁷. Йесод одновременно соответствует Луне, традиционно “женской” планете, и “мужскому” образу. Дион Форчун и некоторые другие эзотерики считают причиной такого раздвоения тот факт, что Йесод способна принимать в себя содержание других сефир, и выступает в качестве “единственного проводника этих эманаций на физический план, к Малкут”⁵⁸⁸. Йесод синтезирует “мужской” столп Хокма-Хесед-Нецах (столп силы) и “женский” столп Бина-Гебура-Ход (столп формы).

⁵⁸⁵ James Hillman, *Re-Visioning Psychology* (New York: Harper and Row, 1975), x.

⁵⁸⁶ James Hillman, *Archetypal Psychology: A Brief Account* (Dallas, TX: Spring Publications, 1988), 16.

⁵⁸⁷ В алхимических и каббалистических источниках, используемых Юнгом, лунной сефирой, напротив, является Малкут. Jung, *CW 14*, pag. 19.

⁵⁸⁸ Fortune, *The Mystical Qabalah*, 237.

Очевидно, что на такое понимание Йесод ложится отпечаток гендерного неравенства. Однако сефирот и их противоположности обычно разрушают гендерные стереотипы. Йесод, вместилище бессознательного символизма, первый показатель того, что полярность Древа жизни фактически представляет присутствие “иного” в самой природе бессознательного.

Метафорические символы отражают внутреннее “иное”, одновременно знакомое и связанное с эго-сознанием и при этом существующее независимо от сознательных мотиваций эго-комплекса. Йесод символизирует метафорический “материал”, из которого бессознательное формирует символические образы, которые затем воспринимаются на сознательном уровне через эго-комплекс, Малкут. Традиционно считается, что Йесод состоит из некоего “астрального света”⁵⁸⁹, относящегося одновременно к материи и к разуму. Астральный свет проникает в материю на физическом плане и оживляет её. Обмен этой живительной энергией можно считать источником духовного видения Йесод — “Механизма Вселенной”. Йесод — это сила и структура, стоящие за восприятием и увековечиванием реальности, пропитанной (поскольку Йесод соединяет все остальные сефиры) божественной, то есть бессознательной энергией.

Для наших целей Йесод можно рассматривать как символ сбалансированного состояния анимы/анимуса или внутреннего архетипического “иного” в психе. В Йесод мы получаем опыт равновесия этого “иного”. Если продолжать такую упрощенную интерпретацию сефирот, можно рассматривать “негативный” опыт анимы/анимуса как несбалансированный опыт Нецах или Ход, соответственно⁵⁹⁰. Психологическое “иное” в Йесод дополняет биологический пол, представленный через эго-комплекс. Анима, Нецах, связана с Йесод через двадцать восьмой путь, а анимус — через тридцатый. Эго-комплекс (Малкут) получает через

⁵⁸⁹ Fortune, *The Mystical Qabalah*, 237.

⁵⁹⁰ Далее мы подробнее изучим проблему анимы и анимуса.

Йесод опыт анимы/анимуса как источника психической энергии противоположного пола; он дифференцирован, но уравновешен.

Юнг в своих лекциях по кундалини-йоге приравнивает аниму к кундалини⁵⁹¹. Эта связь подразумевает определённую сексуальную коннотацию, присутствующую и в Йесод. Будучи синтезом Ход (Меркурия) и Нецах (Венеры), Йесод представляет соединение противоположностей (даже двойное соединение, поскольку “мужская” сефира Ход расположена в “женском” столпе, а “женская” Нецах — в “мужском”). Также можно провести параллель между Йесод и муладхара-чакрой⁵⁹² и представить её на микрокосмическом уровне как корень, источник силы и жизненной энергии эзотерика⁵⁹³. Затем, при соединении противоположных сил (Нецах и Ход), материального мира (Малкут) и глубин психе (Тиферет), эта энергия растёт. Также, поскольку Йесод — врата в астральный (метафорический) мир, в ней происходит слияние конечной и бесконечной реальностей. Выше, выстраивая определение магии (Magick), мы увидели в том числе и сексуальную коннотацию суффикса “-k”. Эта коннотация чётко отражена в идее сизигии.

С точки зрения аналитической психологии, сизигия — это архетипическая (а алхимическая) форма священного брака, соединения божественной пары. Это союз анимы и анимуса⁵⁹⁴. Анима и анимус действуют как “мост или дверь, ведущие к образам коллективного бессознательно-

⁵⁹¹Sonu Shamdasani, ed., *The Psychology of Kundalini Yoga* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999), 22. См. также: Harold Coward, *Yoga and Psychology* (Albany, NY: State University of New York Press, 2002), 51-82. Критику работы Юнга с кундалини можно найти здесь: Harold C. Coward, *Jung and Eastern Thought* (Albany, NY: State University of New York Press, 1985), 123.

⁵⁹²Crowley, *Magick/Liber Aba (Parts I-IV)* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1997), 563.

⁵⁹³Regardie, *The Tree of Life* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 2002), 105.

⁵⁹⁴Jung, “Concerning the Archetypes with Special Reference to the Anima Concept”, *CW 9i*, par.134. См. также: Jung, *Aion*, pars. 20-42; Verna Kast,

го...”⁵⁹⁵. Также Юнг сообщает, что “... с архетипом анимы мы попадаем в мир богов . . . всё, до чего дотрагивается анима, становится нуминозным — опасным, запретным магическим”⁵⁹⁶. К Йесод нужно подходить с пониманием сизигии, где анима — архетип жизни, а анимус — архетип смысла⁵⁹⁷. Эта сефира — врата, ведущие к остальным сефирам Древа, она соединяет интеллект Ход и эмоциональность Нецах и уравнивает их.

Итак, сначала мы должны выйти из границ личности и идентификации с эго, и получить более широкий опыт психе, включая личное бессознательное или тень (путь от Малкут к теневой Бездне). Здесь мы понимаем, что часть нас — “иное”, и мы проецируем это “иное” на людей противоположного пола; однако оно также выступает, посредством символа и метафоры (Йесод), как бессознательный источник либидо. Малкут (эго-комплекс) связана и с анимой (Нецах), и с анимусом (Ход). Проблемы пола и сексуальной идентичности теперь не требуют чёткого и немедленного определения. Вместо того, чтобы заявлять, что мужчина получает опыт Нецах, а женщина — опыт Ход, можно сказать, что человек любого пола может получить опыт анимы или анимуса (или обоих), представляющий внутреннее понятие “иного” в нашей психологической жизни⁵⁹⁸.

Хотя потеря чёткой гендерной ориентации не обязательна для психологического развития⁵⁹⁹, исследование и при-

“Anima/Animus” in *The Handbook of Jungian Psychology* (New York: Routledge, 2006), 94-129.

⁵⁹⁵Jung, *Memories, Dreams, Reflections* (New York: Vintage Books, 1989), 392.

⁵⁹⁶Jung, “Archetypes of the Collective Unconscious”, *CW 9i*, par. 59 cited in Kast, “Anima/Animus”, 117.

⁵⁹⁷Jung, “Archetypes of the Collective Unconscious”, *CW 9i*, par. 59 cited in Kast, “Anima/Animus”, 117.

⁵⁹⁸Мнение феминистского автора о юнгианской психологии и “ином”: Susan Rowland, *Jung: A Feminist Revision* (Cambridge: Polity Press, 2002). See also Kast, “Anima/Animus”, 116, 121-128.

⁵⁹⁹Однако телемит Родни Орфей упоминает о преимуществах заимствования черт альтернативных личностей (фактически, персон), в том числе

нятие насаждаемых культурой гендерных стереотипов, безусловно, необходимо. Юнг склонялся к толкованию и определению таких концепций, как анима/анимус и психологические типы в строгих гендерно специфических терминах. Сьюзан Роулэнд даёт дополнительное определение анимы в глоссарии к работе “Юнг: феминистский взгляд”:

“Анима — это архетип женственности в бессознательном мужчины. Это термин определяет женский аспект субъективности мужского пола, означая бисексуальное бессознательное, и это полезная концепция. Однако временами Юнг использует собственную бессознательную аниму как модель, называя женскую субъективность “более бессознательной”, чем мужская. Следует помнить, что все архетипы множественны и андрогинны: это уменьшает напряжение в противостоянии полов, основанном на гетеросексуальности. Бессознательное мужчины не обязательно будет чисто женским и наоборот”¹¹⁰.

Для наших целей сейчас несущественно заявление Роулэнд о том, что собственная анима Юнга повлияла на его теорию анимы, хотя оно и неплохо обосновано. Из этой цитаты нам нужно запомнить то, что архетипы множественны и андрогинны. Йесод уравнивает эмоциональную аниму Нецах (Венера) и рационального анимуса Ход (Меркурий). Опыт Йесод — это отправная точка для опыта “иного” в психе. Если тень⁶⁰⁰ и персона — личные элементы, в том смысле, что они напрямую связаны с эго-комплексом, то анима и анимус означают перемещение фокуса. Через природу соответствующих сефир они представляют доступные для наблюдения и прагматические метафорические компоненты бессознательного.

Йесод также можно рассматривать как символ того, что Юнг назвал трансцендентной функцией. Трансцендентная

и другого пола. Rodney Orpheous, *Abrahamadabra: Understanding Aleister Crowley's Thelemic Magick* (York Beach, ME: Red Wheel/Weiser, LLC, 2005), 82-85.

⁶⁰⁰Здесь речь идёт о тени личного бессознательного, а не о коллективном или архетипическом понятии.

функция, по Юнгу, “возникает из единства сознательного и бессознательного содержания”⁶⁰¹. Йесод выступает в качестве посредника между сознанием эго-комплекса (Малкут) и бессознательным — остальным Древом. Юнг использует термин “трансцендентный”, чтобы подчеркнуть, что эта функция “делает переход от одной установки к другой органически возможным без утраты бессознательного”⁶⁰². Согласно Юнгу, компенсаторная природа бессознательного стремится проникнуть в сознание. Юнг задаёт вопрос, в данном случае психотерапевтам, но он относится и к неклиническим аналитикам: какую умственную и нравственную позицию следует занять по отношению к беспокоящему нас воздействию бессознательного, и каким образом донести эту установку до пациента?⁶⁰³ Ответ, по его мнению, состоит в том, чтобы устранить границу между сознанием и бессознательным и признать важность бессознательного содержания для компенсации однобокости сознания⁶⁰⁴.

Сны — традиционно наиболее прямой способ наблюдения за сознательным и бессознательным факторами, составляющими трансцендентную функцию. Однако для наших целей наиболее ярким примером будет то, как функционирует фантазия, перенося в сознание бессознательный материал. Спонтанные фантазии могут открыть большой объём бессознательного материала в более ясной и упорядоченной форме, чем, к примеру, оговорки или другие бессознательные действия⁶⁰⁵. Юнг пишет, что некоторые пациенты (он вновь подходит к трансцендентной функции с позиции терапевта) обладают способностью создавать фантазии в любой момент, и хотя это умение встречается нечасто, его можно развить. Для этого потребуется то, что Юнг назвал “систематическими упражнениями для ликвидации критического

⁶⁰¹ Jung, “The Transcendent Function”, *CW* 8, par. 131.

⁶⁰² Jung, “The Transcendent Function”, *CW* 8, par. 145.

⁶⁰³ Jung, “The Transcendent Function”, *CW* 8, par. 144.

⁶⁰⁴ Jung, “The Transcendent Function”, *CW* 8, par. 145.

⁶⁰⁵ Jung, “The Transcendent Function”, *CW* 8, par. 154-155.

отношения”. Эти методы, встречающиеся в большинстве форм западной эзотерической традиции, создают “вакуум в сознании”. После создания этого вакуума любая заряженная либидо фантазия, стремящаяся в сознание, может выйти на поверхность. Однако Юнг отмечает, что эти упражнения помогают не всегда, и в таком случае требуются уже терапевтические техники⁶⁰⁶.

Понятие “вакуума в сознании” сравнимо с “вакуумом”, описанным Лоном Майло Дюкеттом в комментарии к Малому Ритуалу Пентаграммы. Дюкетт пишет, что в процессе ритуала, после создания четырёх пентаграмм и призывания четырёх архангелов, круг замыкается и создаётся новая магическая среда. Внутри круга образуется вакуум: “Поскольку магия и природа не терпят вакуума, в круг немедленно врывается макрокосм, заполняя его . . . Именно с этой высшей позиции маг начинает работу”⁶⁰⁷. Если брать толкование Древа жизни аналитической психологией, макрокосм в вышеприведённой цитате аналогичен коллективному бессознательному⁶⁰⁸. Маг пытается закрыть своё личное бессознательное (микрокосм), таким образом открываясь более широкой перспективе бессознательного.

Можно возразить, что целенаправленная фантазия, в которой отсутствует биографический материал — такая, как МРП и другие ритуалы западной эзотерической традиции — вряд ли будет эффективной для привнесения бессознательного в сознание. Сам факт того, что предмет практики в какой-то степени подготовлен и структурирован, а не основан на бессознательном материале вроде снов, подразумевает критическое отношение к содержанию фантазии и тем неизбежно уменьшает её полезность. Однако, как было сказано

⁶⁰⁶ Jung, “The Transcendent Function”, *CW* 8, par. 155.

⁶⁰⁷ Lon Milo DuQuette, *The Magick of Thelema* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1993), 61, n. 9.

⁶⁰⁸ В первой главе этой работы мы указываем, что Юнг приравнивает макрокосм к внешнему миру, а микрокосм — к психе вместе с коллективным бессознательным. Сейчас мы используем эти термины в прямо противоположном значении.

выше, при сочетании тренировок с различными ритуальными катализаторами, обычными для западной эзотерической традиции, влияние критического отношения можно, как мы полагаем, ослабить достаточно, чтобы позволить бессознательному проявиться в лиминальном пространстве, ограниченном кругом, то есть, на языке психологии, в психе.

Трансцендентная функция соответствует логике тонкого тела метафоры — “ни/ни”. Как только бессознательное обретает свободу выражения, оно встречается с эго, и возникает трансцендентная функция⁶⁰⁹. Теперь возникает вопрос: что же делать с этой новоприобретённой связью с бессознательным? Ответ будет найден в контексте практики анализа. Какой бы ответ не был получен в ходе анализа, эго должно занять уравновешенную компенсаторную позицию по отношению к бессознательному. Юнг отмечает, что сознательный разум “цивилизованного человека ограничивает бессознательное, поэтому, когда бессознательное вырывается на волю, оно может представлять опасность для эго. Как эго ранее подавляло бессознательное, так и освобождённое бессознательное может отбросить эго в сторону и подавить его”⁶¹⁰.

Юнг хорошо представлял себе опасности прокладывания пути к бессознательному. Он также понимал, что хотя от влияния трансцендентной функции можно защититься с помощью “эстетизации” и интеллектуализации, эти средства следует применять только в случае “смертельной опасности”, а не для того, чтобы избежать выполнения необходимой работы — соединения бессознательного и сознания⁶¹¹. Впуская бессознательное в свою психологическую жизнь, мы одновременно признаём право на существование за психологическим “иным” в любой его форме. Принимая “иное” внутри нас, мы делаем шаг к принятию “иного” во внешнем мире. И наоборот: “Любой, кто хочет жить в согласии с самим собой, должен считаться с этим основным моментом

⁶⁰⁹ Jung, “The Transcendent Function”, *CW* 8, par. 181.

⁶¹⁰ Jung, “The Transcendent Function”, *CW* 8, par. 183.

⁶¹¹ Jung, “The Transcendent Function”, *CW* 8, par. 183.

[то есть признавать позицию “иного”]. Ибо в той же мере, в какой человек не допускает правоты другого человека, он отказывает в праве на существование своему внутреннему ‘иному’...”⁶¹².

Анима и анимус стоят у истоков нашей способности к творчеству и нашего потенциала к развитию. Стивен Ф. Уокер отмечает: “Осознание и интеграция хотя бы некоторых аспектов анимы и анимуса может значительно увеличить творческие способности как мужчины, так и женщины, и позволить им в большей степени реализовать свой потенциал как человеческой личности. Анима и анимус ... также могут послужить, на более высоких ступенях личного развития, мостом к коллективному бессознательному”⁶¹³.

Наше выстраивание взаимоотношений с анимой/анимусом или “иным” длится всю жизнь. Как и любая другая грань психологического созревания, эта работа требует силы духа и веры.

Под верой здесь подразумевается, конечно, не преданность божеству или догме. Это также и не покорный отказ от воли или индивидуальности. Здесь речь идёт о том, что Джеймс Хиллман назвал “психологической верой”⁶¹⁴. Дерево жизни, будучи психодуховной метафорой, требует некоторой доли доверия к психе и её содержанию. По Хиллману развитие психе эквивалентно “созданию души”:

“Поскольку психе — это в первую очередь образ, а образ — всегда психе, эта вера — вера в образы: это “идолопоклонничество”, еретическое по отношению к монотеистическим метафизике и теологии, в которых образы отсутствуют. Психологическая вера начинается с любви к образам, и в основном протекает через фигуры людей в грезах, фантазиях, размышлениях, воображении. По мере того, как они всё больше оживают, человек всё больше убеждается в существовании внутренней реальности, значение которой превос-

⁶¹²Jung, “The Transcendent Function”, *CW* 8, par. 187.

⁶¹³Steven F. Walker, *Jung and the Jungians on Myth* (New York: Routledge, 2002), 58.

⁶¹⁴Hillman, *Re-Visioning Psychology*, 50–51.

ходит его личную жизнь... Психологическая вера означает, что эго доверяет образам. . . . Оно верит в воображение как в единственную неопровержимую реальность, которая представлена напрямую и незамедлительно ощущается”⁶¹⁵.

Хотя Юнг указывает, что к бессознательному следует относиться серьёзно, он также подчёркивает: “это не означает, что мы должны воспринимать его буквально, но мы должны доверять бессознательному, дать ему возможность сотрудничать с сознанием, а не беспокоить его”⁶¹⁶. Однако в случае западной эзотерической традиции, как мы увидим, область бессознательного и метафоры следует сделать настолько реальной, насколько это возможно, в особенности это касается пересечения Небесной бездны.

Теперь, когда мы получили примерное представление о динамике между Йесод, Нецах и Ход и увидели, как связаны Йесод и трансцендентная функция, поднимемся к следующей важной сефире в нашей интерпретации Древа жизни с позиции аналитической психологии.

Тифферет: Солнце, сын и самость

Юнгианский термин “самость” не статичен, и нам следует взглянуть, как развивалась эта концепция. Сначала обратимся к работе “Модели самости” Уоррена Колмана, а затем к книге Гэри Хартмана “История и развитие психологии Юнга: ранние годы, 1900–1935”.

Уоррен Колман поднимает несколько важных вопросов о самости в понимании Юнга. Он начинает статью с освещения проблемы термина “самость” как параллельного идее “я”: “Понятие самости по Юнгу включает множество сложностей, парадоксов и неясностей, большая часть которых присуща любой попытке обсуждения чего-либо, по определению превышающего человеческое понимание. Юнг использовал этот термин для определения нескольких разных, хотя и пересекающихся, понятий, что, вероятно, неизбежно, так же, как “образ Бога”, термин, который Юнг

⁶¹⁵Hillman, *Re-Visioning Psychology*, 50.

⁶¹⁶Jung, “The Transcendent Function”, *CW* 8, par. 184.

считал неотличимым от самости, обладает потенциально бесконечным числом значений”⁶¹⁷.

Установив, что юнгианское понятие самости не тождественно идее “я”, Колман выделяет три аспекта юнгианской самости и предлагает четвёртый: самость как психе во всей полноте, самость как архетип и самость как персонификация бессознательного. Четвёртый аспект, предлагаемый Колманом, это самость как процесс психе⁶¹⁸.

Если самость рассматривать как психе в совокупности, подразумевается, что она содержит как бессознательную часть, например, архетипы, так и сознательные аспекты, например, эго-комплекс. Опыт цельности и/или образа Бога, как прямой опыт символа, исходит от самости⁶¹⁹. Однако опыт цельности не представляет всю полноту этой цельности. “В эти моменты мы получаем имитацию цельности, слабое представление о психической полноте, которая навсегда останется для нас недостижимой и непостижимой”⁶²⁰.

Понимание самости как архетипа сопряжено с некоторыми проблемами. Обсуждая этот аспект, Колман цитирует Фордхэма⁶²¹. Согласно Колману, Юнг считает самость и совокупной психе, и архетипом в этой полноте. Однако если самость — это психе, содержащая в себе все архетипы, то как она одновременно может быть одним из этих архетипов? “Более того, самость как архетип не может быть совокупностью, поскольку она не включает эго, которое воспринимает её и структурируется ей”⁶²². Колман указывает, что это важный аргумент против понимания архетипов как суще-

⁶¹⁷Warren Colman, “Models of the Self” in Eliphis Christopher and Hester McFarland Solomon, eds. *Jungian Thought in the Modern World* (London: Free Association Books Ltd., 2000), 4.

⁶¹⁸Colman, “Models of the Self”, 4.

⁶¹⁹Колман приводит следующие примеры этого аспекта самости: негативная теология, неподвижный первоначальник, Эйн Соф, исследования Маймонида и Майстера Экхарта и дзенские коаны. Colman, “Models of the Self”, 6-7.

⁶²⁰Colman, “Models of the Self”, 6-7.

⁶²¹Colman, “Models of the Self”, 7.

⁶²²Colman, “Models of the Self”, 7.

ствующих *внутри* психе. “Логичнее думать об архетипах как о способах получения опыта, склонностях воспринимать мир и самих себя тем или иным образом. Это позволяет нам увидеть двойственную природу архетипов: они создают символические образы, но эти образы также связаны с определёнными психологическими функциями”⁶²³. Колман напоминает, что в поздних работах Юнг “пришёл к пониманию самости как архетипа эго. По-видимому, он понял, что не всегда удаётся сохранять чёткое различие между эго и самостью, поскольку чем дальше продвигается человек по пути индивидуации, тем ближе сознательное эго к психологической цельности (хотя и недостижимой)”⁶²⁴.

Также самость можно считать персонификацией бессознательного. Этот аспект отражён в “Ответе Иову” Юнга⁶²⁵, где “конфликт Иова с Яхве — метафора взаимоотношений между эго и самостью”⁶²⁶. Однако в этом случае Яхве как символ самости “более напоминает персонификацию изначального источника энергии бессознательного, тогда как Иов представляет слабое, но необходимое сознание”⁶²⁷. Такой взгляд на самость отражён и в теориях Эриха Нойманна⁶²⁸ и Эдварда Эдингера⁶²⁹, “где развитие эго рассматривается как выявление и постепенное отделение эго от самости (приравниваемой к бессознательному)”⁶³⁰. Как указывает Колман, эту теорию трудно согласовать с теорией о том, что эго одновременно часть самости и, на протяжении процесса индивидуации, становится всё более подобным самости⁶³¹.

⁶²³Colman, “Models of the Self”, 7.

⁶²⁴Colman, “Models of the Self”, 8.

⁶²⁵Jung, “Answer to Job”, *CW 11*, pars. 560–758.

⁶²⁶Colman, “Models of the Self”, 9.

⁶²⁷Colman, “Models of the Self”, 9.

⁶²⁸См. Erich Neumann, *The Origins and History of Consciousness* (London: Karnac, 1989).

⁶²⁹Edward Edinger, “The ego-self paradox” in *Journal of Analytical Psychology*, 5(1), 1960, 3–18.

⁶³⁰Colman, “Models of the Self”, 9.

⁶³¹Colman, “Models of the Self”, 9.

Колман предлагает четвёртую интерпретацию самости: самость как процесс. В этой теории самость одновременно архетип психе и её совокупность, организующий принцип и то, что организуется. “С этой точки зрения лучше всего понимать самость как всеобъемлющий процесс психе. Правильнее считать, что это не просто организующий принцип *внутри* психе, а принцип, организующий *саму* психе”⁶³². Подход Колмана предполагает, что “самость — *одновременно* стремление к организованности (процесс индивидуации) и структура, определяющая эту организацию (самость как архетип)”⁶³³.

Как мы видим, дать точное определение самости непросто. Если применить к Тиферет понимание самости как процесса (по предложению Колмана), мы получим альтернативный вариант толкования этой сефиры. Возможно, Тиферет (и остальные сефиры — в особенности те, что составляют мандалу самости, о которой говорится далее) не следует считать неким *предметом* на Древе Жизни. Это не точка проявления, а точка зрения. Самость можно рассматривать как отдельный от психе архетип, если мы *взглянем* на неё с этой позиции и получим соответствующий опыт. Однако, несмотря на эти опыты и теории, которые можно отсюда вывести, мы не в том положении, чтобы выдвигать онтологические гипотезы касательно всей психе. Подход Колмана позволяет сефирот быть, так сказать, одновременно частицей и волной. Это означает, что самость можно рассматривать как особый архетип (частицу) или процесс психе (волну), в зависимости от вашей позиции. Следующая цитата кратко резюмирует вышесказанное:

“Наша индивидуация делает нас отдельными личностями, вплоть до того, что мы вступаем в противостояние со Вселенной, из которой мы возникли как разные, но внутренне связанные её части. Затем, если нам удастся, мы можем ещё раз получить опыт целостности, но на другом уровне, на уровне *сознания*, высшем известном нам уровне

⁶³²Colman, “Models of the Self”, 14.

⁶³³Colman, “Models of the Self”, 14.

дифференциации. На этом уровне мы достаточно отделены, чтобы *воспринимать* нашу внутреннюю связь и единство со Вселенной”⁶³⁴.

Теперь мы обратимся к анализу самости в юнгианстве, проведённому Гэри Хартманом. Согласно этому исследованию, Юнг определял термин “самость” тремя различными способами:

1. Самость как идеал эго, цель развития личности⁶³⁵
2. Самость как более широкое определение личности⁶³⁶
3. Самость как совокупность психе с универсальными аспектами⁶³⁷.

⁶³⁴Colman, “Models of the Self”, 18.

⁶³⁵Хартман предполагает, что более раннее использование Юнгом термина “самость” выведено из его опыта с “S.W.” и её сомнамбулическим альтер-эго Ивенес (Gary V. Hartman, “History and Development of Jung’s Psychology: The Early Years, 1900-1935.”, 4. Retrieved September 18, 2002 from the World Wide Web: <http://www.cgjungpage.org/articles/hdself3.html>) Хартман приводит отрывок из работы Юнга “О психологии так называемых оккультных феноменов” (Jung, “On the Psychology of So-Called Occult Phenomena”, *CW 1*, pag. 132), в котором Юнг описывает пациентку, ищущую путь посередине, между двумя крайностями и тщится достичь некоего идеального состояния. Также Хартман цитирует ещё один отрывок из этой же работы: (pag. 136): “Юнг предполагает, что некоторые сомнамбулические проявления могут быть “не чем иным как формированием черт характера новой личности, их попытками прорваться”, обладающими “важным телеологическим значением”. Это более похоже на идеал эго, нежели на нуминозные и космические свойства позднее появившейся “самости”.” (Hartman, “History and Development of Jung’s Psychology”, 5). Идеальная личность также описывается здесь: Jung, “On the Relations of the Ego and the Unconscious”, *CW 7*, pag. 398. Ещё цитаты Хартмана из Юнга: “The Conception of The Unconscious” in Jung and C.E. Long, *Collected Papers in Analytical Psychology* (London: Balliere, Tindall and Cox, 1917), 472. (Hartman, “History and Development of Jung’s Psychology”, 6).

⁶³⁶Хартман отмечает, что первая и вторая категории пересекаются (Hartman, “History and Development of Jung’s Psychology”, 5).

⁶³⁷Хартман замечает, что формирование этой более содержательной формы “самости” совпадает с работой Юнга с Рихардом Вильгельмом в 1921-1935 годы и, возможно, на Юнга оказали влияние различные аспекты восточной философии (Hartman, “History and Development of Jung’s Psychology”, 2, 7).

Определение самости из “Психологических типов”⁶³⁸ (наиболее известное современным знатокам Юнга) было добавлено уже после официальной даты публикации⁶³⁹. Изначально термин самости “фигурировал в концепции эго”⁶⁴⁰. Хартман отмечает, что на ранних стадиях Юнг “включает самость в эго”⁶⁴¹. Второе определение самости связано с первым и частично с ним совпадает. Хартман цитирует статью Юнга “Концепция бессознательного” 1916 года, где самость связывается с персоной. Под заголовком “Б. Структура персоны” мы видим следующие подразделы:

1. Сознательное личное содержание составляет сознательную личность, *сознательное эго*.
2. Бессознательное личное содержание составляет *самость, бессознательное* или *подсознательное эго*.
3. Сознательное и бессознательное личное содержание составляют *персону*⁶⁴².

На этой ранней стадии Юнг называет самость эго и относит эго и самость к персоне (как отмечает Хартман, этот термин Юнг тогда использовал как синоним личности)⁶⁴³. По Хартману, модель Юнга в этот момент развития выглядела так: эго = сознательная личность; самость = бессознательная личность; персона = эго⁶⁴⁴.

⁶³⁸“Как эмпирическое понятие, самость обозначает целый спектр психических явлений. Она выражает единство личности как целого . . . [но] может быть сознательной лишь отчасти...” (Jung, *Psychological Types*, *CW 6*, par. 789).

⁶³⁹См. Jung, *Psychological Types*, *CW 6*, par. 183 п.85.

⁶⁴⁰Jung, “Editorial Note”, *CW 6*, v-vi.

⁶⁴¹Hartman, “History and Development of Jung’s Psychology”, 4.

⁶⁴²Hartman, “History and Development of Jung’s Psychology”, 6. См.также: Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW 7*, par. 512.

⁶⁴³В работе “Самость” (“The Self”) Колман отмечает, что в версии “Отношений между эго и бессознательным” 1916 года (“The Relations Between the Ego and the Unconscious”) Юнг использует понятие “индивидуальность” в том же значении, в котором позднее использовал термин “самость”. Colman, “The Self” in *The Handbook of Jungian Psychology*, Renos Papadopoulos, ed. (New York: Routledge, 2006), 153.

⁶⁴⁴Hartman, “History and Development of Jung’s Psychology”, 6.

Последняя стадия развития термина “самость” отражена в поздних работах Юнга. Хартман пишет: “с начала 30-х годов “самость” для Юнга становится синонимом “полноты” и “цельности”⁶⁴⁵ — и именно так мы будем подходить к юнгианскому пониманию самости в этой работе. Целью этого экскурса в историю развития термина было показать, что понятие самости в юнгианской мысли не является статическим и конкретизированным, и подобная же изменчивость будет присутствовать в метафорах, описанных ниже.

Тиферет в западной эзотерической традиции соответствует астрологическому Солнцу. Однако эзотерическое значение Солнца не совсем совпадает с юнгианским (и постъюнгианским) взглядом на символическую природу солнца. Юнг сравнивает Солнце как символ с сознанием⁶⁴⁶, тогда как Луна (в нашем случае лунная сефира Йесод обозначает первый шаг в бессознательное) соответствует аниме⁶⁴⁷. Солнце в западной эзотерической традиции и на Древе Жизни — более сложный и динамический символ, чем свет просыпающегося эго-сознания.

Солнце символизирует “божественную искру”, связь человека с божественным, другими словами, со Святым Ангелом-Хранителем или Высшим Гением. Если солнце воспринимать как форму сознания, то в западной эзотерической традиции это будет расширенное сознание, которого можно достичь лишь с помощью Великой Работы (индивидуации). Хотя Юнг предлагает пару противоположностей “солнечное сознание — лунное бессознательное”, для наших целей солнце (а следовательно, и Тиферет) представляет фокус Древа

⁶⁴⁵Hartman, “History and Development of Jung’s Psychology”, 10. Как утверждает Колман, Юнг впервые употребляет самость в значении “полнота” в “Отношениях между эго и бессознательным” 1928 года (“The Relations Between the ego and the Unconscious”, *CW* 7, par. 274). Colman, “The Self”, 156.

⁶⁴⁶Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW* 14, pars. 47, 128, 152, 219, 307, 501.

⁶⁴⁷Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW* 14, par. 20.

жизни, центральную точку того, что мы будем называть “мандалой самости”⁶⁴⁸.

В число традиционных эзотерических имён и символов Тиферет входят: величественный король, ребёнок, приносимый в жертву бог, “Король”, “Адам”, “Сын”, “Мужчина”, Мистерия распятия, видение гармонии вещей, Крест Розы, Голгофский крест и куб⁶⁴⁹. Все они символизируют единство и равновесие. Также мы видим явное преобладание священного, нуминозного духа. Каждое из этих качеств созвучно с юнгианским понятием самости. Хотя Юнг утверждает, что солнце — символ сознания, ему были известны и другие, мистические свойства солнца.

В работе “Символизм снов в отношении к алхимии” Юнг приводит алхимическое толкование следующего образа: “Шар. На нём стоит незнакомка и молится солнцу”⁶⁵⁰. На основании предыдущих сновидений Юнг делает вывод, что этот шар — символ Земли, а появлявшийся ранее в снах красный шар означает Солнце. Анима стоит на земле и поклоняется солнцу. Следовательно, определяет Юнг, анима и солнце представляют два разных принципа. Анима, по Юнгу, это “персонификация бессознательного, а солнце — символ жизни и окончательной целостности человека...”⁶⁵¹. Получается, что солнце — символ личности в целом, символически уравновешенной и завершённой.

Тиферет, расположенную в центре Древа, можно рассматривать как центр мандалы, проходящей через четыре сефиры — Нецах, Ход, Гебуру и Хесед. Тиферет уравнивает силу Марса и милосердие Юпитера, эмоциональную энергию Венеры и интеллектуальную — Меркурия⁶⁵².

⁶⁴⁸ Это понятие будет подробнее рассмотрено ниже.

⁶⁴⁹ Fortune, *The Mystical Qabalah*, 174-175.

⁶⁵⁰ Jung, “Dream Symbolism in relation to Alchemy”, *CW 12*, par. 112.

⁶⁵¹ Jung, “Dream Symbolism in relation to Alchemy”, *CW 12*, par. 112.

⁶⁵² Из работ Юнга в области алхимии нам известно, что Меркурий имеет двойную природу: он одновременно яд и философский камень. Эта же дихотомия применима и к Ход.

Тиферет, по сути, окружена четырьмя противоположными и взаимодополняющими сефирами.

Ход находится в основании Столпа Строгости (“слева” от Срединного столпа). Интеллектуальный Меркурий символизирует повышенную рациональность. Выше располагается Гебура, имеющая более динамическую природу. Это сефира храбрости и энергии, образ которой — “могучий воин на колеснице”; однако в крайнем аспекте Гебура символизирует жестокость и разрушение⁶⁵³. Вытесненный или игнорируемый анимус (на Древе Жизни его символизируют Ход и Гебура) может стать враждебным и агрессивным по отношению к эго-сознанию.

В основании противоположного столпа Милосердия располагается Нецах, обозначающая либо “бескорыстие”, либо “похоть” и “блуд”. Символ этой сефиры — “прекрасная обнажённая женщина”⁶⁵⁴. “Похоть” и “блуд” явно отдают христианским морализмом, против которого активно восставали такие эзотерики, как Алистер Кроули, однако опыт Нецах может быть как здоровым, открытым, так и потенциально вредным и разрушительным. Над Нецах находится сефира Хесед, также известная как Гедула (любовь или величие), её образ — “могущественный король на престоле, с короной на голове”. Опыт Хесед сопровождается “видением любви”, также она соответствует покорности, а в негативной форме — “фанатизму, ненасытности и тирании”⁶⁵⁵. И снова мы видим здесь возможность развития, при условии покорности и преданности Богу (или, другими словами, психологической веры в драгоценность самости и глубин коллективного бессознательного), или же возможность искажённой психологической перспективы, лишённой способности различать или структурировать.

Обобщим полученные сведения: столп Милосердия Древа жизни западной эзотерической традиции имеет склонность к переизбытку эмоций, часто в ущерб здоровому

⁶⁵³Fortune, *The Mystical Qabalah*, 160.

⁶⁵⁴Fortune, *The Mystical Qabalah*, 206.

⁶⁵⁵Fortune, *The Mystical Qabalah*, 149.

смыслу, тогда как столп Строгости, напротив, тяготеет к холодному, расчётливому, аналитическому мышлению, лишённому эмоций. Обрести баланс возможно, определив дисбаланс и обратившись к состоянию равновесия в символической структуре Тиферет.

Как Нецах и Ход, так и Гебура и Хесед одновременно противостоят друг другу и уравнивают друг друга. Если провести аналогию с управлением страной, мы увидим, что Гебура — суровый правитель. В таком государстве будут железной рукой насаждаться жёсткие законы, ограничения, сегрегация. При всей справедливости правителя ему будет недоставать эмпатии и сочувствия. Если же бразды правления вручить Хесед, в государстве установится просвещённая диктатура, но в случае необходимости такой стране будет недоставать силы и сплочённости. У каждой крайности есть свои сильные и слабые стороны. Баланс же следует искать не в какой-либо из четырёх крайних точек, а в центре — в Тиферет.

Лон Майло Дюкетт даёт свой комментарий к Хесед, который будет нам полезен в дальнейшем, при изучении функции и природы Небесной бездны. Дюкетт утверждает, что, поскольку Хесед (он использует более традиционное для эзотериков написание *Chesed* вместо *Hesed*) — первая сефира под Небесной бездной, и потому представляет первый шаг к творению, она соответствует мифологическому творцу — демиургу. Архетипический и мифологический собирательный образ демиурга — Зевс или Юпитер, что отсылает нас к Яхве (по-английски Юпитер — *Jove*, Яхве или Иегова — *Jehovah* — прим. пер.). Дюкетт указывает, что, поскольку “демиург точно не знает, как и откуда он появился, понятно, что он не чувствует себя в полной безопасности. Он может даже объявить себя ревнивым богом и запретить поклонение всем прочим божествам — своим соперникам”⁶⁵⁶. Далее мы ещё вернёмся к связи между демиургом и Небесной бездной.

⁶⁵⁶Lon Milo DuQuette, *Understanding Aleister Crowley's Thoth Tarot* (Boston, MA: Weiser Books, 2003), 47.

Мандала самости, мана-личность и процесс индивидуации

Эндрю Самуэлс в работе “Юнг и постъюнгианцы” выделяет три “классификации” или школы юнгианской мысли: классическая школа, школа развития и архетипическая школа. Нижеследующая интерпретация того, что мы назвали “мандалой самости”⁶⁵⁷ соответствует классической школе с элементами влияния архетипической школы.

Самуэлс полагает, что в классической школе “интегрирующая и индивидуирующая самость была бы важнее всего, другие архетипические образы и потенциалы следовали бы непосредственно за ней, а ранние детские переживания человека наделялись бы несколько меньшим значением”⁶⁵⁸. В области клинической практики Классическая школа ставит на первое место символический опыт самости, за которым следует исследование “высокодифференцированной образной системы”, а затем — анализ переноса и контрпереноса (Самуэлс сообщает, что он не уверен в правильности порядка двух последних пунктов)⁶⁵⁹.

Теория архетипической школы, напротив, “рассматривала бы вначале архетипическую образную систему, затем самость, а развитие получило бы меньше внимания”, в то время как в клинической практике “исследование отдельных образов считалось бы более полезным, чем символическое переживание самости и оба эти аспекта были бы больше в центре внимания, чем перенос-контрперенос”⁶⁶⁰.

⁶⁵⁷ В “Гранатовом саду” Израэль Регарди приравнивает то, что мы называем “мандалой самости”, к каббалистическому понятию руах (интеллект). Следуя каббалистической традиции, Регарди связывает Хесед с памятью, Гебуру с волей, Тиферет с воображением, Нецах с желанием, а Ход — с рассудком. Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 101. См. также Nevil Drury, *Echoes from the Void: Writings on Magic, Visionary Art and the New Consciousness* (GB: Prism Press, 1994), 63.

⁶⁵⁸ Samuels, *Jung and the Post-Jungians*, 15.

⁶⁵⁹ Samuels, *Jung and the Post-Jungians*, 16.

⁶⁶⁰ Samuels, *Jung and the Post-Jungians*, 16.

Мандалу самости, рассмотренную отдельно от остального Древа (то есть Небесной бездны и Небесной триады), можно отнести к классической школе. Мы видим явный упор на важность самости и, следовательно, процесса индивидуации. Мандала самости, с точкой фокуса в Тиферет, занимает центральное положение на Древе. На языке аналитической психологии мы скажем, что самость — центральный организующий архетип психе. Однако существует и другой взгляд на Древо и мандалу самости.

Вместо того, чтобы принимать мандалу самости или даже самость (т. е. Тиферет) за центральный архетип психе, мы можем вспомнить, что все сефиры взаимосвязаны. Сефирот западного эзотерического Древа жизни — уникальные монады опыта (определённого и независимого), но при этом они тесно переплетены и ни одна сефира не занимает привилегированную позицию. Каждая из сефир вносит свой уникальный вклад в общую структуру Древа и психе. Такой уравнительный или даже политеистический подход соответствует архетипической школе. Он не помещает самость в центре психе, но и избегает склонности некоторых архетипических психологов, в том числе Джеймса Хиллмана, порочить или отрицать уравнивающую концепцию самости.

Дэвид Тэйси кратко описывает позицию Хиллмана в статье “Изворачиваемся с Джеймсом Хиллманом”. Он пишет, что Хиллман “посчитал немодными все эти разговоры о балансе, интеграции и цельности. И дело не только в Хиллмане: фактически, у всего нашего века “аллергия” на равновесие и цельность, любую попытку объединения мы воспринимаем в штыки, как нежелательное “навязывание” упорядоченности”⁶⁶¹. Тэйси даёт важный совет относительно того, как справиться с этой аллергией на цельность, которая в равной степени относится и к понятию самости и Тиферет:

⁶⁶¹David Tacey, “Twisting and turning with James Hillman” in Ann Casement, ed. *Post-Jungians Today: Key Papers in Contemporary Analytical Psychology* (New York, NY: Routledge, 1998), 231.

“... настало время прекратить критику “единства” и “баланса”, пора преодолеть нашу фобию целостности ... Мы всё ещё живём в тени “плохих объединений” (христианства, фашизма, коммунизма), и это закрывает нам путь к *новым объединениям*, которые, возможно, стремятся появиться в обществе и в психе. Юнгианская самость, этот “зонт”, под которым встречаются и вступают во взаимодействие враждующие элементы, необходима в сегодняшней психической и общественной жизни. Факт в том, что нам необходимы великие понятия, идеи и божества, чтобы справиться с первичными противоположностями: внутренним и внешним, мужским и женским — которые угрожают разорвать нас на части, если мы предпочтём одну из сторон в ущерб другой”⁶⁶².

Самость, архетип баланса и единства, занимает в нашей интерпретации Древа жизни центральное место, но своим существованием и энергией она обязана остальным сефирам.

Тиферет помещается на Древе Жизни довольно далеко от Малкут — эго-комплекса. Паттерны архетипических образов из боковых столпов тянут в разные стороны, и при ином расположении могли бы увлечь эго-комплекс за собой. Срединный столп уравнивает столп Строгости и столп Милосердия. Он также соединяет сознание и бессознательное. Можно сказать, что Срединный столп, от Малкут до Тиферет включительно, представляет то, что Эдингер называл осью эго-самость⁶⁶³.

Эдингер определял ось эго-самость как “важную связь между эго и самостью, которая должна сохраняться относительно целостной для обеспечения развития эго и его способности выдерживать напряжение. Эта ось символизирует врата или путь, связывающий сознательную личность с ар-

⁶⁶²Tacey, “Twisting and turning with James Hillman”, 232.

⁶⁶³Хотя Эдингер был популяризатором этого термина, впервые его применил Нойманн. Samuels, *Jung and the Post-Jungians*, 116. См. Neumann “The Significance of the Genetic Aspect for Analytical Psychology” in *Journal of Analytical Psychology*, 4:2, 1959, 125–138.

хетипической психе”⁶⁶⁴. Это связь между Малкут и Тиферет (Тиферет здесь включает окружающие её сефиры, составляющие мандалу). Установить и сохранить эту связь непросто, но жизненно важно для психологического созревания.

Эдингер, разделяя идею Юнга о самости как о центральном архетипе психе, утверждает, что, поскольку “самость — центральный архетип, она подчиняет себе все остальные архетипические доминанты. Она окружает их и включает в себя. Любая проблема отчуждения — между эго и родительскими фигурами, между эго и тенью, между эго и анимой (анимусом) — это проблема отчуждения между эго и самостью”⁶⁶⁵.

Срединный столп притягивает все окружающие сефиры и фокусирует их в центре — в Тиферет. Однако зная, каким гибким и податливым символом является Древо, мы не можем согласиться с тем, что самость — *единственный* центральный архетип психе. Однако можно сказать, что есть такая сефира, или миддот, или свойство бессознательного, которая “содержит” атрибуты, приписываемые Юнгом самости. Эта сефира или свойство бессознательного может обладать уникальной и трансформативной связью с эго-комплексом, влияя на процесс психологического развития. Благодаря этой тесной связи между Малкут и Тиферет самость может оказывать непреодолимое влияние на сознание. В результате архетипический паттерн самости будет помещён в позицию, воспринимаемую эго как центральную. С эзотерической точки зрения нуминозность оси эго-самость можно легко перевести как связь между эзотериком и его Святым Ангелом-Хранителем.

Продолжая следовать космологии западной эзотерической традиции, мы можем сказать, что изначально между эзотериком и его Ангелом существует отчуждение, которое и побуждает эзотерика начать Великую Работу, хотя сам он на тот момент может и не осознавать причины. Жажда

⁶⁶⁴Edinger, *Ego and Archetype*, 38.

⁶⁶⁵Edinger, *Ego and Archetype*, 38–39.

соединения с “иной” частью себя принимает форму пылкого почитания. Разрыв, а точнее, восприятие этого разрыва со своим Святым Ангелом-Хранителем — причина экзистенциальной тоски. Разлука со своим Ангелом вызывает ощущение разрыва со всем остальным — но корень этого отчуждения именно в потере связи между эго-комплексом и самостью. Однако соединение со своим Ангелом может повлечь ряд проблем, не последней из которых является инфляция и появление того, что Юнг называл “мана-личностью”.

Юнг вводит понятие мана-личности в работе “Отношения между эго и бессознательным”⁶⁶⁶. Мана — меланезийское слово, обозначающее нуминозную или магическую силу духов, богов и священных артефактов. Мана-личность в терминологии Юнга означает эффект ассимиляции недифференцированного или автономного бессознательного содержания — например, анимы/анимуса. Как только анима, к примеру, отделяется от коллективного бессознательного, возникает возможность проявления мана-личности.

Мана, которой раньше обладала анима, поглощается эго — по крайней мере, так сначала кажется человеку, который впервые проходит через такой опыт. Фактически, хотя эго превращается в мана-личность, факт остаётся фактом: “мана-личность — доминанта коллективного бессознательного, известный архетип могучего героя, вождя, мага, целителя, святого, правителя над людьми и духами, друга божества”⁶⁶⁷. Имея представление о размерах этого архетипа и его корнях в коллективном бессознательном, мы можем понять, что на самом деле эго не приобретает освобождённую ману.

Вышеуказанные фигуры представляют угрозу для эго-сознания: они могут вызвать инфляцию сознательного разума и “разрушить всё, что было достигнуто соглашением

⁶⁶⁶ Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, pars. 374–406.

⁶⁶⁷ Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, pag. 377. Эти образы, по Юнгу, соответствуют мужской психе, соответствующий образ для женской психе — Великая Мать.

с анимой”⁶⁶⁸. Пока эго верит в то, что обладает силой бессознательного, оно находится в плену инфляции. Растущее чувство собственной важности вызвано не приближением к самости, а инфляцией, причина которой — прямое влияние коллективного бессознательного. Эго не удалось победить аниму, и оно попросту украло нечто, ему не принадлежащее. Недифференцированная анима, классический архетип противоположного пола в мужской психе, может получить власть над сознательным эго в том, что касается проблем “женственности”. Вышеперечисленные мужские фигуры обладают схожей силой:

“Всё произошедшее — всего лишь новая фальсификация, на этот раз эго соединилось с фигурой того же пола, соответствующей отцу-имаго, и обрело ещё большую силу . . . Он превратился в сверхчеловека, превосходящего любую силу, по меньшей мере, в полубога. “Я и Отец — одно” — это заявление во всей своей ужасной двусмысленности родилось именно из такого психологического момента”⁶⁶⁹.

Это естественное явление⁶⁷⁰ (не стоит заключать, что оно негативно или вредоносно само по себе, при условии, что оно проходит — как писал Мур, он предпочитает иметь дело с “жертвами инфляции”, которые “чувствуют себя живыми и значительными”) начинает стремительно подавлять эго, и “если оно хоть немного познало себя, то немедленно отступит и отбросит всю притворную мощь и значимость”⁶⁷¹. Юнг кратко описывает наваждение, возникшее между анимой и эго:

“Сознание не подчинило себе бессознательное, и анима утратила свою тираническую власть лишь до той степени, в какой эго смогло договориться с бессознательным. Однако

⁶⁶⁸ Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, par. 378.

⁶⁶⁹ Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, par. 380.

⁶⁷⁰ Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, par. 389.

⁶⁷¹ Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, par. 381.

такой компромисс — не победа сознания над бессознательным, а заново установленное равновесие силы между двумя мирами”⁶⁷².

Единственная причина, по которой существовал этот дисбаланс, состояла в том, что эго “мечтало о победе над анимой”⁶⁷³. Однако в случае такой иллюзии существуют и исключения.

Если эго остаётся сильным и способно интегрировать бессознательный материал, при этом отделяя себя от него, мы получим “стойкость сверхчеловека или возвышенность совершенного мудреца. Обе фигуры — суть идеальные образы: с одной стороны Наполеон, с другой — Лао-цзы”⁶⁷⁴. Немногие из нас могут похвастаться такими достижениями, так что лучшее, чего мы можем попытаться достичь — равновесия между эго и бессознательным. Как только эго отделяется от архетипа мана-личности, необходимо донести до сознания индивидуальные отличительные черты этого архетипа. Юнг отмечает, что для мужчины это будет “второе и настоящее освобождение от отца, а для женщины — от матери, а вслед за этим придёт первое настоящее осознание своей подлинной индивидуальности”⁶⁷⁵. Освобождение от мана-личности присутствует также в различных религиях, особенно в монотеистических.

Согласно Юнгу, существует возможность спроецировать психический опыт мана-личности “ в качестве ”Небесного Отца”, дополненного архетипом абсолютности — возможность, которой многие люди с радостью пользуются”⁶⁷⁶. Такое превознесение бессознательного как “величайшего

⁶⁷² Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, pag. 381.

⁶⁷³ Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, pag. 381.

⁶⁷⁴ Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, pag. 388.

⁶⁷⁵ Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, pag. 392.

⁶⁷⁶ Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, pag. 394.

блага” может вызвать к жизни компенсаторную фигуру дьявола. Юнг считает как первое, так и второе нежелательным. Проецированию мана-личности сопутствует проецирование индивидуальных ценностей и неприятий на Бога и Дьявола, соответственно, что в свою очередь влияет на состояние человека. Юнг призывает к уважительному отношению, но не к поклонению коллективному бессознательному, так же, как мы следуем законам общества. Итак, между эго и анимой наступило перемирие, но остаётся открытым вопрос о судьбе маны, которой владела анима.

Ни сознание, ни бессознательное не вправе претендовать на ману, но куда-то ведь она должна деться. Юнг обратился к универсальному пониманию самости. Нижеследующее подведение итогов из работы “Отношения между эго и бессознательным” представляет собой великолепное описание психической маны:

“Так растворение мана-личности путём сознательной ассимиляции ее содержания естественным образом ведет нас назад, к нам самим как существу и живому нечто, балансирующему между двумя картинами мира и их неясными потенциалами. Это “нечто” нам чуждо, но все же необычайно близко, оно полностью наше, но все же неузнаваемо для нас, это виртуальный центр столь таинственного устройства, что может претендовать на что угодно — родство с животными и богами, кристаллами и звездами, не повергая нас в изумление, даже не возбуждая нашего неодобрения. Это нечто и впрямь требует всего перечисленного, и даже большего, а поскольку у нас нет ничего, что можно было бы противопоставить его требованиям, будет, несомненно, мудрее просто слушать его голос. Я назвал этот центр самостью”⁶⁷⁷.

Самость, как уникальный архетип в бессознательном, отдельный от эго, “можно охарактеризовать как своего рода компенсацию конфликта между внутренним и внешним. Такая формулировка имеет право на существование, поскольку

⁶⁷⁷ Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, par. 398–399.

самость обладает некими чертами результата, достигнутой цели, чего-то достигаемого постепенно и переживаемого в муках. . . . это цель жизни, ибо она есть совершенное выражение той роковой комбинации, которая называется индивидуальностью, вершина расцвета не только отдельного человека, но и группы, в целостный образ которой каждый участник вносит свой вклад”⁶⁷⁸.

Самость, “Бог внутри нас”⁶⁷⁹, даёт прекрасное представление о том, что эзотерики называют Святым Ангелом-Хранителем, процессе и результате действия, известного как “Знание и Собеседование со Святым Ангелом-Хранителем” и аналогиях, которые эзотерики связывают с сефирой Тиферет.

Однако ось эго-самость состоит не из одной лишь Тиферет. Каждая из сефир под Небесной бездной каким-либо образом связана с самостью. Три столпа Древа жизни представляют три возможные перспективы психе. Каждая из сефир архетипична и значительна, хотя именно центральная сефира Тиферет отмечает наиболее важный инициатический опыт в западной эзотерической традиции.

Для исследования разных уровней сознания или областей психе в западной эзотерической традиции используются всевозможные практики: ритуал, медитация, прорицание, визуализация — в комплексе или по отдельности. Для направления индивидуальной практики зачастую используются символические или метафорические образы. Как упоминалось в первой главе, для “работы с путями” Древа жизни также можно использовать различные инструменты — например, таро.

Ознакомившись с традиционными значениями сефирот и путей Древа, адепт начинает составлять словарь символов и образов. Со временем этот метафорический материал, копившийся веками в попытке описать абстрактную при-

⁶⁷⁸ Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, pag. 404.

⁶⁷⁹ Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, pag. 399.

роду реальности, становится знакомым и привычным как на сознательном уровне — путём повторяющихся тренировок и посвящений, так и на бессознательном — путём использования содержания снов и фантазий. Если бессознательное действительно стремится быть осознанным, мы можем помочь ему, построив относительно свободную символическую модель, с помощью которой оно сможет общаться с психе.

Индивидуация в понимании Юнга происходит в семи нижних сефирах Древа жизни. На уровне Малкут мы начинаем понимать, что “реальность” — нечто большее, чем то, что нам видно из окна. Существует психический мир, способный в любой момент предать нас, если мы не достигнем взаимопонимания с ним. Без изучения языка метафоры и её территории у нас будет крайне мало шансов на здоровое и осмысленное взаимодействие с бессознательным. После достижения этого понимания мы делаем шаг через Бездну, символическую точку невозврата. Мы получаем опыт тени, осознаём её влияние — и пути назад уже нет, мы не сможем отказаться от этого знания. Теневая Бездна обозначает первый шаг к более глубокому пониманию бессознательного.

В области метафоры мы обнаруживаем активное и потенциально хаотичное множество архетипических образов и символов. Сефирот помогают сформировать из этого хаоса символов образы, соответствующие стадиям психологического и духовного созревания. В то время как сефирот и интерпретация Древа жизни с позиции аналитической психологии практически совпадают с юнгианскими моделями психе и индивидуации, жёстким гендерным структурам и центральному положению самости придаётся меньшее значение. Хотя самость (Тиферет) организует и уравнивает области сознания и бессознательного, она — всего лишь один из шагов на долгом пути индивидуации.

Бездна, Даат и Хоронзон

Теории и модели аналитической психологии применяются в клинической практике, чтобы помочь пациенту понять свою психологическую позицию и направить его в сторону

психологической целостности, как бы мы ни определяли эту целостность. Нормальное функционирование в мире под постоянной угрозой недомогания (психического и физиологического) требует, по Юнгу, наличия сильного эго и уважения к реальности коллективного бессознательного. Однако эзотерик смотрит на Небесную бездну с тем же вожделением, что аналитик — на интеграцию бессознательного содержания. В нашей интерпретации Древа жизни с позиции аналитической психологии возникают некоторые вопросы: что там, за самостью-Тиферет, и что символизирует вторая Бездна? То, к чему стремится эзотерик, для наших текущих задач можно назвать осью эго/самость — коллективное бессознательное.

Под этим понятием мы подразумеваем специфически духовный, недвойственный мистический подход к интеграции бессознательных аспектов психе. Развитие оси эго-самость Юнг считает естественной частью индивидуации (подробнее об этом ниже); развитие оси эго/самость — коллективное бессознательное подразумевает, что в индивидуацию входит инициатический процесс общения с метафорами, имеющими недвойственную трансперсональную природу. Другими словами, вторую ось можно считать продолжением первой, дополнительно включающим недвойственный трансперсональный опыт.

Аналитическая психология подразумевает, что глубины психе обладают какой-то ценностью и значением, а значит, путешествие вверх по Древу в поисках более богатой психологической жизни следует предпринять хотя бы ради самого путешествия.

Инициатический опыт Небесной бездны, окончательное растворение дихотомии субъект/объект, лучше всего отражает глубинную природу оси эго/самость — коллективное бессознательное. Вопрос в том, какая часть этой оси доступна для восприятия эго-комплексом? Сможет ли ось эго-самость оседлать нахлынувшую волну коллективного бессознательного? Очевидно, что в нашей работе, посвящённой довольно узкому кругу вопросов, мы не сможем дать удовле-

творительный ответ. Однако нижеследующие наблюдения могут оказаться полезными при оценке этих проблем.

Хотя западная эзотерическая традиция использует множество уровней или степеней посвящения, фактически существуют только две основных цели. Первая — Знание и Собеседование со Святым Ангелом-Хранителем, а вторая — пересечение Небесной бездны. Мы уже сопоставляли Ангела-Хранителя с юнгианским пониманием самости и сефирой Тиферет. Сефиры, расположенные ниже второй Бездны, представляют процесс индивидуации, в каком бы виде он ни протекал в конкретной психе. Бездна и ложная сефира Даат обозначают более абстрактное отклонение от юнгианской модели психологического созревания.

Алистер Кроули — пожалуй, самый плодовитый эзотерический автор в области, касающейся природы Бездны. К сожалению, большая часть его работ на эту тему укладывается в рамки космологии Телемы, и потому он во многих отношениях оказывается наименее полезным источником *начальных* сведений о Бездне. Мы кратко рассмотрим концепцию Бездны по Кроули, но сначала обратимся к его коллегам-эзотерикам.

Израэль Регарди называет сефиры Небесной триады *идеальными*⁶⁸⁰, в то время как остальные сефиры *актуальны*. Бездна — это метафизическая пропасть между ними⁶⁸¹. Регарди представляет Бездну как “бесплодную пустыню, где умирают мысли и эмпирические эго людей, так сказать,

⁶⁸⁰ Это означает, что три эти сефиры — абстракции, потенциально могущие проявиться. Кетер приравнивается к четвёртому каббалистическому миру — Ацилут; другие его названия — Архетипический Мир или Воля Божества (См. Lon Milo DuQuette, *The Chicken Qabalah of Rabbi Lamed ben Clifford* (York Beach, ME: Weiser Books, 2001), 139; Dion Fortune, *The Mystical Qabalah* (York Beach, ME: Weiser Books, 2000), 22. Хокма и Бина, хотя и не являются частью Архетипического мира (они составляют Брия, третий мир), дают возможность актуализации полностью абстрактной сефире Кетер. С этой позиции сефиры под Небесной бездной можно рассматривать как архетипические образы, источники формы и деталей.

⁶⁸¹ Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 44.

“задушенные при рождении” ⁶⁸². Кроули также сравнивает Бездну с пустыней в главе 42 Книги Лжей. По-видимому, эта глава и вдохновила Регарди:

“Ветер души вздымает [в Пустыне] вихрь, имя которому — Я.

Вихрь распадается, проливаясь бесплодными идеями.

Всё живое задыхается.

Пустыня — это Бездна, в которой заключена Вселенная.

Звёзды — лишь колючки в этом безжизненном пространстве.

И всё же Пустыня — лишь крохотное проклятое место в мире неги.

Время от времени Пустыню пересекают путешественники; они идут от Великого Моря и стремятся к нему же.

На своём пути они проливают воду, и однажды воды станет столько, что Пустыня расцветёт.

Взгляни! Вот пять следов верблюда: V.V.V.V.V.”⁶⁸³.

Как и в большинстве коротких глав Книги Лжей, здесь скрыто множество каббалистических концепций и тонкостей. Великое Море — это Великая Мать, Бина, первая сефира по ту сторону Бездны. Кроули (V.V.V.V.V.) утверждает, что ему удалось пройти Бездну; интересно здесь то, что каждый, кто пытается пересечь пустыню, вносит свой вклад в общее дело. С точки зрения аналитической психологии, любой, кто проникает в глубины бессознательного, приносит пользу не только себе, но и всему человечеству.

На первый взгляд может показаться, что, по мнению Регарди, пересечение Бездны подразумевает уничтожение эго-комплекса. Учитывая, что Регарди обладал довольно обширной психологической базой, маловероятно, чтобы он с восторгом приветствовал разрушение эго-комплекса. На самом деле, он имел в виду следующее:

“То, что разрушается — не более, чем бессознательная иллюзия отдельного “я” и те ограничения, которые эта

⁶⁸²Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 69.

⁶⁸³Aleister Crowley, *The Book of Lies*, 6th ed. (York Beach, Maine: Samuel Weiser, Inc., 1989), 94.

иллюзия накладывала на внутреннюю звезду или монаду. Это не что иное, как смещение точки зрения с того, в чём не было собственной настоящей жизни, к новому, благородному центру реинтеграции, животворному, истинному, вечному”⁶⁸⁴.

Итак, Бездна не разрушает эго-комплекс, но вызывает радикальное изменение восприятия. Она представляет смещение фокуса от личности с её субъективными конструкциями к ощущению всеобщей взаимосвязанности.

Уильям Грей называет Бездну Пропастью Сознания. Он указывает, что пересечение Великой Бездны означает символическую смерть:

“Мы должны быть готовы “умереть”, то есть отказаться от всех наших идей и формулировок, привязывающих нас к материализованным убеждениям, чтобы пойти дорогой чистой силы прямо к её духовному источнику, за границы сознания, где нам откроется новое озарение”⁶⁸⁵.

Грей понимает, что есть пределы тому, что можно описать словами и догмами, и после достижения этого предела нужно быть готовым оставить его позади. Он пишет: “если мы достигли потолка в словесном развитии идеи, можно пожертвовать “словесным телом” и воскресить идею в “скульптурном теле”, “музыкальном теле” или “математическом теле”. Можно возродить идею в любой доступной форме, сохранив при этом её ‘душу”⁶⁸⁶. Смерть “словесного тела”, тела описания и анализа, открывает внутреннему смыслу тысячи других возможностей для проявления.

Концепция Бездны по Грею подразумевает переход, трансформацию, но такой радикальный “разворот” вовсе не является гарантией высокого духовного статуса⁶⁸⁷. Грей предупреждает, что “резкая перемена — не то же, что “немед-

⁶⁸⁴Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 162.

⁶⁸⁵William Gray, *Inner Traditions of Magic* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1984), 110.

⁶⁸⁶William Gray, *Inner Traditions of Magic*, 110.

⁶⁸⁷См. See William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Penguin Books, Inc., 1985), 189–258.

ленная эволюция”. Мы можем стать *другими*, но мы не станем более высокоразвитыми только потому, что перешли в новое состояние сознания”⁶⁸⁸.

Дион Форчун также добавляет несколько немаловажных подробностей к образу Бездны. Она замечает, что Бездна обозначает границу между микропросопосом и макропросопосом. Даат, “невидимую сефиру”, по мнению Форчуна, можно интерпретировать как “Восприятие, Понимание, Сознание”⁶⁸⁹. Гаррет Найт пишет, что Бездна есть пустота между силой и формой. Он также приравнивает опыт Бездны к Тёмной ночи души и эмоциональному опустошению⁶⁹⁰. Даат, по словам Найта,

“это высшая точка осознания, в которой человеческая душа ещё остаётся душой (или, в другой терминологии, Высшим Я, Эволюционным Я и т. д.), поскольку более высокие уровни осознания доступны лишь Духу или Божественной Искре. Это врата в нирвану, точка, в которой душа достигает вершины своего развития...”⁶⁹¹.

Хотя в подходе Найта к каббале присутствует влияние христианского мистицизма, как видно, например, из упоминания Иоанна Крестителя, здесь он использует буддистское понятие нирваны, что отсылает нас к Алистеру Кроули.

Кроули интересовался восточными религиями и философиями не меньше, чем западной культурой, поэтому неудивительно, что в своём описании Бездны он использует концепции обеих традиций. Сравнение Бездны с Тёмной ночью души, сделанное Найтом, можно рассматривать как отражение христианской дихотомии, разделения материи и духа, небес и земли, человеческого и божественного. Однако при подходе с позиции буддистских доктрин, оказавших большое влияние на Кроули, метафизические дихотомии отходят на второй план, а фокус смещается к изменению умственных процессов для осознания иллюзорности сепарации.

⁶⁸⁸Gray, *Inner Traditions of Magic*, 111.

⁶⁸⁹Fortune, *The Mystical Qabalah*, 150.

⁶⁹⁰Knight, *Practical Guide to Qabalistic Symbolism*, v. I, 32 and v. II, 146.

⁶⁹¹Knight, *Practical Guide to Qabalistic Symbolism*, v. I, 102.

В “Магике” Кроули пишет: “Для любой индивидуальной вещи Достижение означает в первую очередь разрушение индивидуальности”⁶⁹². Здесь под индивидуальностью Кроули имеет в виду личную, субъективную точку зрения. Бездна по Кроули имеет дело с личным мировоззрением и психологическими процессами. Он утверждает, что любая идея, по своей сути

“позитивная и негативная, активная и пассивная, мужская и женская, может существовать над Бездной, но менее уравновешенные идеи обитают под Бездной, содержат явную двусмысленность или ложь, и потому являются клипотическими и опасными”⁶⁹³.

Адепт должен стараться уравновесить свои мысли и избегать предпочтения одной мысли в ущерб другим.

Согласно Кроули, в прохождении Бездны участвуют два фактора. Первый — притяжение Бины. Бина заставляет адепта принести Клятву Бездны и попытаться пересечь её. Мы можем истолковать это принуждение Бины как идеал или потенциал стремления бессознательного к осознанию, который впервые осуществляется в Тиферет и, наконец, проявляется в Малкут через Йесод. “Любовь — сила, заставляющая Свободного Адепта броситься в Бездну”⁶⁹⁴. “Любовь” у Кроули обычно означает безличное единство противоположностей или соединение субъекта и объекта, а не эмоциональное состояние. Получается, что Бина притягивает адепта к слиянию субъекта и объекта. Адепт добровольно подчиняется этому притяжению и совершает прыжок в Бездну.

⁶⁹²Crowley, *Magick/Liber Aba*, 79.

⁶⁹³Crowley, *Magick/Liber Aba*, 182. Нужно отметить, что Кроули применяет некоторые термины, например, “клипотический”, не так, как классическая иудейская Каббала. Однако это не ошибка, а целенаправленное действие, как пишет Кроули, можно выучить “общие принципы толкования и основные доктрины” Каббалы, но “каждый должен сам выбрать материалы для построения структуры собственной системы” (Crowley, *Magick/Liber Aba*, 252 &n). Опять же, нужно помнить, что западная эзотерическая каббала — это не классическая иудейская каббала.

⁶⁹⁴Aleister Crowley, *The Vision and the Voice with Commentaries and Other Papers* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1998), 68 n.7.

Второй фактор — это карма адепта. Обычно этот термин понимается неправильно или сильно упрощается. Существует некая склонность к толкованию кармы, буквально означающей “действие” исключительно с физической точки зрения⁶⁹⁵. То есть карма низводится исключительно до физических действий. Например, если вы наносите кому-либо вред, то, в общепринятом толковании, ваш *поступок* будет иметь кармические последствия. Позднее это действие в какой-либо форме отразится на вас самих.

Однако, хотя понятие кармы действительно включает в себя физические действия, она относится также и к действиям более тонкой природы — *мысленным* поступкам и делам⁶⁹⁶. Мысленные процессы, приведшие к неблагоприятному поступку, хуже, чем сам поступок. Не существует небесного суда, который свершит правосудие над преступником. Но существуют мысленные паттерны, которые закладываются при совершении дурного дела. Они увеличивают вероятность продолжения насильственных действий, ставших привычными, и в конце концов преступник сам станет жертвой. Те, кто считают, что карма относится только к физическим действиям, упускают важный ключ к тому, что пытается донести Кроули.

Кроули сообщает, что аналог пересечения Бездны в индуистской традиции — “шивадаршана” (*ivadarana*). Можно сказать, что это состояние сознания, в котором человек поднимается выше всех мыслей и мысленных дифференци-

⁶⁹⁵Приведём пример из популярной книги по викке: “Проще всего объяснить карму как нечто вроде духовного счётчика добрых и злых дел и последствий мудрости или глупости человека на протяжении всей его жизни”. Janet and Stewart Farrar, *The Witches’ Way: Principles, Rituals and Beliefs of Modern Witchcraft*, 5th ed. (London: Robert Hale Ltd., 1990), 121.

⁶⁹⁶Приведём отрывок из буддистского текста *Anguttaranikaya*: “Я учу деянию . . . и недеянию. Я учу не совершать плохих поступков телом . . . словом и мыслью. . . ”. Цитата: Hans Wolfgang Schumann, *Buddhism: An Outline of its Teachings and Schools*, 3rd ed. (Wheaton, Ill: Theosophical Publishing House, 1989), 53. Здесь поступок, как мы видим, подразумевает действие, речь и мысль.

ций⁶⁹⁷. Согласно Кроули, это изолированный и преходящий опыт, и потому не эквивалентный пересечению Бездны. Для Кроули опыт Бездны — “фундаментальный и перманентный переворот всего бытия”⁶⁹⁸. Здесь нам придётся разойтись с Кроули. Опыт Бездны, как и первый опыт тени, имеет огромное значение и может надолго оставить отпечаток в психе. Однако работа с тенью и процесс индивидуации никогда не заканчивается и требует постоянного внимания; так и опыт Древа жизни. Стоя на позициях аналитической психологии, мы не можем заключить, что о проблемах и сложностях, которые символизирует Бездна (а необходимо помнить, что Бездна — символ и метафора, а не конкретное “место”), можно забыть сразу после завершения инициатического опыта. Это не одноразовый опыт, мы можем и, скорее всего, будем время от времени возвращаться к нему.

С точки зрения аналитической психологии, Бина, часть Небесной триады, представляющая трансперсональное коллективное бессознательное, притягивает адепта, принуждая его ко всё более глубокому исследованию коллективного бессознательного. Результат и природа пересечения Бездны будут зависеть от кармы или психических склонностей конкретной личности. Если человек не готов оставить позади устоявшиеся убеждения, навязанные обществом, семьёй или профессией персоны или иллюзию сепарации субъекта и объекта, ему придётся нелегко при встрече с обитателем Бездны, Хоронзоном.

В качестве персонификации хаоса Кроули заимствует демона из работ Джона Ди (1527–1608) — астролога, шпиона и дипломата елизаветинской эпохи. Однако не стоит считать Хоронзона неким существом:

“Имя обитателя Бездны — Хоронзон, но это не индивидуальное существо. В Бездне нет места существованию; она наполнена всеми возможными формами, и каждая из них бессмысленна и пуста, а потому зла в единственном

⁶⁹⁷Crowley, *Magick/Liber Aba*, 713.

⁶⁹⁸Aleister Crowley, *Magick Without Tears* (Tempe, AZ: New Falcon, 1994), 112.

истинном значении этого слова — зла оттого, что страстно жаждет стать реальной. Эти формы бессмысленно кружатся в хаотически разбросанных водоворотах, подобно песчаным вихрям, и каждое такое случайное скопление заявляет, что оно — личность, и кричит “Я есть я!”, при этом постоянно осознавая, что его элементы никак не связаны между собой, и иллюзия в любой момент может рассеяться от малейшего возмущения; так всадник, встретившись с песчаным вихрем, повергает его наземь, и тот рассыпается потоками песка”⁶⁹⁹.

Столкновение с Хоронзоном — не что иное, как метафорическое столкновение с чистым потенциалом необходимости нашего разума анализировать, именовать, связывать и определять. Даат представляет вершину человеческого интеллекта и знаний на высшем уровне человеческого понимания. Однако её персонификация, по крайней мере, у Кроули — демон, то есть нам открывается её теневая сторона. На микрокосмическом уровне Хоронзон символизирует границу нашего личного восприятия “объективного” мира формы и “субъективного” мира психе.

Как мы видели, Лон Майло Дюкетт сравнивает Хесед с демиургом. Хесед налагает первоначальную форму на потенциал Даат — процесс, затем продолжающийся в Гебуре. Демиург обладает способностью создавать, разделять и придавать форму ментальному стимулу, позволяющему нам ценить такие вещи, как живопись, музыка, поэзия и другие примеры человеческого творчества на персональном уровне. Однако продвижение к Гебуре и дальше вниз, к Ход, может преобразовать способность к дифференциации в жёсткие структуры, которые способны повредить полученный опыт, втискивая его в рамки навязанных психических склонностей. Демиург может действовать так или иначе, в зависимости от позиции человека в конкретный момент. Бездна разбивает все истины, ярлыки и концепции, которые мы бережно хранили. Можно сказать, что в некоторых отношениях она выступает как источник вдохновения для

⁶⁹⁹Crowley, *The Vision and the Voice*, 24.

постмодернизма⁷⁰⁰. Если мы в состоянии определить и оценить структуру, мы можем начать разбирать её на меньшие конструкции, открывая новые пути исследования и смыслы, вместо того, чтобы оставаться пассивным участником, покорно принимающим навязанную структуру и смысл.

Если рассматривать, как Бездна функционирует на уровне отдельной личности, мы увидим, как пишет Уильям Грей, что она требует смерти “наших идей и формулировок, привязывающих нас к материализованным убеждениям”. Только порождая потребность, или, вероятно, здесь будет более подходящим слово “принуждение”, определения и ограничения реальности до личного, субъективного опыта, бессознательное — источник этого опыта — может надеяться выразить себя. Следуя герметической аксиоме “что внизу, то и наверху”, рассмотрим, что означает Бездна в более крупном масштабе.

Бездну можно рассматривать как границу между персональным и трансперсональным, недвойственным опытом. Очевидно, что, обсуждая концепцию трансперсонального опыта, мы придаём значение конкретной форме сознания. Такие авторы, как Юнг⁷⁰¹, утверждают, что трансперсональный опыт более желателен, нежели ограниченная эгоцентричная перспектива, хотя определения “трансперсонального” могут варьироваться. Шагнув в Бездну, адепт метафорически признаёт необходимость вырваться из стен, выстроенных годами социальной, психологической и духовной обработки и тренировки.

Юнг также описывал пропасть между сознанием и бессознательным, напоминающую нашу Бездну. В работе “Символизм трансформации в мессе” он задумывается о цене, которую заплатили люди за формирование сознания и логоса, потеряв инстинкт и “связь с реальностью до такой степени, что попали в примитивную зависимость от обычных слов”⁷⁰². Как считает Юнг, излишнее предпочтение

⁷⁰⁰ За это наблюдение я благодарен доктору Родерику Мэйну.

⁷⁰¹ Jung, “Transformation Symbolism in the Mass”, *CW 11*, par. 442.

⁷⁰² Jung, “Transformation Symbolism in the Mass”, *CW 11*, par. 442.

сознания и разрыв связи с бессознательным, отражённые в нашей зависимости от слов и знаков, могут иметь неприятные последствия. Далее в этой же работе он пишет:

“Разрыв связи с бессознательным и подчинение тирании слов имеют один большой недостаток: сознательный разум становится жертвой своего стремления анализировать и дифференцировать. Наша картина мира разбивается на бесконечное число частей, и изначальное ощущение единства, неотъемлемо связанное с единством бессознательной психе, утеряно”⁷⁰³.

Чем больше слов и понятий мы используем (а ещё хуже, если мы начинаем верить в них), тем дальше мы от коллективного бессознательного. Эта дихотомия очевидна как в нашем психическом мире, так и в мире “внешнем”. И снова Юнг размышляет о последствиях переоценивания интеллекта:

“И как интеллект покорил психе (речь идёт о христианской доктрине), так ему удалось и подчинить себе природу и породить век научных технологий, оставляющий всё меньше и меньше пространства для естественного, иррационального человека. Так были заложены основы внутреннего противостояния, которое сегодня угрожает миру хаосом”⁷⁰⁴.

Беспокойство о излишней рациональности — важная часть юнгианского мышления, и в равной степени часть концептуализации Небесной бездны Алистером Кроули как представляющей свойство и способность разума анализировать и определять. Мы можем сказать, что это гиперактивное состояние непрерывного определения с помощью слов и понятий, в котором человек буквально воспринимает свою *личную* связь с метафорой⁷⁰⁵. Если коллективное

⁷⁰³ Jung, “Transformation Symbolism in the Mass”, *CW 11*, par. 443.

⁷⁰⁴ Jung, “Transformation Symbolism in the Mass”, *CW 11*, par. 444.

⁷⁰⁵ По Ницше, метафоры становятся проблемой, если воспринимать их буквально или если забыть о метафорическом происхождении наших понятий, тем самым даровав им независимость и ценность, которыми они изначально не обладали. Другими словами, “наши метафоры приобретают независимость и силу, поскольку мы более не считаем их

бессознательное будет задушено непрерывно осознающим разумом, то результатом, по мнению Юнга и некоторых представителей западной эзотерической традиции, станет полное отделение важной части человеческой психе.

Индивидуация в юнгианском понимании требует, чтобы человек углублялся в бессознательное и стремился к пониманию того, что открывает там. Этот процесс неизбежно приводит к пониманию того, что у всех нас есть общая связь с коллективным бессознательным. Однако позиция Юнга подчёркивает именно личный опыт бессознательного; Юнг не оспаривал необходимости эго или личного сознания, да и не следовало бы этого от него ожидать. Он указывал на необходимость ограничения эго, если оно впадает в инфляцию и воображает себя центром психе, но в целом не считал личную перспективу помехой индивидуации. Западной эзотерическое Древо жизни, напротив, требует отвергнуть личную перспективу во имя дальнейшего духовного и психологического развития. Решившись на прыжок в Бездну, адепт должен отбросить всё, включая Святого Ангела-Хранителя — метафору лучшего, чего может надеяться достичь человек. Даже просветление Тиферет придётся оставить в пустыне на пути к Великому Морю.

метафорами, а воспринимаем их, как меру самой реальности; превращаясь в мёртвые метафоры, они захватывают власть над нами. "Язык", — как полагает один автор — "не что иное, как кладбище метафор" ". Lawrence M Hinman, "Nietzsche, Metaphor, and Truth" in *Philosophy and Phenomenology Research*, Vol. 43, No. 2, Dec., 1982.

Глава 5. Небесная триада и трансперсональные теории

Рассматривая природу сефирот в ранней иудейской Каббале (глава 1), мы не могли не заметить, что наибольшее внимание уделяется семи нижним сефирам. Позиция Ордена Золотой Зари и некоторых эзотериков, например, Гарета Найта, заключается в том, что уровни по ту сторону Бездны доступны лишь немногим (если их вообще можно достичь); Кроули же настаивает, что любой человек способен вдребезги разнести границы своей личности, попытавшись обрести опыт трансперсональной Небесной триады. Значение Небесной триады может изменяться в зависимости от традиции; но если, как в случае с Кроули, мы переживаем Небесную бездну как яростный вихрь мысли, Небесная триада будет представлять собой форму изначального психического хаоса, грозящую захватить и сокрушить наш сознательный разум. Однако для подготовленного практика эта трансформация, по словам некоторых эзотериков, может стать одним из самых грандиозных и возвышенных опытов, доступных человеку.

В этой главе мы рассмотрим традиционные символы и свойства оставшихся трёх сефир западного эзотерического Древа жизни. Затем обратимся к тому, как трансперсональный опыт соотносится с юнгианской моделью психе, проанализировав использование Юнгом понятия *unus mundus* и теорию синхронистичности. Мы увидим, что Юнга можно воспринимать и как учёного, и как “детрадиционализированного мистика”, изучив статью Леона Шламма. Но перед тем как заняться анализом Небесной триады, будет полезно узнать мнение Юнга о возможности сознательной встречи с коллективным бессознательным.

Нижняя часть Древа, по крайней мере, в нашей нынешней интерпретации, символизирует диалог между личным сознанием (Малкут) и архетипическими образами или символами — к примеру, самостью (Тиферет), в то время как Небесная бездна и верхние сефиры по своей природе более абстрактны. Юнг, говоря о коллективном бессознательном, подразумевал, что сознание не может получить *непосредственный* опыт этого коллективного пласта психе. Он чётко обозначает свою позицию в Тэвистокских лекциях:

“Сознание — нечто вроде поверхности или оболочки в обширнейшем бессознательном пространстве неизвестной степени мерности. Мы не знаем, как далеко простирается власть бессознательного, поскольку о нём не известно вообще ничего. Что можно сказать о вещи, о которой не знаешь ничего? . . . У нас есть только непрямые доказательства, что существует ментальная сфера, пребывающая по ту сторону сознания. Есть некоторые научные суждения, подтверждающие, что нечто подобное действительно возможно”⁷⁰⁶.

Не сталкиваясь с коллективным бессознательным напрямую, мы получаем его опыт с помощью архетипических символов или метафор. То, что Юнг, вслед за Кантом, рассматривал знание как опыт, имеет большое значение. Хотя мы не можем получить опыт бессознательного иначе, нежели посредством символов и метафор, Мэрилин Надь, изучая использование Юнгом философии Канта, указывает: “нам не следует быть настолько заносчивыми, чтобы свести наше понятие реальности к границам того, что воспринимается как внешний объект”⁷⁰⁷. Западную эзотерическую традицию и её использование Древа жизни можно считать “непрямыми доказательствами”, о которых говорит Юнг в вышеприведённой цитате. Иными словами, эзотерическое Древо жизни с позиции аналитической психологии выглядит как набор символов и метафор коллективного бессознательного и процесса индивидуации. Нижеследующая интерпретация

⁷⁰⁶ Jung, “The Tavistock Lectures”, *CW 18*, par. 11.

⁷⁰⁷ Marilyn Nagy, *Philosophical Issues in the Psychology of C.G. Jung* (Albany, NY: State University of New York Press, 1991), 153.

трёх верхних сефир Древа жизни также соответствует этому психологическому и метафорическому подходу.

Бина: Тёмная мать, Светлая мать и Блудница

Отделение трёх верхних сефир Древа жизни в этой работе является несколько надуманным. Неверно было бы предположить, что Кетер, Хокма и Бина более важны или священны, чем остальные сефиры Древа. Все сефирот имеют единый источник и потому равноценны. Эзотерики считают, что этот источник — Божество, а с точки зрения аналитической психологии — это недифференцированные глубины коллективного бессознательного. Тем не менее, Небесная триада символизирует серьёзное изменение в мировоззрении, требующее принципиально иного, уникального подхода, в отличие от сознания нижних сефир. С одной стороны, сефиры, расположенные под Небесной бездной, трансперсональны, но между практиком и сефирой сохраняется дуалистическая или теистическая связь “я/ты”. Сефиры же Небесной триады, с другой стороны, отражают недвойственный трансперсональный подход.

В первой главе мы рассматривали традиционные соответствия сефирот как раз на примере Бины⁷⁰⁸. Теперь же мы попытаемся глубже проникнуть в сущность этой сефиры, а также посмотрим, какое положение она занимает в Небесной триаде. Сперва приведём более традиционный анализ Гарета Найта и Дион Форчун. Затем обратимся к Алистеру Кроули, описывавшему Бину как Вавилонскую блудницу. Скрытая тень Древа жизни вновь проявляется в явно женских образах Бины, хотя, как настаивает Дион Форчун, сефиры следует воспринимать не как места или личности, а как состояния сознания⁷⁰⁹. Следует помнить об этой явной гендерной склонности в процессе нашего анализа Бины.

⁷⁰⁸Стр. 67–70

⁷⁰⁹Dion Fortune, *The Mystical Qabalah* (Boston, MA: Weiser Books, 2000), 130–131.

Имена Бины отражают двойственную природу этой сефиры. Бина известна как Ама (тёмная бесплодная мать), Аима (светлая плодовая мать), Курсия (Престол [стабильность]) и Мара (Великое Море [текучесть, изменчивость]). Духовный опыт Бины — Видение Скорби, добродетель — молчание, а порок — скупость. Символы Бины — йони, ктеис, *Vesica piscis*, чаша/кубок и Зримое Одеяние Тайного ⁷¹⁰.

Как понятно из этих метафор, Бина представляет “универсальный женский потенциал, в то время как Хокма олицетворяет мужской”⁷¹¹. Каждый из вышеперечисленных символов отражает тот или иной аспект этой женской силы. Йони и ктеис — символы влагилица, как и *Vesica Piscis*⁷¹². Символ чаши — по природе своей принимающий (в противоположность проективным мечу и жезлу⁷¹³), то же можно сказать и о мантии (одеянии). Мантия окутывает мага, и, как пишет Кроули, “скрывает его, защищает; маг работает в тайне и молчании, находя укрытие в оккультных практиках Магии и Медитации”⁷¹⁴. Мы ясно видим, что мантия здесь выступает как чрево, матка. Эти символы отражают эзотерическое понимание Бины; однако лучше всего эта сефира определяется через связь с другими сефирами (даже более чётко, нежели другие сефиры “под” Небесной бездной).

Кетер представляет собой чистую силу или потенциал, трансперсональный, недвойственный и не обладающий

⁷¹⁰Fortune, *The Mystical Qabalah*, 129-130.

⁷¹¹Fortune, *The Mystical Qabalah*, 130.

⁷¹²Больше информации об этом символе здесь: Lon Milo DuQuette's *Understanding Aleister Crowley's Thoth Tarot* (Boston, MA: Weiser Books, 2003), 155-160.

⁷¹³Ритуальное использование чаши/кубка и жезла/копья в качестве символов мужского и женского можно найти в описании Гностической мессы Кроули (Crowley, *Magick/Liber Aba* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1997), 584-597) и викканского Великого ритуала (See: Janet and Stewart Farrar *A Witches Bible Complete* (New York: Magickal Child Publishing, Inc., 1984), 48-54)

⁷¹⁴Crowley, *Magick/Liber Aba*, 106.

ни какой-либо структурой, ни возможностью проявления. Хокма также очень абстрактна, она представляет волнение, активность энергий Кетер; Бина же обеспечивает стабильность, сфокусированность этой первичной активности. Бина символизирует одновременно и “лоно манифестации”, поскольку порождает стремление потенциала к формированию, и, следовательно, присутствие смерти⁷¹⁵. С одной стороны, Бина ограничивает потенциал Хокмы, а с другой стороны, она — источник манифестации и, следовательно, врата к конечности. Именно эту роль смерти, ограничения, Форчун считает лежащей в основе восприятия женского аспекта как негативного.

Как утверждает Форчун, Кетер следует понимать как элементарное добро и источник всего. Сущность Кетер, будучи кинетической, перетекает в динамическую сефиру Хокма. Хокма в этом случае выступает как поддерживающая, расширяющая сущность Кетер. Рядом с Хокмой у нас находится Бина. Форчун выдвигает интересную теорию, связывающую женское, мир природы и демоническое, и во многом совпадающую с юнгианским пониманием “недостающего четвёртого” в Троице⁷¹⁶. Это “недостающее четвёртое” — уравнивающий фактор, необходимый слишком благостной и непостижимой христианской Троице. Форчун пишет:

“Бину — извечного борца с динамическими импульсами, противостоящую Хокме, воплощающей кинетическую природу Кетер, — неизбежно следует считать противником Бога, Злом. Аналогия “Сатурн-Сатана” лежит на поверхности; то же можно сказать о троице “Время — Смерть — Дьявол”. В аскетических религиях, подобных христианской и буддистской, неявно присутствует идея, что источником всеобщего зла является женщина, поскольку она своим влиянием удерживает мужчин в “оформленной” жизни, пользуясь их желаниями и страстями. Материя рассматривается как антипод духа в вечной неразрешимой двойственности.

⁷¹⁵Fortune, *The Mystical Qabalah*, 130.

⁷¹⁶См. Jung, “A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, *CW* 11, pars. 243–285.

Христианство вполне готово признать подобный взгляд еретическим, когда он представлен в форме антиномий, но не осознает, что его собственное учение и практика являются столь же противоречивыми во взглядах на материю как врага духа, подлежащего преодолению и уничтожению. Это заблуждение породило в христианских странах не меньше человеческих страданий, чем войны и эпидемии”⁷¹⁷.

Форчун освещает потенциальную проблему всех сефир. При чрезмерном упрощении (или попытке жёсткого определения) природы сефирот существует вероятность её искажения.

Сведя сефирот к определенным (сознательным) понятиям, мы неизбежно потеряем их автономную и уникальную природу. Бина — яркий тому пример. Форчун отмечает, что Бина и Небесная триада не отделены от остального Древа, и они взаимопроникают друг в друга: “...именно по этой причине задача жёсткого соотнесения богов различных пантеонов с сефирами невыполнима. Мы видим аспекты Исиды в Бине, Нецах, Йесод и Малкут. Аспекты Осириса — в Хокме, Хесед и Тиферет”⁷¹⁸. Также можно сказать, что аспекты анимы присутствуют в Бине, Нецах, Йесод и Малкут, а аспекты самости — в Хокме, Гебуре, Хесед и Тиферет, — и так мы дойдём до точки, в которой препарирование сефирот превратится в абсолютно бессмысленное и бесплодное занятие. Применяя к этим архетипам концепции сефирот и Древа жизни, мы можем найти альтернативное видение их природы и возможность дальнейшего взаимодействия с ними. Полное взаимодействие с сефирот, особенно крайне абстрактной Небесной триадой, требует, по словам Форчун, истинной веры.

В начале четвёртой главы мы кратко рассмотрели юнгианское понимание “религиозной позиции” и увидели, что оно связано с хиллмановским понятием психологической “ве-

⁷¹⁷Fortune, *The Mystical Qabalah*, 133-134.

⁷¹⁸Fortune, *The Mystical Qabalah*, 134.

ры”⁷¹⁹. Форчун заключает, исходя из текста Сефер Йециры, что Бина — средоточие веры:

“Циник определяет веру как способность придавать большое значение тому, что, как нам отлично известно, не является истиной. Это определение представляется вполне подходящим для сектантских разновидностей веры у неподготовленных умов, не просветленных мистическим сознанием. Но в свете мистического сознания вера определяется как осознанный результат сверхсознательного переживания, не преобразованного в термины собственно сознания и, следовательно, не усвоенного нормальной личностью напрямую. Однако человек тем не менее будет чувствовать влияние этого переживания, постоянно и существенно преобразующего его эмоциональные реакции”⁷²⁰.

Определение “веры”, данное Форчуном, фокусируется не на доктрине эзотерических традиций, а на прямом опыте “сверхсознания”, который невозможно ограничить рациональными рассуждениями или догматическими выкладками. Толкование Бины, которое предлагает Гарет Найт, в основном совпадает с толкованием Форчуна, за исключением одного пункта, а именно описания степени, традиционно соответствующей Бине.

Описание степени Мастера Храма (8=3) у Найта добавляет человеческое (микрокосмическое) измерение к абстрактной природе Бины. Согласно Найту, человек, получающий это звание, — “абсолютный мастер управления силой и формой, понимающий, что есть космическая мощь и в каких формах она может проявлять себя. Он способен изо дня в день оценивать обстоятельства и принимать людей такими, какие они есть, видеть уровень, которого достиг человек, и учитывать разницу между душой как таковой и тем, во что она может превратиться при условии даль-

⁷¹⁹Стр. 156

⁷²⁰Fortune, *The Mystical Qabalah*, 135-136.

нейшей работы над ней; а также включать в своё суждение влияние кармы на личность или физическое тело”⁷²¹.

Первая часть этого описания не поддаётся толкованию с позиции аналитической психологии. Это метафизические и духовные предположения западной эзотерической традиции, которые трудно, если вообще возможно, подтвердить или опровергнуть. Однако во второй части мы видим интересное утверждение. По-видимому, практик, достигший этой степени, полностью осознаёт и контролирует своё существование на всех уровнях. И это осознание настолько ясно, что его можно применить и для понимания всех остальных людей. Мастер Храма, несомненно, неординарная личность и символ. В то время как Найт проливает свет на значение Бины на личном уровне, Кроули уводит нас ещё глубже.

Кроули даёт этой сефире имя “Вавилонская блудница” или “Бабалон” (*Whore of Babalon*)⁷²². Кроули был не из тех, кто бездумно даёт имена, и слово “блудница” здесь использовано намеренно. Лон Майло Дюкетт в “Магии Телемы” объясняет:

“Третья сефира, Бина, представляет изначальный баланс и примирение Божественного Я (Кетер) и отражения Не-Я (Хокма). Она — всеприемлющая супруга Хокма, и когда они соединяются, восстанавливается изначальное единство Кетер. Поскольку Бина/Бабалон находится прямо над Бездной, она в конечном счёте принимает в себя всю полноту жизни развивающейся Вселенной. Символ этой универсальной жизни — “кровь святых”, которую она собирает в свою чашу

⁷²¹Gareth Knight, *A Practical Guide to Qabalistic Symbolism* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1993), v. I, 92.

⁷²²Существуют два возможных объяснения такого специфического написания (Babylon=>Babalon). В Книге Закона Кроули называет Бабалон как тайное имя Нуит, символа бесконечной Вселенной (Crowley, *The Law is for All* (Tempe, AZ: New Falcon Publications, 1996), 37). Вторым возможным вариантом — влияние енохианского языка, популяризацией которого занимался Джон Ди. Слово *babalond* на этом языке означает “проститутка”, “шлюха”. См. Donald C. Laycock, *The Complete Enochian Dictionary* (York Beach: Red Wheel/Weiser, LLC, 2001), 83.

(Священный Грааль). Она разделяет эту кровь со Зверем (Хокма), и они сливаются в хмельном экстазе. Потому она зовётся Великой Блудницей, ибо в своём “бесстыдстве” принимает всё и ничего не отвергает”⁷²³.

Кроули вносит свой вклад в изучение природы этой сфeиры в “Книге Лжей”. Можно утверждать, что поэтический язык этой работы отражает сверхрациональную сущность Бины, лежащей за Бездной. Рассмотрим, к примеру, седьмую главу, “Динозавры”:

“Ничто те, число коих шесть: иначе их было бы действительно шесть”⁷²⁴.

Семеро тех шестерых, что не жили в граде пирамид⁷²⁵ во времена Ночи Пана⁷²⁶.

То был Лаоцзы⁷²⁷.

То был Сиддхартха.

То был Кришна.

То был Тахути⁷²⁸.

То был Моше⁷²⁹.

То был Дионис⁷³⁰.

⁷²³Lon Milo DuQuette, *The Magick of Thelema* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1993), 83.

⁷²⁴Мастера Храма, чьё мистическое число — 6 (1 + 2 + 3). Crowley, *The Book of Lies*, 25. Иными словами, эта степень — высшая точка единения Кетер, Хокмы и Бины.

⁷²⁵Одно из имён Бины.

⁷²⁶“Ночью Пана” Кроули называл Небесную Триаду.

⁷²⁷“Их не восемь, как кажется, а семь, ибо число Лаоцзы — 0”. Crowley, *The Book of Lies*, 25.

⁷²⁸Он же Тот, египетский бог мудрости.

⁷²⁹Он же Моисей.

⁷³⁰“Легенда о Христе” — извращённый вариант других легенд. Например, легенда о Дионисе: сравните Христа перед Иродом или Пилатом и Диониса перед Пентеем в “Вакхе”. Crowley, *The Book of Lies*, 25. Ознакомиться с более творческой критикой христианства можно здесь: Crowley, *The Fish*, Anthony Naylor, ed. (UK: Mandrake Press, 1992), Crowley *The World's Tragedy* (Scottsdale, AR: New Falcon Publications, 1991). См. также Crowley (Francis King, ed.), *Crowley on Christ* (London: The C.W. Daniel Co. Ltd., 1974).

То был Мухаммед⁷³¹.

Седьмого же из них звали PERDURABO⁷³², ибо выдержавшему всё до конца нечего больше выдерживать — кроме того, что называют Ничто.

Аминь”⁷³³.

Вышеперечисленные просветлённые мудрецы (и Кроули в их числе, хотя так ли это — рассудит история) названы Мастерами Храма. Если судить по критериям, предложенным Найтом, лишь немногие на протяжении всей истории человеческого рода достигли Града Пирамид, то есть Бины.

В рамках этой работы мы не сможем рассмотреть телемитское божество или символ Бабалон во всей его полноте и сложности. Однако следует заметить, что и Бабалон, и Бина представляют двойственное состояние. Это одновременно и высшее мистическое единство, и вселенская Скорбь (буддистская *dukkha/dukkh*) похотливой блудницы, которая не отказывает никому, и Тёмной Матери, которая, пробуждаясь, уничтожает всё и одновременно порождает различие, дифференциацию. Найт даёт нам одно определение степени Магистра Храма, соответствующей Бине. Кроули даёт другое определение, которое нам также следует рассмотреть, прежде чем перейти к следующей сефире — Хокме. В работе “Звезда видна” Кроули перечисляет, что символизирует каждая из степеней, по крайней мере, с его точки зрения. Вот что он пишет о степени Мастера Храма:

“Суть Достижения здесь — абсолютное уничтожение личности, которая ограничивает и подавляет истинное “я”. Мастер Храма — высочайший Мастер Мистицизма, то есть его Понимание полностью свободно от внутренних противоречий и не омрачено снаружи; его работа заключается

⁷³¹“Mahmud = Mohammed” — пророк Магомед. Aleister Crowley, *The Book of Lies* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1989), 25.

⁷³²Имя, которым называл себя Кроули, когда состоял в Ордене Золотой Зари в степени Неофита. Означает, по его словам, “Претерплю до конца”.

⁷³³Crowley, *The Book of Lies*, 24–25.

в понимании существующей Вселенной соответственно его Уму. Он — Мастер Закона Печали (Дуккха)”⁷³⁴.

Мы видим, что Кроули добавляет психологический аспект в свою интерпретацию. Не стоит, однако, думать, что Найт и прочие эзотерики не обратили внимания на возможное психологическое толкование сефирот, они всего лишь не делали на него упор в своих работах. Вместе с Кроули мы можем снова увидеть, что сефиры Небесной триады представляют не миддот или качества трансцендентного Бога, а конкретный опыт или качества, имеющие психодуховную природу.

Хокма: Небесный Отец, Хаос и Зверь

Хокма дополняет Бину, так же как и Бина, в свою очередь, — дополнение Хокмы. Персонификация этой сефиры — бородатый мужчина. Её имена: Могущество Йециры (Творения), *Av. Abba*, Небесный Отец, Тетраграмматон (YHVH), Йод [й] в Тетраграмматоне. Духовный опыт Хокмы — встреча с Богом лицом к лицу, а добродетель — преданность (соответствующего порока нет). Символы Хокмы: лингам, фаллос, Незримое Одеяние Славы, стоящий камень, башня, Поднятый Жезл Власти и прямая линия⁷³⁵

Один из символов следующей и последней сефиры Кетер — точка, то есть отсутствие измерений. Хокма означает начало движения к полному и окончательному проявлению в Малкут: точка вытягивается в линию. Этот аспект направленности и расширения чётко просматривается во всех традиционных символах Хокмы. Явная фаллическая природа этих символов дополняет принимающую, формирующую Бину. Как пишет Дион Форчун, это “не организующая сефира, а Великий Стимулятор Вселенной. Бина, третья сефира, первая из упорядочивающих и стабилизирующих сефир, получает поток или эманацию Хокмы. Невозможно понять сущность одной из этих спаренных сефир, не рас-

⁷³⁴ Aleister Crowley, *Magick/Liber Aba* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1997), 492.

⁷³⁵ Fortune, *The Mystical Qabalah*, 113-114.

смаатривая вторую”⁷³⁶. Вдвоём Хокма и Бина символизируют первоначальный источник жизни. С точки зрения аналитической психологии две эти сефиры можно считать источником архетипического, недвойственного трансперсонального коллективного бессознательного.

В традиционной иудейской Каббале любая сефира считается трансперсональной, вне зависимости от её положения на Древе Жизни. Каждая из сефир — аспект божества. Такое же толкование присуще большинству эзотерических вариантов использования Древа. Сефиры, расположенные под Небесной бездной, участвуют в развитии Святого Ангела-Хранителя или Высшего Гения. Упор делается на совершенствовании *индивидуальности* человека по отношению к трансперсональному. Небесная бездна — вершина индивидуальности; это обретение Знания. Однако, с другой стороны, трансформативные сефирот подразумевают активность индивидуально определённой позиции. Небесная триада, особенно в работах Кроули, означает избавление от понятия индивидуальности и двойственности. В этом смысле Небесная триада на Древе Жизни западной эзотерической традиции трансперсональна в недвойственном качестве; она требует полного отказа от самой идеи индивидуальности, которая окончательно растворяется в единстве Кетер.

Каждой из сефир под Небесной бездной соответствует личный, субъективный опыт и определённый образ. Опыт абстрактной, трансперсональной природы Хокмы и Бины, лежащих по ту сторону Бездны, невозможно получить напрямую, субъективно: это изначальный Инь (Бина) и Ян (Хокма), составляющие Дао (Кетер и её источник). Они оказывают влияние на нижние сефиры, но при этом остаются абстрактными, если рассматривать их отдельно от остального Древа.

Форчун указывает на интересную связь между “Небесным Отцом” (Хокма) и “Земной Матерью” (Малкут) через Бину. Небесная мать (Бина), одно из имён которой —

⁷³⁶Fortune, *The Mystical Qabalah*, 115.

Престол, это прямая связь между “наиболее абстрактной формой силы” и “наиболее плотной формой материи”, что указывает на то, “что каждая из этой пары крайних противоположностей — высшее проявление своего типа, и обе равно священны, каждая по-своему”⁷³⁷

Сейчас мы ненадолго отойдём от эзотерической терминологии и обратимся к языку аналитической психологии; однако нижеследующая интерпретация принадлежит автору данной работы, а не К. Г. Юнгу. Взаимопроникновение Хокмы и Бины с позиции аналитической психологии представляет возможность недуалистического трансперсонального опыта коллективного бессознательного (как представлено на вершине Пути Змеи/Стрелы), напрямую связанного с Малкут (эго-комплекс) и полностью символизируемого Кетер. Прямая связь между тремя этими сефирами (четырьмя, если считать Кетер) представлена тем, что мы называем осью эго/самость — коллективное бессознательное. Ослабив жёсткую эгоцентрическую позицию с помощью ритуалов и практик западной эзотерической традиции, эго-комплекс может принять архетипы, паттерны и образы бессознательного, а в некоторых случаях и ненадолго идентифицироваться с ними. К примеру, и тень, и самость переживаются как нечто уникальное по отношению к индивидуальности, хотя любой из этих архетипов может восприниматься как “более” нуминозный, коллективный или трансперсональный, чем индивидуальная позиция. Если человек способен избавиться от этой личной позиции (то есть пересечь Небесную Бездну), ему открывается возможность получить прямой опыт источника самости и всех остальных архетипических образов, то есть недифференцированного потенциала коллективного бессознательного в том, что традиционно называется мистическим или трансперсональным опытом. Разумеется, это всего лишь гипотеза, поскольку весь опыт бессознательного воспринимается и переживается посредством эго-комплекса.

⁷³⁷ Fortune, *The Mystical Qabalah*, 119.

Из всего вышесказанного очевидно, что термин “самость” используется здесь не в смысле “полноты психе”. Скорее это полнота индивидуального опыта собственной психе. Тиферет и Ангел-Хранитель понимаются как отдельные от личности и вместе с тем уникальные для этой личности. В каком-то смысле архетипический образ и опыт самости сохраняют связь с личностью, переживающей этот опыт. Если посмотреть на Древо жизни, видно, что прямым источником энергии Тиферет является Кетер. Мы можем назвать Кетер непроявленной, абстрактной или истинно коллективной самостью, тогда как Тиферет, связанная с личностью, — это проявление самости. Опять же, опыт Тиферет и опыт Кетер (самости как архетипического образа и как полноты психе) трансперсональны, поскольку они обширнее, чем эго-комплекс. Если говорить о самости в любом контексте, подразумевающим личный, дуалистический опыт, это Тиферет, а обсуждение коллективных процессов или подтекстов самости независимо от личного опыта относится к Небесной Триаде (и Кетер как высшей сефире). Эта дифференциация зависит от степени влияния на эго-комплекс. Опыт самости Тиферет — это, например, трансформативное сновидение, компенсирующее дисбаланс в эго-комплексе. Самость переживается как нечто отличное, иное, и потому трансперсональное. Самость Небесной Триады — это скорее опыт самадхи или подобного недуалистического состояния, в котором стираются границы индивидуального эго-комплекса. Комбинируя юнгианскую модель психе с западной эзотерической традицией, можно обнаружить интересные параллели — например, многогранное понимание некоторых архетипов, таких как самость.

Итак, Кроули называл Бину Вавилонской блудницей. Были у него и свои наименования для Хокмы: Хаос и Терион (Зверь). Блудница верхом на Звере — это персонификация соединения силы и формы; экстатическое слияние вселенских противоположностей. Хокма, вторая сефира, это “хатический разрушитель идеального единства первой сефиры, Кетер. Хаос — ещё одно имя Хокмы, которая в некоторых

телемитских ритуалах соответствует Териону”⁷³⁸. По Дюкетту, Зверь и Бабалон соответствуют Шиве и Шакти, ещё раз подтверждая понятие единства и нуминозного экстаза⁷³⁹

Степень, соответствующая сефире, показывает, какие преобразования претерпела психодуховная жизнь адепта. Степень Мага (9=2), соответствующая Хокме, более “просветлённая” и “совершенная”, чем степень Бины — Мастер Храма. Отсутствие порока, соотносящегося с этой сефирой, говорит о том, что для Мага не существует потенциальной тени. Это состояние трудно понять и принять с позиции аналитической психологии, поскольку наша человеческая природа подразумевает, что потенциальная тень существует всегда.

Очевидное предположение, следующее из данной работы, состоит в том, что теории Юнга можно сравнить с другими теориями, например, с теориями западной эзотерической Каббалы, так, чтобы создать новые, альтернативные точки зрения, которые в ином случае не возникли бы. Прекрасный пример тому — юнгианское понятие тени. Вместо того чтобы просто принять эзотерическую концепцию “бестеневой” сущности Хокмы, мы можем посмотреть на неё с другой позиции. Возможно, тень Хокмы, “то, чем она не желает быть”, это её неспособность постичь собственную тень⁷⁴⁰ Хокма, находящаяся в слепящем свете Кетер, постоянно рискует идентифицироваться с ней и так потерять свою идентичность и аутентичность — Небесный вариант инфляции. Возможно, на теологическом уровне такое явление большого значения не имеет, однако символически и с позиции аналитической психологии оно показывает, что даже на высших уровнях сознания и духовного совершенства тень в какой-то форме существует; и чем ярче свет, тем темнее тень. Такой подход к Хокме (то же относится и к Кетер)

⁷³⁸DuQuette, *The Magick of Thelema*, 82.

⁷³⁹DuQuette, *The Magick of Thelema*, 83.

⁷⁴⁰Я крайне признателен доктору Родерику Мэйну за предложение такой интерпретации.

показывает: как бы близко мы ни подошли к божеству, мы всегда останемся всего лишь людьми.

Эзотерики, действуя с позиции своего духовного мировоззрения, могут позволить себе делать любые метафизические заявления, не имея дела с эмпирическими предположениями или наблюдениями, в отличие от Юнга, который трудился над этим всю жизнь. Как сообщает Найт, “если кто-то заявляет, что имеет степень Мага или Ипсиссимуса, соответствующие Хокме и Кетер, это либо Христос, либо лжец, либо дурак”⁷⁴¹. Может показаться, что степени Небесной Триады имеют небольшое практическое значение с точки зрения аналитической психологии. Как применить юнгианскую модель психе к человеку, не имеющему тени? К человеку, который, как эмиссар динамической творящей силы Вселенной, может управлять реальностью? Ответ, разумеется, “никак”, поскольку это метод непрерывной психологической интроспекции и терапии, который в принципе не рассматривает возможность существования подобной личности.

Путь от Хокмы к Бине и, через все остальные сефиры, к Малкут — это символическое представление процесса или динамики оси эго/самость — коллективное бессознательное. Маг (Хокма) держит эту ось как свой магический жезл, подобно Меркурию с его кадуцеем. Престол Бины придаёт форму живительной энергии коллективного бессознательного, которая в итоге достигает эго-комплекса (Малкут). В Йесод эта энергия трансформируется в архетипический образ или символ, который может воспринять эго. Фактически в этой психологической динамике сознания и целостности принимают участие все десять сефирот. В нашем текущем диалоге с Древом жизни мы не связаны определённым мировоззрением, и потому можем обнаруживать всевозможные источники вдохновения. В один момент проявляется западный эзотерический взгляд на мир, затем теории аналитической психологии, а потом всплывает и влияние иудейской Каббалы.

⁷⁴¹Knight, *A Practical Guide to Qabalistic Symbolism*, vol.I, 79.

Полярность Бины и Хокмы, динамизм, порождающий и психическую реальность и физическое восприятие, берёт начало в ещё более абстрактном и трансперсональном источнике. Хокма и Бина постоянно принимают поток, идущий из Кетер. Пытаясь истолковать сефиры Небесной Триады как отдельные сущности, мы искусственно налагаем на них структуру. Однако без этой структуры у нас не получился бы осмысленный диалог с Древом. Если Бину или Хокму трудно применить на личном психологическом уровне, то в случае с Кетер это попросту невозможно, поскольку она символизирует, выражаясь психологическим языком, единство недифференцированного коллективного бессознательного.

Кетер: Корона бессознательного

Будучи вершиной Столпа Равновесия (Столпа Мягкости), Кетер является каббалистическим символом единства и равновесия. Персонификация Кетер — древний бородатый король, изображённый в профиль⁷⁴². В отличие от Хокмы, здесь мы видим лишь одну сторону сефиры, вторая её сторона остаётся непознанной. Среди имён Кетер: Бытие Бытия, Тайное Тайного, Ветхий Денми, Изначальная Точка, Точка внутри Круга, Незримая Голова, Макропрозоп, Аминь, Оккультный Свет, Внутренний Свет, Он. Соответствующий духовный опыт — Единение с Богом⁷⁴³, добродетель — завершение Великой Работы (как и в случае с Хокмой, порока здесь нет). Символы Кетер — точка, корона и свастика⁷⁴⁴.

Кетер, “Первое Проявление, являет первичную кристаллизацию в проявленном виде того, что ранее было непро-

⁷⁴²С точки зрения аналитической психологии можно предположить, что вытесненная тень Кетер ещё грандиознее, чем тень Хокмы, и потому король не показывает своё лицо целиком. Ещё более велик разрушительный потенциал. На это же указывает интерпретация Юнгом отношений Яхве и Иова в “Ответе Иову”.

⁷⁴³Этот термин не уточняется, но, видимо, речь идёт о соединении индивидуального и божественного, то есть о мистическом единстве.

⁷⁴⁴Fortune, *The Mystical Qabalah*, 101-102.

явленным и непознаваемым для нас”⁷⁴⁵. В шестой главе мы ещё вернёмся к непроявленному источнику Кетер, а сейчас кратко рассмотрим некоторые ключевые понятия, связанные с этой последней (но первой в порядке творения) сефирой. Форчун подчёркивает, что на нашей стадии развития Кетер и связанные с ней переживания⁷⁴⁶ — это Великое Непознанное, но отнюдь не Великое Непознаваемое⁷⁴⁷. Возможно, это “скрытое существование, находящееся на расстоянии одного шага от не-существования”⁷⁴⁸, но оно остаётся возможностью психодуховного развития. Кетер отражает идею неподвижного перводвижателя, хотя, как напоминает нам Форчун, это не личность, а “а особая сущность, и это состояние — абсолютно инертное, чистое существование до тех пор, пока не начнет проявляться активность, которую излучает Хокма”⁷⁴⁹.

На психологическом уровне сознание Кетер не обладает какими-либо свойствами или активностью. Это “чистое существование, не ограниченное формой и взаимодействием. Но это существование абсолютно отличается от всего, к чему мы привыкли, оно представляется нам не-существованием, поскольку не отвечает ни одному из привычных представлений”⁷⁵⁰. Можно провести параллели между этим описанием Кетер и буддистскими понятиями “только ума” (читта-матра), “ума Будды”⁷⁵¹ — самадхи (Нирвикальпа-самадхи) или философии Веданти; состояние, когда не существует более дискурсивного ума, двойственно-

⁷⁴⁵Fortune, *The Mystical Qabalah*, 102.

⁷⁴⁶С позиции классической иудейской каббалы сложно говорить о каком-либо опыте, связанном с Кетер. Однако западная эзотерическая традиция исходит из предположения, что любой практик может достичь степени Ипсиссимуса (10 = 1), соответствующей Кетер, и получить доступ к её символам.

⁷⁴⁷Fortune, *The Mystical Qabalah*, 102.

⁷⁴⁸Fortune, *The Mystical Qabalah*, 102.

⁷⁴⁹Fortune, *The Mystical Qabalah*, 103.

⁷⁵⁰Fortune, *The Mystical Qabalah*, 104.

⁷⁵¹См. Lama Anagarika Govinda, *Foundations of Tibetan Mysticism* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1969), 279.

сти или отношений “субъект — объект”. На примере таких достижений человеческого сознания ясно видно, как трансперсональная психология может помочь понять, что такое Кетер на эзотерическом Древе Жизни и что она означает для теорий Юнга.

Синхронистичность, *unus mundus* и трансперсональная психология

Хотя Юнг посвятил львиную часть своих трудов предметам, которые можно назвать “трансперсональными” (например, синхронистичности и мистицизму), его не переставали интересовать и такие понятия, как “универсальное сознание”, с которыми он столкнулся при изучении восточных духовных традиций:

“Обычно надеются обуздать бессознательное, однако такие мастера укрощения, как йоги, достигают совершенства самадхи в состоянии экстаза, которое, насколько мы знаем, соответствует состоянию бессознательного. Дело не в том, что они называют наше бессознательное “универсальным сознанием”; в случае йоги бессознательное поглощает эго-сознание. Они даже не могут вообразить себе, что “универсальное сознание” — явное противоречие, поскольку исключение, выбор и различие суть корень и сущность всего того, что может притязать на именование “сознанием”. “Универсальное сознание” логически идентично бессознательному”⁷⁵².

Эта цитата раскрывает основной аргумент аналитической психологии против нашей интерпретации западного эзотерического Древа жизни как изображения психологического созревания и всего, что входит в психологическую инициацию. Если Небесная Триада представляет трансперсональное коллективное бессознательное (не забываем, что это не собственно коллективное бессознательное, а метафора того, что Юнг называл коллективным бессознательным), то как мы вообще можем что-либо о ней знать и какой от

⁷⁵² Jung, “Conscious, Unconscious, and Individuation”, *CW* 9i, par. 520.

неё толк? С довольно ограниченной позиции клинической психологии значение Небесной Триады, пожалуй, невелико. Однако вне аналитической практики опыт архетипов коллективного бессознательного, в особенности полученный в контексте глубоко символической психодуховной системы, может быть крайне важным с духовной точки зрения.

Рассматривая Кетер, мы заметили, что, по мнению Дион Форчун, эта сефира — Великое Непознанное, но не Великое Непознаваемое⁷⁵³. Подразумевается, что на определённом этапе развития мы можем узнать, хотя бы частично, это непознанное бессознательное поближе. Юнг пишет: “Даже сегодня нам известны примитивные племена, чье сознание ушло не слишком далеко от мрака первобытной психе, и даже у цивилизованного человека все еще можно обнаружить многочисленные пережитки этого первозданного состояния. А принимая во внимание значительные возможности для дальнейшей дифференциации сознания, представляется даже вероятным, что и сегодня оно все еще стоит на относительно низкой ступени развития”⁷⁵⁴. По словам Дион Форчун, как мы цитировали в четвертой главе⁷⁵⁵, опыт, доступный благодаря современной психологии, некогда был привилегией избранных. Сегодня же и так называемый “обычный” человек может погрузиться в личное и коллективное бессознательное: достаточно немногих советов и большого терпения. Также мы уже упоминали, что опыт Кетер непросто перевести на язык “бытия” или того, что мы называем сознанием. Юнг стоит на той же позиции, как видно из его описания психической природы анимы и анимуса:

“Анима и Анимус живут в мире, совершенно отличном от внешнего, где пульс времени бьётся бесконечно медленно, где рождение и смерть одного индивида не идут в счет. Неудивительно, что их сущность чужеродна — настолько, что их вторжение в сознание часто равнозначно психозу.

⁷⁵³Fortune, *The Mystical Qabalah*, 102.

⁷⁵⁴Jung, “Transformation Symbolism in the Mass”, *CW* 11, par. 442.

⁷⁵⁵Стр. 168.

Несомненно, Анима и Анимус относятся к тому материалу, который выходит на свет божий при шизофрении”⁷⁵⁶.

Ещё одна важная область юнгианской мысли, которую необходимо рассмотреть в связи с трансперсональными границами психе — это идея “единого мира”, *unus mundus*.

Unus Mundus как трансперсональный опыт

Хотя Юнг с сомнением относился к идее универсального сознания (по крайней мере, с философской точки зрения), он ни в коем случае не отвергал идею всеобщего единства, лежащего в основе мироздания, напоминающую нам свойства Кетер. От эзотерических трудов алхимиков Юнг обратился к *unus mundus*, “единому миру”. Во второй главе мы уже кратко рассматривали, как использовался *unus mundus* в алхимии и какое место он занял в теориях Юнга⁷⁵⁷. Как уже было сказано, Эдингер описывает *unus mundus* как “единство эго с самостью и миром...”⁷⁵⁸ Этот процесс соответствовал бы соединению Малкут и Тиферет, сблизившихся по оси эго — самость. Самость как архетип трансперсональна, то есть её опыт может получить кто угодно и когда угодно. Однако ощущение *unus mundus* как особого психологического фактора переживается до Небесной Бездны. *Unus mundus* за Небесной Бездной — это то, что мы называем осью эго/самость — коллективное бессознательное. Первый опыт (до Небесной Бездны) созвучен с утверждением Эдингера: “полностью окунувшись в него, вы оказываетесь вне мира эго, каким мы его знаем”⁷⁵⁹. Второй же подразумевает, что вы полностью лишаетесь какого-либо понятия об отдельном эго, “мире эго” или самости.

Юнг сообщает, что *unus mundus* — “не слияние индивида с окружающей его средой и даже не его адаптация к ней,

⁷⁵⁶ Jung, “Conscious, Unconscious, and Individuation”, *CW* 9i, par. 519.

⁷⁵⁷ Стр. 103.

⁷⁵⁸ Edward Edinger, *The Mystery Lectures* (Toronto: Inner City Books, 1995), 282.

⁷⁵⁹ Edinger, *The Mystery Lectures*, 282.

а unio mystica с потенциальным миром”⁷⁶⁰. Это означает, что природу unus mundus отражает не Тиферет (самость), а скорее Кетер. Чистый потенциал Кетер проявляется в психе и проходит мимо Даат, через Тиферет и Йесод, и наконец воплощается или переживается в Малкут (эго-комплексе). Но это опять же вопрос опыта и точки зрения. Гипотетически unus mundus — это эквивалент Кетер — единая область трансперсонального опыта. Однако на уровне индивидуальности (до Бездны) он связан с осью эго-самость (Малкут-Тиферет). Основное свойство unus mundus — то, что Юнг назвал синхронистичностью. В рамках этой работы мы не сможем подробно обсудить синхронистичность, поскольку на эту тему можно написать десятки томов, но попытаемся затронуть основные моменты⁷⁶¹.

Синхронистичность — объединяющий фактор “единого мира”, в котором стираются границы между временем, материей и причинностью. Существует несколько предположений относительно степени Ипсиссимуса (1 = 10), соответствующей Кетер. 23 мая 1921 г. Кроули получил посвящение в степень Ипсиссимуса и записал в дневнике: “As God goes,

⁷⁶⁰ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 766.

⁷⁶¹ См. Jung, “Synchronicity: An Acausal Connecting Principle” CW 8, paras. 417-531; Robert Aziz, *C.G. Jung’s Psychology of Religion and Synchronicity* (Albany, NY: State University of New York Press, 1990); Roderick Main, *Jung on Synchronicity and the Paranormal* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997), “Religion, Science, and Synchronicity” *Harvest: Journal for Jungian Studies* 46, no. 2 (2000) and, most recently, *The Rupture of Time* (East Sussex, UK: Brunner-Routledge, 2004); Victor Mansfield’s books *Synchronicity, Science and Soul-Making: Understanding Jungian Synchronicity Through Physics, Buddhism and Philosophy*. Chicago, Ill: Open Court Publishing Company, 1995 and *Head and Heart: A Personal Exploration of Science and the Sacred* (Wheaton, Ill: Quest Books, 2002) and his article “Distinguishing Synchronicity from the Paranormal: An Essay Honoring Marie-Louise von Franz” (http://www.lightlink.com/vic/mlv_paper.html, 1996, accessed Nov. 3, 2004); von Franz’s *On Divination and Synchronicity and Number and Time* (Andrea Dykes, trans. London, UK: Rider & Co., 1974); and Ira Progoff *Jung, Synchronicity, and Human Destiny* (New York, NY: Julian Press, 1973).

I go” (в вольном переводе — “Я подобен Богу”)⁷⁶². Независимо от того, насколько обосновано такое заявление, мы видим, что степень, соответствующая Кетер и потенциалу *ipus mundus*, достигается слиянием индивидуальности с “божеством”, то есть нуминозой природой коллективного бессознательного, и подразумевает единство причины и следствия, взаимопроникновение микрокосма и макрокосма, где человек и божество становятся едины и неразделимы.

Юнг так и не вывел полного или систематического определения синхронистичности. Самое распространённое определение можно найти в его основном труде на эту тему: “Синхронистичность: акаузальный связывающий принцип”. Однако он определяет синхронистичность не только как “акаузальный связывающий принцип”, но и как “значимое совпадение”⁷⁶³ и “акаузальный параллелизм”⁷⁶⁴. Основная идея состоит в том, что существует акаузальная связь (при этом невозможно найти прямую причинную связь) между внутренним психическим опытом и событиями во внешнем мире⁷⁶⁵. Поскольку этот опыт связан с активированными архетипами, соответствующие события обычно сопровождаются ощущением нуминозности. Весь процесс протекает в контексте *значения*. Именно значимость отличает синхронистичность от простого совпадения. По мнению Родерика Майна, Юнг в своей теории синхронистичности предлагает “возможную психологическую динамику для объяснения того, как активированный архетип может вызвать син-

⁷⁶²Richard Kaczynski, *Perdurabo: The Life of Aleister Crowley*, (Tempe, AZ: New Falcon Publications, 2002), 290. We should note however that John Symonds, *The Great Beast: The Life and Magick of Aleister Crowley* (London: Macdonald & Co., 1971), 258 and Lawrence Sutin, *Do What Thou Wilt: A Life of Aleister Crowley* (New York: St. Martin's Press, 2000), 290 have “As a God goes, I go.”

⁷⁶³Jung, “Synchronicity: An Acausal Connecting Principle”, *CW* 8, par. 827.

⁷⁶⁴Jung, *MDR*, 374. См. также Main, *The Rupture of Time*, 12-14.

⁷⁶⁵Наиболее часто в качестве примера приводится “случай со скарабеем”, произошедший с пациенткой Юнга: Jung, “On Synchronicity”, *CW* 8, par. 982.

хронистичность: присутствие активного архетипа сопровождается нуминозными эффектами, и эта нуминозность вызывает понижение ментального уровня, расфокусировку сознания. При снижении уровня энергии сознания энергия бессознательного, соответственно, растёт, так что появляется уклон от бессознательного к сознанию, и бессознательное содержание активнее, чем обычно, вливается в сознание. В это бессознательное содержание входит и то, что Юнг назвал “абсолютным знанием” — знание, выходящее за пространственно-временные рамки сознания”⁷⁶⁶.

Помимо нуминозного эффекта синхронистичности и её способности открывать “абсолютное знание” интересен взгляд на синхронистичность как на предельную точку, в которой рушатся пространство, время и, поскольку синхронистичность акаузальна, причинность. Можно сказать, что это точка преодоления, казалось бы, незыблемых границ сознания.

Синхронистичность можно также рассматривать как фактор, разрушающий барьер, который, как считается, существует между наукой и духовностью — такую точку зрения высказывает в своей работе Виктор Мэнсфилд. В своих работах на тему синхронистичности он пытается решить непростую задачу. Будучи физиком и астрономом и одновременно идейным исследователем различных путей духовности, Мэнсфилд пытается связать, по его терминологии, “голову” и “сердце”. Один из способов решения этой задачи — с помощью теории синхронистичности. Синхронистичность как теория одновременно присутствует как на научном, так и на духовном уровне. На научном уровне она связана с квантовой механикой и её пониманием внутренней субъективности во внешне объективной реальности. Также синхронистичность поднимает проблемы временности и причинности; ещё один объект интереса физики в более теоретической сфере⁷⁶⁷. Ну и, разумеется, не будем забывать об

⁷⁶⁶ Main, *The Rupture of Time*, 37.

⁷⁶⁷ Подробнее о связи физики и синхронистичности см. Mansfield, *Head and Heart and Synchronicity, Science and Soul-Making* and von Franz

экспериментах в области парапсихологии и так называемых “пси” исследованиях⁷⁶⁸.

“Сердечную” сторону синхронистичности удобнее всего определить с помощью семи свойств “синхронистичности как выражения трансформативного самопознания”, приведённых в работе Мэнсфилда “Голова и сердце”⁷⁶⁹. Мэнсфилд указывает, что синхронистичность представляет самопознание, как видно из следующих семи характеристик: синхронистичность интуитивна, целостна, уникальна для данной личности, трансформативна, неповторима, телеологична и священна:

1. Опыт синхронистичности всегда включает внутреннюю интуицию из нашей “глубинной субъективности”, которая применяется к внешнему событию, составляющему собственно опыт.
2. Синхронистичность целостна в том смысле, что оказывает влияние на всё сущее, опыт синхронистичности “позволяет лично прочувствовать скрытое единство души и материи”.
3. Опыт синхронистичности обусловлен коллективными архетипами; однако значение архетипа всегда уникально для каждого человека и его личного процесса индивидуации.
4. Опыт синхронистичности переживается в контексте процесса индивидуации и даёт возможность для личной трансформации, если человек, получивший этот опыт, попытается понять его смысл.

Number and Time. Ещё о взаимосвязи физики и юнгианства: John R. Van Eenwyk, *Archetypes and Strange Attractors: The Chaotic World of Symbols* (Toronto, ON: Inner City Books, 1997).

⁷⁶⁸Однако нужно помнить, что Мэнсфилд разделяет синхронистичность и паранормальные теории. Из-за субъективной и беспорядочной природы проявлений синхронистичности статистические исследования оказались бесполезны. См. Mansfield, “Distinguishing Synchronicity from the Paranormal: An Essay Honoring Marie-Louise von Franz”, 1996.

⁷⁶⁹Mansfield, *Head and Heart*, 133–135.

5. Невозможно повторить конкретный опыт синхронистичности, поскольку нельзя повторить контекст, вызвавший компенсаторную реакцию; по крайней мере, в точности.
6. Телеологическая парадигма уже включена в сам процесс индивидуации и в компенсаторную природу бессознательного. Опыт синхронистичности показывает, что существует “вневременное “видение” того, что требует от нас самость”.
7. Истинный опыт синхронистичности всегда сопровождается нуминозным опытом и потому принимает форму священного знания. Мы получаем опыт провидения, высшего знания, не ограниченного рамками нашего эго⁷⁷⁰

В контексте данной работы нас особенно интересуют идеи о синхронистичности как части самопознания и синхронистичности как точки, в которой размываются и, по сути, перемешиваются совершенно, казалось бы, различные понятия и конструкции. К последнему пункту мы ещё вернёмся чуть позже, когда будем рассматривать, как можно толковать “псевдосефиру” Даат как метафору синхронистичности и паттерна, лежащего в основе реальности. Этот символ связывает макрокосм западного эзотерического Древа жизни с микрокосмом причинности.

Воздействие теории синхронистичности на юнгианскую мысль, с особенностями в поздних работах Юнга — довольно объёмный вопрос. Родерик Мэйн в книге “Разрыв времени” (*The Rupture of Time*) последовательно демонстрирует связь между теорией синхронистичности и другими теориями Юнга. Из всех идей Мэйна для нашего анализа особенно важен синтез юнгианской теории синхронистичности и “духовной революции”⁷⁷¹. Синхронистичность как “акаузальный связующий принцип” является неотъемлемой частью юнгианской мысли благодаря тому, что она соединяет внешний объективный мир с субъективным внутренним миром психе. Опыт

⁷⁷⁰ Больше о синхронистичности как о духовном опыте см. здесь: Roderick Main, “Synchronicity as a Form of Spiritual Experience” (Ph.D. diss., Lancaster University, 1995).

⁷⁷¹ Main, *The Rupture of Time*, 144–174.

синхронистичности — это опыт единства, лежащего в основе мироздания. Этот опыт можно расширить до предела, когда “переживается ощущение единства не только психе и материи, но и психофизического и трансцендентеого, духовного или божественного аспектов реальности”⁷⁷². Это единство и есть *unus mundus*, то есть тот опыт, который символизирует Кетер как высшая точка Небесной Триады.

Мэйн рассказывает о видении этого единства⁷⁷³, явившемся Юнгу, хотя и подчёркивает, что, поскольку речь здесь не идёт о внешнем физическом явлении, этот случай не подпадает под более общее определение синхронистичности. Серия видений посетила Юнга в 1944 году, после того, как он сломал ногу, а потом пережил сердечный приступ. Содержание этих видений для нас сейчас не существенно, однако важно то, как они повлияли на Юнга. Как вспоминает Юнг, сам он не соединился с личностью или объектом, но “оно было единым, это был священный брак, мистический агнец”⁷⁷⁴. Мы видим трансперсональное, скорее даже безличное состояние единения. Это не рассказ человека, пережившего единство с иным состоянием бытия, а скорее осознание того, что он — часть трансперсонального единства.

Далее Мэйн фокусируется на связи между видениями Юнга и синхронистичностью:

“В более полном описании видений Юнг характеризует их как “качество абсолютной объективности” и “безвременное состояние, в котором настоящее, прошлое и будущее едины”. Эта характеристика чётко отражает “абсолютное знание” и “относительность пространства-времени”, то есть элементы синхронистичности. Далее, восприятие этих ви-

⁷⁷²Main, *The Rupture of Time*, 146. С точки зрения эзотерического Древа жизни “психическое” — это самость (Кетер/Тиферет), физическое — эго (Малкут), а психофизическое — ось эго — самость. Тогда соединение с “божественным аспектом”, соответственно, будет представлено осью эго/самость — коллективное бессознательное.

⁷⁷³См. Jung, *MDR*, 289–298 and *Letters*, v. 1, 357–359.

⁷⁷⁴Jung, *Letters*, v. 1, 358.

дений как мистического брака между собой и миром — иерогамии или *mysterium coniunctionis* — предполагает, что они, возможно, составляют эмпирическое воплощение унитарного измерения Вселенной (*unus mundus*), на которое, по мнению Юнга, указывают и более привычные формы синхронистичности”⁷⁷⁵

Если пойти дальше, это “унитарное измерение” можно связать с “реализацией Дао”⁷⁷⁶ и провести параллели между Дао и Кетер, Инь и Биной, Ян и Хокмой.

Центральный аспект синхронистичности — соединение личности и окружающего мира. Синхронистичность не существует единственно “в голове”, как обычное психическое явление, она открывает сложные переплетения взаимосвязей, окружающие человека на внутреннем и внешнем уровнях психики. Подходящую цитату, касающуюся этого аспекта синхронистичности, можно найти в работе Роберта Азиза “Психология религии и синхронистичности К. Г. Юнга”:

“Для Юнга, как свидетельствуют его работы о синхронистичности и, что важнее, его собственная жизнь, процесс индивидуации выходит за пределы психологии и предполагает, что сценой для этого процесса должен стать весь мир. То, что мы обычно называем внутренним и внешним мирами, замыкается в общий круг целостности. Природа работает внутри и снаружи, с помощью компенсаторного механизма помогая продвижению человека к целостности”⁷⁷⁷

Синхронистичность не только размывает границы между пространством, временем и причинностью, потенциально теоретическими и неясными понятиями, но и вносит значительный вклад в разрушение барьеров между “я” и “не-я”. Учитывая общечеловеческую склонность к разделению, различению, компенсаторные уроки синхронистичности нам действительно необходимы.

Хотя в западной эзотерической традиции вы не найдёте академического изучения синхронистичности, которое при-

⁷⁷⁵ Main, *The Rupture of Time*, 147.

⁷⁷⁶ Main, *The Rupture of Time*, 147.

⁷⁷⁷ Aziz, *C.G. Jung's Psychology of Religion and Synchronicity*, 165.

сутствует в литературе по аналитической психологии, эта традиция, тем не менее, содержит собственные интересные инсайты на эту тему, к которым мы сейчас и обратимся.

Даат как “посредник”

До сих пор мы определяли сефирот как миддот или качества. С традиционных теистических позиций это качества Бога или богов, а с психологической точки зрения сефирот символизируют качества в значительной степени бессознательной психе. Однако псевдосефира Даат занимает уникальное и довольно озадачивающее положение. Мы уже встречались с Даат, когда говорили о Небесной Бездне; в зависимости от интерпретации, эта сефира представляет либо врата в Бездну, либо саму Бездну. Однако это лишь одно из возможных толкований. Эту псевдосефиру можно интерпретировать и так, чтобы отразить её промежуточную природу и метафорический аспект “ни/ни”. Кроули и Грант дают более негативные толкования Даат; Форчун и Найт описывают её менее мрачно. Основное различие между двумя этими школами, по крайней мере, конкретно в этом вопросе, это мнение о ценности сознания и мышления.

По мнению Кроули, индивидуальное эго-сознание следует осознанно и старательно преодолевать. На мышление Кроули сильно повлияли восточные религии и философии, хотя его интерпретации могут быть довольно специфическими⁷⁷⁸. Это влияние очевидно, если посмотреть на отношение Кроули к знанию, мышлению и разуму. В общем можно сказать, что Кроули считал область мышления и личность не более чем иллюзией. Кое-что об этом можно найти

⁷⁷⁸Примеры того, как Кроули применяет восточные традиции: Crowley, *Tao Te Ching* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1995), *Eight Lectures on Yoga* (2nd edition, AZ: New Falcon Publications, 1991), *Magick/Liber Aba*, 7–44, and “Science and Buddhism” in *Collected Works of Aleister Crowley, Vol. II* (rpt. Des Plaines, IL: Yogi Publication Society, c. 1974), 244–261. Алан Беннетт (1872–1923) был другом, наперсником и учителем Кроули, когда тот состоял в Ордене Золотой Зари. Беннетт под именем бхикку Ананда Меттея в 1908 году основал Британское буддистское общество.

в “Книге лжей”. В “Драконах” связь между эго и состоянием самадхи сравнивается с солнечной системой:

“Мысль есть тень затмения Луны.

Самадхи есть тень затмения Солнца.

Луна и Земля — это Не-Эго и Эго; Солнце есть ТО.

Оба вида затмения суть Тьма; оба случаются редко.

Сама же Вселенная есть Свет”⁷⁷⁹.

Тень затмения Луны — это как бы тень тени тени. С одной стороны, Луна не обладает собственной силой, поскольку она всего лишь отражает свет Солнца. Таким образом, Луна оказывается теновой. Затмение Луны удваивает эту тень, а если считать мысль тенью этой тени, получается лишь тончайший невещественный слой. Только Вселенная, то есть универсальная (трансперсональная) позиция, как сказано в этом отрывке, есть Свет⁷⁸⁰.

В той же “Книге лжей” Кроули заявляет, что персональное сознание (идентичность) — лишь помеха более “реальным” трансперсональным формам сознания:

“Сновидения есть несовершенство сна, равно как и сознание есть несовершенство бодрствования.

Сновидения [происходят] от загрязнения крови, равно как сознание — от беспорядка жизни.

В сновидениях нет связи, нет смысла, нет Истины; то же относится и к сознанию.

Проснувшись от сновидений, познаешь Истину; проснувшись же от бодрствования, узнаешь, что Истина — Неизвестное”⁷⁸¹.

Это стихотворение под названием “Сновидец” подразумевает, что эго-сознание — это искажённая форма восприятия, и лишь очнувшись от заблуждения, что оно истинно, мы можем прийти к Истине — Неизвестному. Такое

⁷⁷⁹Crowley, *The Book of Lies*, 84.

⁷⁸⁰Свет в этом контексте имеет интересные параллели с этой работой: Robert Grosseteste (c.1175-1253 CE) *On Light*. См. также Clare C. Riedl, trans., *Robert Grosseteste: On Light (De Luce)* (Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1978).

⁷⁸¹Crowley, *The Book of Lies*, 70.

отношение к сознанию присутствует во многих заявлениях Кроули. Очевидно, именно поэтому Небесная Бездна, Хоронзон и Даат в его космологии имеют такие негативные коннотации. Иными словами, Даат и Бездна — это последнее препятствие на пути к трансперсональному опыту и просветлению. Однако толкование Кроули — лишь одно из множества.

Гарет Найт предлагает другую интерпретацию Даат. В “Практическом пособии по символизму каббалы” Найт пишет: “тайна Даат глубока и почти не затрагивалась в каббалистических исследованиях до этого момента”⁷⁸². Найт также отмечает, что, хотя название этой сефиры переводится как “знание”, оно означает не то, “что мы сегодня понимаем под этим словом, а “познание” в библейском смысле, то есть сексуальное единение, но единение божественное, священный брак, в котором соединяются различные уровни мироздания, и в результате рождается изменение — трансформация или трансмутация силы”⁷⁸³. Далее в этой же книге Найт даёт более подробное описание сущности Даат:

“Даат — высшая степень осознания человеческой души, на которой она ещё остаётся душой, поскольку осознание на высших уровнях доступно лишь Духу или самой Божественной Искре. . . . Перед достижением Даат опыт души посвящён слиянию с Духом — “явлению”. После того, как силы Даат начали действовать в душе, процесс “явления” прекращается — душа “есть”. Таким образом, Даат — это сефира реализации в высшем значении этого слова, понимания, соединённого со знанием . . . на этом абстрактном уровне человеческий разум достигает полного осознания Всего и в этом полном осознании поглощается Вечным Разумом и становится с ним одним целым; Даат как сефира представляет высшую Мудрость и высшую Силу Реализации”⁷⁸⁴.

⁷⁸² Knight, *A Practical Guide to Qabalistic Symbolism*, v. I, 32.

⁷⁸³ Knight, *A Practical Guide to Qabalistic Symbolism*, v. I, 32.

⁷⁸⁴ Knight, *A Practical Guide to Qabalistic Symbolism*, v. I, 102–104.

Здесь Даат явно далека от демонического образа, предлагаемого Кроули; это высшее состояние психического осознания. Для Найта эта сефира — символ высшего уровня, достижимого для человеческого сознания. Однако Найт признаёт и существование тёмной стороны Даат, и в следующей цитате говорит об этом с явно психоаналитическим, хотя и неортодоксальным уклоном:

“У Даат есть и тёмная сторона, связанная с тем, что можно назвать подсознанием Бога, и она может странным образом повлиять на душу. Контакты с собственным подсознанием — и то зачастую довольно волнующи — можно представить, каково будет встретиться с Универсальным Подсознанием, содержащим в себе всю историю и внутреннее напряжение Логоса”⁷⁸⁵.

Первое, что бросается в глаза при сравнении двух описаний Даат — использование Найтом христоцентричных терминов: Душа, Дух, Логос. С позиции Кроули, неспособность отойти от понятия индивидуальности, какой бы просветлённой эта индивидуальность ни была, означает ограничение кругозора. Найт же считает, что высший, небесный опыт принадлежит “внутренним областям” чистого духа и недоступен человеческой душе. Как и проблема применения степеней Мага и Ипсиссимуса к “мирскому” сознанию, попытка найти нечто общее между двумя этими взглядами на Древо жизни чревата огромным количеством трудностей.

Дион Форчун предлагает описание Даат, схожее с тем, что даёт Найт (точнее, это позиция Найта отражает точку зрения Форчун). Она утверждает, что Даат —

“это ясный, простой и уверенный разум, который связывает между собой оба края Бездны. Даат символизирует единство, связующее Принципы (например, Небесный Треугольник) с их проявлениями — разум Бога, работающий через Человека и Эволюцию”⁷⁸⁶.

⁷⁸⁵Knight, *A Practical Guide to Qabalistic Symbolism*, v. I, 106.

⁷⁸⁶Fortune, *The Mystical Qabalah*, 341.

Описание Форчун оказывается связующим звеном между вышеприведёнными характеристиками Даат. Даат занимает положение посредника. Это вершина личного сознания и одновременно связь с трансперсональной реальностью. Это и демон Хоронзон, и “Высшая сила реализации”. Это связь между человеческим и божественным, но сама Даат не относится ни к одному, ни к другому миру. Будучи псевдосефирой без номера, Даат не входит в миддот Бога, но при этом является центром психодуховной трансформации и инициации. С точки зрения аналитической психологии это граница между личным процессом индивидуации и *unus mundus* коллективного бессознательного. Хотя мы используем такие термины, как эго-комплекс, тень, анима (анимус) и самость, в основе лежит текучесть, изменчивость, взаимопроникновение. Даат — это качество психе, которое не является качеством, это ключ к синхронистичности, связывающей глубины наших психе и внешний мир⁷⁸⁷. Кеннет Грант в работе “Вне кругов времени”⁷⁸⁸ также отражает этот аспект Даат, правда, наполняя его собственным восприятием. Любопытно, что в самом начале книги Грант пишет о синхронистичности.

“Вне кругов времени” начинается с обсуждения модели времени, предложенной Кроули. Согласно этой модели, существуют три Эона⁷⁸⁹. Первый эон был матриархальным, аграрным, ориентированным на природу — его символизирует Исида. Второй эон — патриархальный эон Осириса — умирающего и воскресающего бога. Классический пример этой традиции — христианство. Третий эон, в котором живём мы (по крайней мере, согласно Кроули) — это эон Гора, божественного ребёнка; он начался после получения Кроули

⁷⁸⁷ А может быть, Даат — это коварная ризома Делёза, стремящаяся изнутри разрушить Древо жизни и в качестве побочного продукта рождающая синхронистичность.

⁷⁸⁸ Kenneth Grant, *Outside the Circles of Time* (Great Britain: Frederick Muller, Ltd., 1980).

⁷⁸⁹ See Crowley, *The Law is for All* and *Magick/Liber Aba* for a more thorough treatment of the Aeons.

Книги Закона в 1904 году. Не будем углубляться в телемитскую космологию: нам важно лишь, что зоны сменяют друг друга; длительность каждого из них — примерно 2000 лет. Именно эту идею линейности Грант ничтоже сумняшеся позаимствовал у Кроули. Например, Грант пишет:

“Однако сегодня уже известно, что очевидно аномальное наложение двух и более эонов не является чем-то невозможным, если рассматривать время не как линейную последовательность, а как перихорезис, вторжение прошлого и будущего в настоящее, сопровождающееся коллапсом синхронистичности”⁷⁹⁰.

К сожалению, в дальнейшем Грант не продолжил работу над таким использованием синхронистичности. Вместо этого он просто продолжает связывать этот вопрос и другие каббалистические понятия со своей позицией относительно Древа жизни. Даат, согласно Гранту, можно рассматривать как “точку входа в ноумен и выхода в феномен, другими словами, это врата проявления непроявления”⁷⁹¹.

Даат и синхронистичность — примеры состояний или случаев, существующих вне стандартного понимания линейности, причинности и субъективности. Они отражают связь между, казалось бы, никак не связанными областями опыта. Синхронистичность указывает на реальность вне субъективной психе и втягивает человека в связь не только с внешним “объективным” миром, но и, как считает Юнг, с потенциальным *unus mundus*. Псевдосефира Даат действует как “посредник”, точка “между”, опора иного на Древе Жизни, в остальном строго организованном и иерархичном. Для

⁷⁹⁰Grant, *Outside the Circles of Time*, 10. Джералд Келли, один из самых неистовых критиков Гранта, так отозвался об использовании им термина “синхронистичность”: “Грант применяет обычный шарлатанский фокус — использует множество длинных слов, которые одновременно производят на читателя впечатление и сбивают его с толку — ультрамерное и экстратемпоральное сознание, перихорезис, коллапс синхронистичности ... и так далее, и тому подобное”. Retrieved from <http://geocities.com/Athens/Parthenon/7069/grant3.html>. Last accessed Dec. 8, 2004.

⁷⁹¹Grant, *Nightside of Eden* (London, Frederick Muller, Ltd., 1980), 145.

западных эзотериков она выступает либо в качестве более совершенной формы сознания, либо как последнее подобие индивидуальности, доступное перед встречей с трансперсональной Небесной Тριάдой.

Понятие *unus mundus* трудно объяснить, не прибегая к поэтическому языку. Этот термин использовался ещё в алхимии и подобных эзотерических традициях, чтобы выразить недуалистичное трансперсональное состояние сознания и бытия. Эдингер полагает, что “окончательное, полное единство достигается лишь со смертью — в лучшем случае, поскольку смерть отнюдь не означает автоматического его достижения”⁷⁹². Ясно, что *unus mundus* — потенциальное психологическое состояние, в котором преобладают такие понятия, как единство, синхронистичность, трансперсональное. Современные исследования синхронистичности с точки зрения физики, наподобие проводимых Мэнсфилдом, помогают расширить определение того, что мы называем Небесной Тριάдой.

Юнгианский мистицизм?

Будучи психологом и учёным, Юнг интересовался и сферами, лежащими за пределами обычных границ науки и психологии⁷⁹³. Юнга не устраивал редуccionистский подход к его модели психе⁷⁹⁴. Принимая внимания работы Юнга на такие темы, как синхронистичность, алхимия и мистицизм, мы можем даже, вслед за Леоном Шламмом, назвать Юнга не только учёным, но и детрадиционализированным

⁷⁹²Edinger, *The Mysterium Lectures*, 283-284.

⁷⁹³См. “Synchronicity: An Acausal Connecting Principle”, *CW* 8, pars. 838, 840, 848, 855, 863, 907, 913, 947, 954, 966, 994; “Fundamental Questions of Psychotherapy”, *CW* 16, par. 254), parapsychology (“The Future of Parapsychology”, *CW* 18) and spiritualism (see “On Spiritualistic Phenomenon”, *CW* 18, pars. 697–640; “Psychology and Spiritualism”, *CW* 18, pars. 746–756; and, of course, “On the Psychology of So-Called Occult Phenomena”, *CW* 1, pars. 1–150).

⁷⁹⁴Особенно это касается взгляда Юнга на жёсткую модель по Фрейдю. См. “The Philosophical Tree”, *CW* 13, par. 396.

мистиком⁷⁹⁵. В статье “Иллюзорный мистицизм К. Г. Юнга” Шламм использует таксономическую модель мистических традиций, выведенную Эндрю Роулинсоном в работе “Книга просветлённых мастеров: западные учителя в восточных традициях”⁷⁹⁶. Таксономия состоит из двух пар противоположностей: “горячее-холодное” и “структурированное-неструктурированное”. Рассмотрим её подробнее⁷⁹⁷:

Горячее:

Нечто внешнее, иное по отношению к личности, ведущее собственное существование. Не то, к чему мы имеем доступ по праву. Мощное, потрясающее, ассоциируется с откровением, благодатью. Схоже с понятием нуминозного.

Холодное:

Самая суть личности, его не следует искать где-либо, помимо себя. То, что принадлежит нам по праву. Тихое, спокойное, ассоциируется с самореализацией.

Структурированное:

Вселенной, а следовательно, и человеку, присуща некая упорядоченность. Есть нечто, что нужно найти, и способы отыскать это. Но для успешного достижения искомого требуется карта.

Неструктурированное:

Между начальной и конечной точками нет никакого промежутка. Метод и цель — одно и то же. Мы неотделимы от реальности/истины/Бога, и потому не нуждаемся в карте. Всё достижимо сейчас и было доступно всегда.

Полюсы “горячее-холодное” располагаются на противоположных концах вертикальной линии, а “структурированное-неструктурированное” — на концах пересекающей её горизонтальной.

Шламм освещает немаловажную проблему, касающуюся взгляда Роулинсона на мистические традиции, попадающие

⁷⁹⁵Leon Schlamm, “C.G. Jung’s Visionary Mysticism” in *Harvest: International Journal for Jungian Studies*, vol. 52, n. 1., 2006, p. 7.

⁷⁹⁶Andrew Rawlinson, *The Book of Enlightened Masters: Western teachers in Eastern Traditions*, 2nd ed. (Chicago, Ill.: Open Court, 1998).

⁷⁹⁷Rawlinson, *The Book of Enlightened Masters*, 98–99.

в эти координаты⁷⁹⁸. Он утверждает, что “Роулинсон считает эти типы традиций истинными, поскольку они обеспечивают в равной степени эффективные средства для духовного освобождения. Именно поэтому Роулинсон наделяет равной ценностью конкурирующие сотериологические традиции и отказывается признавать превосходство какой-либо конкретной духовной позиции”⁷⁹⁹. С этим же уравнивательным подходом к мистическим традициям связано и утверждение Роулинсона, что эти квадранты не являются жёсткими и отдельные традиции и наставники на деле располагались в нескольких квадрантах. Согласно Шламму, ценность такой модели в том, что “её можно успешно использовать для дифференциации огромного многообразия духовных позиций”⁸⁰⁰.

Левый верхний квадрант: горячее структурированное

В традициях этого квадранта Вселенная наполнена множеством могущественных существ, а духовный прогресс достигается путём обретения тайных знаний. Система получения этих знаний — инициатическая, информация получается постепенно и в зашифрованном виде. Такая космология типична для некоторых форм эзотеризма, очевидны параллели с западной эзотерической традицией. Такие традиции иерархичны и требуют от адепта волевого усилия для разрушения духовных барьеров. В горячих структурированных традициях в целях самотрансформации также используется магия. Сознание считается божественным и иерархическим, и хотя практик окружён всевозможными проводниками и советчиками, в конечном счёте его трансформация — исключительно его дело. Индивидуальные духовные качества экстатичны и непредсказуемы, а социальные описываются как вихрь проектов. В список таких традиций входят: индуистская Тантра, Ваджраяна, традиция сиддхов, ведическая тради-

⁷⁹⁸Шламм также обращается к этой таксономии в статье “Ken Wilber’s Spectrum Model: Identifying Alternative Soteriological Perspectives”, *Religion* 31 (2001): 19–39.

⁷⁹⁹Schlamm, “Ken Wilber’s Spectrum Model”, 23.

⁸⁰⁰Schlamm, “Ken Wilber’s Spectrum Model”, 23.

ция, каббала, герметизм, алхимия и шаманизм⁸⁰¹. Шламм также добавляет несколько более современных примеров: Юнг, Стайнер, Уэйт, Кроули и Форчун⁸⁰².

Нижний левый квадрант: холодное структурированное

В традициях этого квадранта поиск спасения ведётся не во внешнем мире, а внутри самого себя. Это бесстрастный и отстранённый подход с постепенной, несложной практикой, индивидуальные духовные качества здесь просты и скромны. Общественное духовное качество — отзывчивость по отношению к другим существам. Магия считается второстепенной и отвлекающей от основной духовной цели. Учения и ритуалы посвящения в традицию открыты для всех, освобождение достигается разрывом связей, а сознание считается естественным и частным. Преимущество этих традиций — в их простоте для новичка, поскольку процесс неспешен и постепенен. Однако при такой скорости могут понадобиться тысячелетия, чтобы достичь освобождения. Примеры холодных структурированных традиций: буддистская школа Тхеравада, Дзен, ранняя Веданта (Упанишады), Санкхья, учения Ауробиндо и Плотина⁸⁰³. Вместо тайного эзотерического подхода нам сообщают, что всё знание уже имеется внутри нас, его лишь нужно открыть с помощью постепенной бесстрастной практики.

Верхний правый квадрант: горячее неструктурированное

Сюда входят такие традиции, как Чайтанья, Буддизм Чистой Земли, суфизм, христианский мистицизм (св. Тереза, Иоанн Креста). В них присутствует понятие объективной божественной силы, источника освобождения, каковое освобождение достигается любовью и преклонением перед божеством. Сознание божественно и универсально, все люди ничтожны перед Богом. Индивидуальные духовные качества — дарить любовь и отвечать на любовь других, социальные же — служба божеству. Человек сам по себе обречён на

⁸⁰¹Schlamm, "Ken Wilber's Spectrum Model", 23–24. Последующие описания квадрантов также взяты из этой статьи.

⁸⁰²Schlamm, "C. G. Jung's Visionary Mysticism", 18.

⁸⁰³Schlamm, "Ken Wilber's Spectrum Model", 24–25.

неудачу, но божество охотно придёт ему на помощь, ибо любовь его свободно дарится тем, кто просит о ней (а порой и тем, кто вовсе о ней и не просил)⁸⁰⁴.

Нижний правый квадрант: холодные неструктурированные традиции

К этим традициям относятся Адвайта Веданта, Рамана Махарши, Дзогчен, Махамудра, Дзен, даосизм и мадхьямака. Освобождение заложено в самой природе человека, а мир вокруг — всего лишь иллюзия. Истина всегда была здесь, но никто этого не понимает; сознание естественно и универсально. Внутреннее достоинство — незыблемое спокойствие, а внешнее — равнодушие к происходящему, “пусть всё идёт как идёт”. Истина здесь очень проста, но одновременно иллюзорна. Это означает, что мы неизбежно терпим неудачу в попытках её обрести, но всякий раз можем начать сначала. Наш духовный путь длится всё время, пока мы живём⁸⁰⁵.

По сути, Юнг “создал светское ответвление горячего структурированного пути к духовной трансформации”⁸⁰⁶. Шламм перечисляет основные особенности этого ответвления:

1. архетипические образы являются нуминозными и “полностью иными” (то есть живущими отдельной жизнью) по отношению к эго;
2. эти внутренние образы и дают тайное инициатическое знание (в случае Юнга — Илия и Филемон);
3. внутренняя вселенная — лабиринт, и освобождение от сил/созданий, сотворённых архетипами и обитающих там, осуществляется с помощью образов, которые действуют как эзотерические пароли;
4. сдвиг с мёртвой точки вызывается с помощью практики активного воображения, вызывающей резкие изменения в понимании;

⁸⁰⁴Schlammm, “Ken Wilber’s Spectrum Model”, 23–24.

⁸⁰⁵Schlammm, “Ken Wilber’s Spectrum Model”, 24–25.

⁸⁰⁶Schlammm, “Ken Wilber’s Spectrum Model”, 33.

5. на пути к индивидуации всегда существует опасность психоза;
6. ликвидация психических проекций и опыт синхронистических связей между внутренними переживаниями и внешними событиями служат космическим целям⁸⁰⁷.

Шламм также прибавляет ещё две важные черты учения Юнга. Первая: “юнгианский архетип перерождения, опыт смерти (предсмертный), за которым следует возрождение — это общая черта горячих структурированных и неструктурированных традиций”⁸⁰⁸. Вторая черта — архетип раненого целителя — ещё один момент, роднящий его с обоими видами горячих традиций⁸⁰⁹.

Шламм предвидел и возможные аргументы в пользу причисления юнгианства к холодным структурированным традициям. Он определяет две причины, по которым юнгианство можно ошибочно отнести к этому квадранту. Первая: “можно предположить, что, поскольку горячее — это нечто иное, отдельное от личности, оно не относится к внутриспсихическому опыту”⁸¹⁰. Однако Шламм напоминает, что опыт во всех четырёх квадрантах — внутриспсихический, дело лишь в том, как определять “себя”⁸¹¹. В горячих традициях “я” — это сознание, психе или душа, тогда как в холодных традициях это абсолютный безличный дух⁸¹². Один из аспектов, отличающих юнгианство от холодных структурированных традиций — это упор на “воображение как средство духовной трансформации”, противоречащий “духовным техникам, цель которых — оставить позади все

⁸⁰⁷Schlamm, “Ken Wilber’s Spectrum Model”, 33. См. также: Schlamm, “C.G. Jung’s Visionary Mysticism”, 23–24.

⁸⁰⁸Schlamm, “C.G. Jung’s Visionary Mysticism”, 24. См. Jung, “Psychology and Alchemy”, *CW 12*, par. 436–441; “The Visions of Zosimos”, *CW 13*, pars. 93, 135, 139; “The Psychology of the Transference”, *CW 16*, pars. 467–471, 478, 493, 511; “Archetypes of the Collective Unconscious”, *CW 9i*, par. 66; “Concerning Rebirth”, *CW 9i*, pars. 199–210, 234, 240–258.

⁸⁰⁹Schlamm, “C.G. Jung’s Visionary Mysticism”, 24.

⁸¹⁰Schlamm, “C.G. Jung’s Visionary Mysticism”, 25.

⁸¹¹Там же.

⁸¹²Там же.

образы, мысли, желания и страсти”⁸¹³. Шламм ещё раз отмечает, что архетипические образы нуминозны и выступают как нечто иное по отношению к эго⁸¹⁴. Столкновение с коллективным бессознательным⁸¹⁵, описанное в работах Юнга, заставляет отнести юнгианство скорее к горячим, нежели к холодным традициям⁸¹⁶. Для Шламма эту классификацию иллюстрирует “теистическое направление работ [Юнга] и его отрицание недуализма”⁸¹⁷. Вторая причина, по которой юнгианство можно отнести к холодным структурированным традициям — это научные заявления, сделанные Юнгом при клинической работе⁸¹⁸. Однако Шламм напоминает о критическом отношении Юнга к современной ему редуционистской науке, “что хорошо иллюстрируют влияние на его работу натурфилософии и его статьи о синхронистичности (горячее структурированное понятие подобия микрокосма и макрокосма)”⁸¹⁹.

Учение Юнга также конфликтует с горячими и холодными неструктурированными традициями. Относительно первых Шламм пишет, что аспект мученичества/любви горячих неструктурированных традиций противоречит “отказу [Юнга] полностью подчиниться нуминозным образам бессознательного”⁸²⁰. Относительно вторых он сообщает следующее:

⁸¹³ Там же.

⁸¹⁴ Там же

⁸¹⁵ См. Jung, “On the Psychology of the Unconscious”, *CW* 7, pars. 103n, 184; “On the Tale of the Otter”, *CW* 18, par. 1720; “The Meaning of Psychology for Modern Man”, *CW* 10, par. 312; “Psychology and Alchemy”, *CW* 12 pars. 48, 51, 323, 327-328; “Religion and Psychology: A Reply to Martin Buber”, *CW* 18, par. 1505; *MDR*, 207-208.

⁸¹⁶ Schlamm, “C.G. Jung’s Visionary Mysticism”, 25.

⁸¹⁷ Schlamm, “C.G. Jung’s Visionary Mysticism”, 25. По вопросу теистического отношения Юнга к мистицизму: Leon Schlamm’s “C.G. Jung, Mystical Experience and Inflation” in *Harvest: International Journal for Jungian Studies*, vol. 46, n. 2, 2000, 108-128. Стоит обратить особое внимание на стр. 117.

⁸¹⁸ Schlamm, “C.G. Jung’s Visionary Mysticism”, 25.

⁸¹⁹ Schlamm, “C.G. Jung’s Visionary Mysticism”, 26

⁸²⁰ Schlamm, “C.G. Jung’s Visionary Mysticism”, 26. Шламм также отмечает, что уважение к образам бессознательного, но отказ от подчинения

“Очевидно, что Юнг считал проповедников холодных неструктурированных традиций людьми, которые, по выражению Роулинсона, “увязли в грязи” и “уклоняются от вызовов, которые бросает им жизнь”. Это безразличие, если не прямое неприятие холодных неструктурированных традиций проявляется в том, как он пишет про Индию⁸²¹, как и в его отказе, несмотря на рекомендации Генриха Циммера и Поля Брантона, во время своего пребывания в Индии в 1938 году встретиться с Раманой Махарши, представителем холодного неструктурированного учения Адвайта Веданта”⁸²².

Шламм представил конструктивное толкование психологической модели Юнга как примера светской или детрадиционализованной горячей структурированной традиции. Он указывает, что хотя дихотомия “разум — тело” не очень распространена на Востоке, она остаётся одним из компонентов западной культуры. Шламм пишет: “именно поэтому я убеждён, что Запад сегодня гораздо более нуждается в горячих структурированных традициях, сосредоточенных на интеграции разума с телом и духом, нежели в сотериологических холодных структурированных традициях”⁸²³. Сефирот западного эзотерического Древа жизни — также часть горячего структурированного подхода. Сефиры, расположенные под Бездной, разделяют дуалистический или теистический подход и отлично соотносятся с юнгианской моделью психе. Эзотерики, которые, подобно Кроули, подверглись влиянию восточных философий и религий, склонны толковать высшие сефиры Небесной Триады, в особенности Кетер, как недуалистичные; однако полностью этот недуализм отражён в последнем аспекте Древа, покровах негативного бытия.

им чётко заявлен в “Ответе Иову” — “Answer to Job”, *CW 11*, pars. 553–758.

⁸²¹Jung, “The Holy Men of India”, *CW 11*, pars. 950–963.

⁸²²Schlamm, “C. G. Jung’s Visionary Mysticism”, 27. See Jung, “The Holy Men of India”, pars. 950–952 and *Letters* v. 1, pp. 236, 477–479.

⁸²³Schlamm, “Ken Wilber’s Spectrum Model”, 34.

Глава 6. Начало и конец: Истоки, резюме и выводы

Кетер — высшая, чисто духовная сефира Древа Жизни. Она — источник всех остальных сефирот и одновременно высшая точка всех психодуховных процессов в западной эзотерической традиции. Однако даже Кетер, с точки зрения эзотериков, не выражает всю полноту божественного. Сейчас мы обратимся к описанию Покровов негативного бытия, основываясь на различных эзотерических источниках, и попытаемся установить, как эти Покровы связаны с теориями аналитической психологии.

Хотя может показаться, что основание Древа Жизни — это его нижние уровни, на самом деле корни Древа располагаются наверху, и даже высшая сефира Кетер не первична, а сама обладает ещё более глубоким истоком. Западные эзотерики вслед за каббалистами назвали три уровня этого первоисточника Эйн Соф Аур, Эйн Соф и Эйн⁸²⁴. Эти три “Покрова негативного бытия” ещё более абстрактны, чем сефирот Небесной Триады. Однако, чтобы составить более полное представление о Древе Жизни, мы рассмотрим некоторые основные моменты, связанные с Древом Жизни западной эзотерической традиции.

Эйн Соф Аур, Эйн Соф и Эйн или *настоящее коллективное бессознательное*

Несмотря на эпитет “негативные” и крайне абстрактную природу Покровов, не следует полагать, будто они не обладают ценностью и не несут никакой функции. Однако эзотерики не слишком-то усердствуют в попытках описать

⁸²⁴Написание этих имён, как и всех прочих названий в западной эзотерической традиции, заимствованных из иврита, может отличаться от выбранного нами (произношение в современном иврите: Эйн Соф Ор).

Покровы. Их абстрактная сущность достижима лишь с помощью “той области сознания, которая выходит за рамки мышления”, и хотя мистики многих традиций позднее попытаются описать эти высшие области сознания, каббалисты, как пишет Форчун, “довольствуются заключением, что Абсолют в том состоянии сознания, которое нормально для человеческого существа, непознаваем”⁸²⁵. Эзотерики же, как мы видели, полагают, что все сефирот, включая Кетер, духовно или психологически достижимы. То есть каким-то образом мы можем преобразовать себя, чтобы приблизиться к Богу, Единству или Целостности. Однако же Покровы находятся полностью за пределами нашего понимания.

Хотя эзотерики не выводят сложной системы метафор и соответствий для Абсолюта, в отличие от сефирот, они признают необходимость как минимум поверхностного символического описания. Дион Форчун замечает: “нужно чётко понимать, что в этих глубоко абстрактных сферах наш разум может использовать исключительно символы; но эти символы могут дать осознание тому, кто знает, как ими пользоваться; эти символы — семена мысли, из которой прорастает понимание, даже если мы не можем воплотить сам символ”⁸²⁶. Мы можем не иметь сознательного понимания покровов, но, как указывает Форчун, следует пытаться взаимодействовать с символами и метафорами, представляющими Покровы, пускай и крайне абстрактно.

В другом отрывке Форчун рассматривает проблему Неизвестного/Непознаваемого, которую мы уже обсуждали в предыдущей главе. В соответствии с горячим структурированным подходом, она верит, что при наличии достаточного времени и упорной работе эти Покровы могут стать более доступными для человеческого сознания:

“Постепенно, подобно приливу, осознание конкретизирует Абстрактное, ассимилируя и выражая в собственных терминах вещи, принадлежащие иной области; и мы совер-

⁸²⁵Dion Fortune, *The Mystical Qabalah* (Boston, MA: Weiser Books, 2000), 27.

⁸²⁶Fortune, *The Mystical Qabalah*, 32.

шим большую ошибку, если вместе с Гербертом Спенсером попытаемся доказать, что, если вещь не может быть познана с теми возможностями разума, которыми мы обладаем в настоящее время, она непознаваема в принципе. Не только наши знания растут со временем, но и наши возможности расширяются в процессе эволюции; инициация, стимулируя эволюцию, вызывая к жизни новые способности, позволяет сознанию адепта достичь горизонтов более широкого понимания, которые пока ещё находятся за пределами возможностей человеческого разума”⁸²⁷.

По Дион Форчун, практики, посвящения и символы западной эзотерической традиции, западная йога⁸²⁸, потенциально может внести свой вклад в развитие человеческого сознания. Как бы то ни было, мы не будем пытаться подтвердить или опровергнуть это заявление. Покровы негативного бытия — это символы обширных и абсолютно недуалистичных понятий. Форчун вспоминает слова каббалистов: “Кетер — это Малкут Непроявленного”⁸²⁹, из которых следует, что существует ещё по крайней мере один уровень трансперсонального опыта или сознания за Кетер, хотя, по-видимому, для нас на сегодняшней стадии развития этот уровень недостижим.

Способность понять символ Покровов, видимо, довольно субъективна. Форчун пишет:

“То, как далеко назад мы можем вернуться, зависит от нашего разума: для одних Покров поднимется в одной точке, для других — в другой. Невежественный человек не идет дальше представления о Боге как о старике с длинной белой бородой, который сидит на золотом троне и дает указания о сотворении мира. Ученый проникает несколько дальше, прежде чем вынужден будет снять Покров, названный Эфиром, а философ возвратится еще дальше, прежде чем снимет

⁸²⁷ Fortune, *The Mystical Qabalah*, 32.

⁸²⁸ По утверждению Юнга, на Западе в конце концов разовьётся собственный вариант йоги, и “её основы будут заложены христианством”. Jung, “Yoga and the West”, *CW 11*, par. 537.

⁸²⁹ Fortune, *The Mystical Qabalah*, 29.

Покров, названный Абсолютом. Посвященный же пойдет дальше всех, поскольку он научен мыслить символами, а символы для разума являются тем же, чем инструмент для руки, — средствами расширения его возможностей”⁸³⁰.

Конечная цель посвящённого — жизнь в мире символов и свободное их использование. Символы же передают наилучшим возможным образом то, что посвящённому представляется глубоко абстрактным.

Позиция Гарета Найта в целом совпадает со взглядом Форчун, он вносит лишь несколько дополнений. Найт, через своё особенное космически-христологическое прочтение западной эзотерической традиции, рассматривает Покровы как связь с силами вне нашего “Солнечного Логоса”⁸³¹. Также Найт усиливает описание Покровов негативного бытия, предложенное Форчун. Последняя цитирует слова некоего адепта “Бог — это давление”⁸³², Найт же предлагает идею для медитации: Покровы как “вакуум давления”⁸³³. В каббале эта идея созвучна с понятием цимцум Исаака Лурии. Шолем сообщает, что “цимцум означает не концентрацию Бога в точке, а освобождением им пространства в этой точке. Что это означает? Коротко говоря, то, что существование Вселенной стало возможно благодаря сжатию Бога”⁸³⁴. Покровы негативного бытия как бы вытесняют сефирот Древа Жизни или накладываются на них, подобно тому, как архетипы коллективного бессознательного могут накладываться на сознание.

Регарди приравнивает Айн к Парабрахману, к египетской богине Нуит в толковании Кроули, Абсолюту или Непознаваемому в концепции Герберта Спенсера⁸³⁵, трижды

⁸³⁰Fortune, *The Mystical Qabalah*, 28.

⁸³¹Gareth Knight, *A Practical Guide to Qabalistic Symbolism* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1993), v. I, 64.

⁸³²Fortune, *The Mystical Qabalah*, 31.

⁸³³Knight, *A Practical Guide*, v. I, 64.

⁸³⁴Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1973), 260.

⁸³⁵Форчун и Регарди расходятся в отношении связи между Айн и теориями Спенсера.

великой Тьмой египетской жреческой касты, Дао, принципу “нуля” и определением Бога или Субстанции, данным Барухом Спинозой ⁸³⁶. Кроули, как и Найт, нам здесь не помощник: он попросту приравнивает Покровы к Абсолютному Нулю, Нулю как неопределимому и Нулю как “основе возможной вибрации”⁸³⁷.

Интерпретация Древа Жизни с позиции аналитической психологии соотносит нижние сефиры с личным восприятием трансперсонального опыта, а Небесную Триаду — с опытом потенциальной недуалистичной трансперсональной психической энергии. Нижние сефиры принимают участие в процессе развития личности. Процесс индивидуации включает взаимодействие Малкут (эго-комплекса) с различными архетипическими образами, встречающимися на Пути Змеи (например, с образами сефир, составляющих мандалу самости). На этом уровне трансперсональный опыт, по крайней мере, если верить метафорическим описаниям эзотериков, напоминает теистический диалог или горячую структурированную форму мистицизма. Небесная Триада же представляет трансперсональные области сознания, в которых не существует границ между личностью и остальным миром. Это ближе к холодным структурированным традициям. Разумеется, большая часть эзотериков описала бы процессы Древа совсем иначе; это толкование ближе к эзотерикам вроде Кроули, испытавших влияние холодных структурированных восточных традиций.

Существование Покровов напоминает нам, что как бы далеко мы ни продвинулись в психологическом или духовном плане, всегда есть нечто большее. И как бы детализирована и практична, как бы “истинна” и “эмпирична” ни была модель или теория, настаёт момент, когда она блекнет в сиянии Эйн Соф Аур, у малается перед Эйн Соф и, наконец, поглощается отрицанием Эйн. Западная эзоте-

⁸³⁶ Israel Regardie, *A Garden of Pomegranates* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 2002), 36–37.

⁸³⁷ Aleister Crowley, *Magick/Liber Aba* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1997), 564.

рическая традиция и аналитическая психология — это две разных и независимых системы или модели психодуховного развития. Первая — духовная и/или мистическая традиция, сфокусированная на инициатическом прогрессе человека с помощью разнообразного психодуховного опыта, вторая же — известная и признанная форма глубинной психологии с собственной историей и особыми требованиями и положениями. Однако, как бы эти традиции ни отличались, обе в конечном счёте заняты систематическим исследованием метафорических сфер психе во всей их сложности и нуминозности.

Пути целостности: резюме

Западная эзотрическая традиция выдвигает определённые положения, и многие из них отражены в сефирот Древа Жизни. Одно из таких заявлений — что реальность в конечном счёте находится за пределами “нормального” человеческого восприятия и сознания. Несмотря на это, эзотерики верят, что возможно расширить и углубить то, что называется сознанием. Этой высокой цели, по их утверждению, можно достичь с помощью медитаций, визуализаций, ритуалов и, как предполагается в данной диссертации, с помощью средства, соединяющего в себе все перечисленные — метафоры. Расширяясь, сознание выходит за границы индивидуальности и проникает в трансперсональные владения недуалистичной абстракции. Сефирот и Древо Жизни — символы, помогающие определить, наделить свойствами то, что иначе не может быть осознано адептом.

Аналитическая психология также избегает чёткого определения сознания. В то время, как основной задачей аналитической психологии является развитие и дифференциация эго-комплекса и источника индивидуальности, есть и другая цель — формирование целостности, в которой сознательное “я” может вести диалог с личным и коллективным бессознательным на языке символа и метафоры. Для того, чтобы такой диалог стал возможным, эго-комплексу придётся осознать, что он не является центром психе. Да,

эго-комплекс — центр сознания, но если принять во внимание символическое влияние бессознательного, не говоря уже о “едином мире” и теории синхронистичности, становится ясно, что он имеет не такое уж огромное значение.

Как западная эзотерическая традиция, так и аналитическая психология занимаются развитием человеческого сознания, не пытаясь свести его к примитивному набору клеток и молекул⁸³⁸. Обе традиции признают достоинства нематериальных символов и души. Связывая две эти схожие, но при этом абсолютно различные традиции, мы можем ожидать осмысленного и взаимно информативного диалога.

Мы можем выделить две основные области или темы, в которых можно сравнивать западную эзотерическую традицию и аналитическую психологию через посредство Древа Жизни. Для простоты их можно назвать теоретической и прикладной. Обе темы обладают серьёзным потенциалом для дальнейшего изучения.

Теория

Если рассматривать Древо как символ или метафору психе, мы увидим, что каждая из сефир уникальна и индивидуальна, и в то же время все они вместе составляют общее целое. В этом случае психе удобнее воспринимать одновременно и как политеистичную (то есть каждый архетип существует независимо), по Джеймсу Хиллману, и как монотеистичную (самость как организующий архетип), по Юнгу. При использовании политеистичного подхода каждую из сефир можно рассматривать через традиционно соответствующие ей ассоциации и символы. Например: Меркурий-Ход, Венера-Нецах, Марс-Гебура, Сатурн-Бина; сефирот в этом

⁸³⁸Нельзя не признавать важность материалистического подхода к сознанию. Понимание работы мозга с биологической и биохимической точек зрения, безусловно, крайне важно для медицины и дальнейшей эволюции. Однако в то время, как аналитическая психология признаёт значение материалистической модели, и в то же время не отказывается от понятия психе и символов, со стороны материалистической модели ответной любезности пока не дождалась.

случае представляют архетипические и мифологические паттерны и символы (надо признать, в основном принадлежащие западной культуре), тысячелетиями живущие в психе, о чём свидетельствуют религия, искусство и психология. Как отметил Юнг, контакт с архетипическим источником мифа “означает усиление, улучшение жизни”⁸³⁹. Печально было бы считать всё живительное разнообразие этих архетипов подчинённым всеобъемлющему единству психе; однако и это единство несёт с собой важные, необходимые предположения.

В четвёртой главе мы цитировали Дэвида Тэйси, который отметил страх перед единством, цельностью, равновесием в нашей культуре⁸⁴⁰. С одной стороны, если символы цельности — это естественный и необходимый компонент нашей психе, ничего хорошего не выйдет, если пытаться их избегать или подавлять. С другой стороны, если стремиться к единству чересчур ревностно, можно разрушить всю сложность и многообразие бытия. Единство и различие, баланс и неравенство, порядок и хаос — всё это важные составляющие Древа Жизни и наших психе. Подтверждение тому можно найти в “Книге Закона” Кроули. Богиня Нуит, “бесконечный простор и бесконечность звёзд”⁸⁴¹, говорит: “Ибо я разделилась ради любви, дабы стал возможен союз”⁸⁴². Другими словами, нам не обрести единство, а значит, и целостность, без разделения. Возможно, наилучший вариант — рассматривать нашу психическую космологию как населённую всевозможными равноценными силами или качествами, при этом качество единства и равновесия — лишь одно из них, но жизненно важное для процесса индивидуации.

⁸³⁹Jung, *Letters*, vol. 2, 19.

⁸⁴⁰David Tacey, “Twisting and Turning with James Hillman” in Ann Casement, ed. *Post-Jungians Today: Key Papers in Contemporary Analytical Psychology* (New York, NY: Routledge, 1998), 232

⁸⁴¹Crowley, *Magick/Liber Aba*, 306.

⁸⁴²Crowley, *Magick/Liber Aba*, 306.

“Политеистический” подход к психе также стимулирует изучение связей между различными архетипическими образами. В четвёртой главе мы рассматривали связь между Гебурой и Хесед⁸⁴³. Каждая сефира представляет уникальное качество или вид силы. Символы Марса и Юпитера, короля-воителя и просвещённого диктатора, влияют друг на друга, и хотя полезно знать атрибуты каждой сефиры в отдельности, нюансы проявляются только в их сравнении. Такой подход можно применить, например, к аниме и анимусу. Вместо того, чтобы просто признать их отдельными гендерно противоположными конструкциями, мы можем заставить их вступить в диалог. Что проявят Ход и Нецах на контрасте друг с другом? Разумно ли разделять эмоциональные и интеллектуальные способности или подчёркивать их для одного биологического пола в ущерб другому? Ещё один из возможных вопросов: как связана центральная сефира Тиферет (самость) с трансперсональной Небесной Тριάдой или с загадочной псевдосефирой Даат? Сейчас мы не будем пытаться ответить на эти вопросы, заметим лишь, что они всплывают сразу же при начале взаимодействия с Древом и его внутренними связями. В основе процессов Древа Жизни лежит логика психе — “ни/ни”.

Сефирот — абстрактные качества (миддот) ещё более абстрактного источника. Было бы нелегко доказать объективное существование сефирот. Однако, если признать важность или хотя бы потенциальную значимость опыта психических символов или фигур (Юнг и Филемон), можно доказать и полезность символической природы Древа Жизни. Это касается всевозможных персонажей, с которыми можно встретиться на пути по Древу — подробнее они описаны в Приложении.

Чтобы пообщаться с метафорическими обитателями Древа и раскрыть сложную структуру человеческого сознания, необходимо овладеть языком “ни/ни”. Он служит сразу двум целям. Во-первых, Древо требует от нас воспи-

⁸⁴³Стр. 233.

тания психологической веры. Признав за этими сущностями независимую позицию в нашей психологической реальности, мы одновременно признаём за собой способность призвать энергию, которой они обладают. Однако, как хорошо известно Юнгу, эго-комплекс может легко присвоить эту ману. Но, несмотря на риск, анализанту Юнга удалось держаться пути саморазвития. Вторая полезная теория, возникающая из языка “ни/ни”, касается как раз психологической веры. Хотя аналитическая психология — прежде всего форма клинической глубинной психологии, её можно считать, как предлагает Шламм, формой детрадиционализированного мистицизма.

Поскольку аналитическая психология пытается придерживаться научных стандартов, чтобы оставаться легитимной как раздел клинической психологии, она, естественно, рискует потерять упор на опыт и развитие областей психе, лежащих вне эго-комплекса. Если выражаться каббалистическим языком, есть опасность того, что Ход получит превосходство над Нецах. Конечно, есть и обратный риск, как можно заметить, изучая современную нью-эйдж или эзотерическую литературу, в которой Юнг порой представлен довольно странным образом. Но хотя от практикующих аналитических психологов не требуется рассматривать юнгианскую модель психе и индивидуации как форму мистицизма, (а они, чаще всего, и не желают этого делать) тем не менее, их интерпретация работ Юнга, безусловно, не является единственно возможной.

Религия и в особенности мистицизм сильно интересовали Юнга, и хотя он позиционировал себя как эмпирика, в основе его эмпирической позиции лежал интерес к таким областям человеческого опыта, к которым прочие эмпирики и не приблизились бы. Возможно, стоит рассматривать Юнга как двух разных людей. Первого интересовали дифференциация и развитие эго-комплекса, клинические практики, помогающие достичь этой цели. Второй Юнг с головой ушёл в каббалу, алхимию, гностицизм, христианский мистицизм, буддизм, индуизм, И Цзин и шаманские практики. Это один

и тот же человек с двумя личностями, одна из которых, “тёмная половина”, в итоге превратилась в “призрачного гуру”⁸⁴⁴. В таксономии Роулинсона аналитическая психология относится к горячим структурированным традициям. В то время, как работы “второго” Юнга находятся под эгидой горячего структурированного мистицизма, работы “первого” относятся скорее к научному эмпиризму, а вместе они составляют символическую интерпретацию Магики, поскольку отражают одновременно науку и искусство. Эти “два лица” Юнга сводят вместе науку и искусство, “голову и сердце” в соответствии с волей к индивидуации, посредством бессознательного, то есть через символ и метафору.

Практика

Вышеизложенные теории представляют благодатную почву для дальнейшего исследования, но хотя они полезны для обдумывания и изменения своей точки зрения, нелишним будет также перечислить несколько вариантов практического использования эзотерического Древа Жизни.

Аналитическая психология могла бы многое выиграть от внимательного изучения метафор и практик западной эзотерической традиции. Эта наука по природе своей открыта процессам и продуктам бессознательного. Символы каббалы, в том числе и Древо Жизни, во многом резонируют с юнгианской моделью психе. Поскольку в аналитической психологии отсутствует собственная догма, она может критично рассматривать являющихся мистических существ⁸⁴⁵. Западная эзотерическая традиция менее либеральна в этом плане: в общем и целом сущности, встречающиеся в прак-

⁸⁴⁴ Jung, *MDR*, 184.

⁸⁴⁵ Это отнюдь не означает, что в аналитической психологии не идут споры о том, как рассматривать психе. Эндрю Самуэлс в “Юнге и постъюнгианцах” демонстрирует некоторые разногласия, сравнивая классическую школу, архетипическую школу и школу развития, а также аналитиков Цюрихской школы и североамериканской медицинской. Однако в целом аналитическая психология однозначно принимает, что бессознательное рождает образы, и эти образы, обладающие смыслом и значением, могут восприниматься эго-комплексом как автономные.

тиках традиции, считаются объективными, реальными⁸⁴⁶. Если бы эзотерики заняли позицию посередине, признав ценность и необходимость психе, как сделали Кроули, Форчун, Регарди, Найт и Дюкетт, изучение аналитической психологии помогло бы открыть психологические богатства архетипических символов традиции.

Самая очевидная практика, в которой аналитическая психология может применить эзотерическое Древо Жизни — это работа с путями. Посмотрим, как эту практику можно поместить в позицию аналитической психологии⁸⁴⁷.

Практика работы с путями в западной эзотерической традиции в основном применяется в контексте полного курса интеллектуальных и ритуальных практик и обучения. В процессе обучения практик узнаёт значения символов, участвующих в работе с путями, а ритуальная практика позволяет расположить и конкретизировать их. Нижеследующее описание взято из комментария супругов Цицеро к “Гранатовому саду” Регарди⁸⁴⁸. В этом примере охватывается весь Срединный Столп, но основной фокус приходится на высший путь Тиферет-Кетер.

На практике перед работой с путями выполняется МРП или другой изгоняющий ритуал (Большой Ритуал Пентаграммы или Ритуал Изгоняющей Гексаграммы)⁸⁴⁹. Он символически очищает пространство вокруг мага и позволяет ему чувствовать себя в безопасности. Дыхательные техники, используемые в этих ритуалах, способствуют расслаблению, влияя на химию мозга и крови. После завершения

⁸⁴⁶Эзотерики, работы которых мы цитировали в данной диссертации, являются представителями довольно сложной позиции. Они пытаются совместить духовный и психологический подход. Однако, как заметно и по многим иным духовным традициям, позиция элиты далеко не всегда совпадает с позицией рядовых практиков.

⁸⁴⁷Нижеследующий пример — лишь гипотеза, его не следует считать применимым в клинической практике, хотя интересно было бы предпринять систематические клинические исследования.

⁸⁴⁸Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 412–418.

⁸⁴⁹См. Kraig, *Modern Magick*, 168–177, Donald Michael Kraig, *Modern Magick* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1988), 205–213.

подготовки практик начинает визуализацию. Чтобы задать её направление, можно использовать заранее подготовленную запись или же положиться исключительно на память.

Краткое описание этой практики звучит так: “В процессе этой работы с путями ученик следует от Малкут через Йесод к Тиферет и затем дальше по пути Гимел (буква, соответствующая этому пути), где переживает ещё одну ‘Тёмную ночь души’”⁸⁵⁰. Сначала практик мысленно формулирует свой храм Малкут (этот “храм” формируется в процессе предварительной тренировки).

Попав в храм Малкут, адепт обращается к местному архангелу — Сандалфону. После обмена паролями и символами архангел ведёт адета к Йесод (храм Йесод тоже должен быть подготовлен заранее). Затем практик достигает шестиугольного храма Тиферет, “украшенного жёлтыми драпировками, окружённого шестью огромными подсвечниками, с изображением гексаграммы на полу и на потолке”⁸⁵¹. После произнесения соответствующих божественных имён появляется архангел Рафаил. Опять же, сообщив пароль и символ, Рафаил препровождает практика в восточную часть храма.

“и отдёргивает край жёлтой драпировки, открывая голубую арку с белой буквой Гимел, изображённой на её замковом камне. Арку закрывает завеса с изображением Верховной Жрицы Таро. Архангел рисует в воздухе знак Луны — и завеса исчезает. На её месте — дверь из лунного камня”⁸⁵².

Практик проходит через дверь из лунного камня и ступает на Тринадцатый путь. Архангел в этот момент вещает: “Написано: не от человека к человеку передаются великие дары, ибо человек может передать другому лишь то, чем обладает сам. Потому после единства и братства

⁸⁵⁰Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 413.

⁸⁵¹Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 413.

⁸⁵²Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 413.

каждый из нас вновь остаётся один. Знай, что Всё есть Один”⁸⁵³.

Пройдя через цветущую долину, адепт попадает в бескрайнюю пустыню. В конце концов, обессиленный и измученный жаждой, он падает на песок. Но появляется верблюд “под седлом голубой и серебряной кожи, богато украшенным лунным камнем и жемчугом”⁸⁵⁴ и везёт адепта на себе через пустыню. Солнце клонится к закату; верблюд привозит адепта к огромной пропасти. Верблюд прыгает через бездну, и в этот момент время словно останавливается, и адепт видит лишь спину животного. Затем верблюд достигает противоположного края пропасти и продолжает путь. В ночном небе над всадником и горой восходит яркая полная луна. Постепенно пустыня сменяется лесами и холмами. Перед практиком ручей, из которого он пьёт. Затем он вновь садится в седло и едет против течения ручья к его истоку⁸⁵⁵.

У истока ручья стоит храм в греческом стиле, целиком сделанный из лунного камня. Всадник спешивается и поднимается по ступеням храма. Храм освещён лунным светом, падающим через окно в потолке. В нём две колонны — из лунного камня и обсидиана, а перед ними квадратный бассейн с чистой водой, в котором и берёт начало ручей. На восточной стене храма выгравирована стилизованная звезда. Практик садится рядом с бассейном и смотрит в воду. Его охватывает сомнение и отчаяние:

“И к этому ты стремился? Прodelать весь этот путь, чтобы прийти к храму, бассейну, освещённому лунным светом, и изображению звезды? И это всё? Где же боги и богини, рыцари и пророки, легенды и истории других путей? Пути Древа, которыми ты проходил до того, никогда не приносили такого духовного опустошения. Ты полон сомнений: а стоило ли вообще пробовать взобраться на Древо Жизни? Ты начинаешь сомневаться в своих мотивах, достижениях и даже тех духовных постулатах, в которые

⁸⁵³Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 413.

⁸⁵⁴Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 414.

⁸⁵⁵Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 414–415.

прежде свято верил. Никогда прежде ты не чувствовал себя таким одиноким и опустошённым. Поглощённый скорбью, ты прячешь лицо в ладонях, и слёзы текут по щекам, и твоё тело сотрясается от рыданий”⁸⁵⁶.

Слёзы падают в бассейн и превращаются в жемчужины. Адепт продолжает рыдать, пока “не истощаются печаль и отчаяние”⁸⁵⁷. Когда к адепту возвращается спокойствие, он смотрит на дно бассейна и видит, что оно усыпано жемчугом. Восточная стена храма стала прозрачной и открывает звёздное небо, а там, где прежде было изображение звезды, теперь целое звёздное скопление, медленно вращающаяся галактика. Голос Луны, Селены, слышится с ночного неба, её лицо закрыто вуалью. Завершая наш путь Гимел, приведём слова Селены, обращённые к практику:

“Могут ли твои слёзы превзойти морской прилив? — спрашивает она. “Что такое твоя сила против бурных волн в шторм? Что такое твоя любовь против всех печалей мира? Путь Гимел лежит через Даат, высшую дугу Йесод. Написано: в Даат разверзаются глубины и облака выпадают росой”.

Это посвящение, которого не может дать ни одно смертное существо. Это очищение, которого не даст земная вода. Оно зовётся Тёмной ночью души. Может ли быть чем-то меньшим путь, ведущий к окончательному единству с Богом? Может ли что-либо нечистое пережить такое восхождение? Нужно отпустить всё. Нужно освободиться от всего...”⁸⁵⁸

Селена заканчивает свой монолог, и её образ тает, остаётся лишь Луна. Затем восточная стена храма вновь становится непрозрачной. И хотя практику известно, что он, возможно, не понимает всего открытого ему, он чувствует, что в какой-то степени духовная ясность достигнута. Практик вновь взбирается на верблюда и едет к храму Тиферет, где его встречает архангел Рафаил. По пути Самех

⁸⁵⁶Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 416.

⁸⁵⁷Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 417.

⁸⁵⁸Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 417.

он возвращается к Йесод, а затем к Малкут и архангелу Сандалфону. На этом ритуал заканчивается.

Очевидно, что эта практика — детализированный вариант медитации и визуализации. Разумеется, любое заявление о получении духовного просветления в результате работы с путями субъективно. Однако мы можем отметить, что этот вид практики собирает вместе учения западной эзотерической традиции, особенно соответствующие сефирам Древа, и организует их так, чтобы можно было взаимодействовать с ними на образном и метафизическом уровне. Символы, прежде бывшие лишь двухмерными представлениями психодуховных процессов, заряжаются энергией и оживают.

С точки зрения аналитической психологии, такую практику можно применять к различным архетипическим образам, встречающимся в литературе по аналитической психологии. Например, понимание Тиферет может быть полезно при работе с путями с использованием “Легенды о Граале” Эммы Юнг и Марии-Луизы фон Франц⁸⁵⁹. Так теории и предположения аналитической психологии проявляются в психе. Вместо того, чтобы пассивно ждать, пока бессознательное “пошлёт” символы сознанию, можно внести символический язык бессознательного в лиминальную часть сознания, созданную такими действиями, как изгоняющие ритуалы западной эзотерической традиции.

С другой стороны, соединив уже существующую символическую систему западной эзотерической традиции с психологическим толкованием мифа о Граале и превратив это в практическую деятельность, например, работу с путями — мы получим практику, в которой больше наложенной структуры, чем активного воображения, а значит, в каком-то смысле, меньше истины о психе и бессознательном. С другой стороны, работа с путями — это основательное и систематическое занятие, которое способствует длительной

⁸⁵⁹Emma Jung and Marie-Louise von Franz. *The Grail Legend* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998).

дисциплинированной работе с архетипическими образами, и в конце концов она окажется неразрывно связана с личностью. Те же упражнения можно применить к толкованию алхимии по Юнгу или Эдингеру, или даже можно строить работу с путями на психологической интерпретации *Splendor Solis* из “Трансформации психе” Хендерсона и Шервуда⁸⁶⁰. Подходя к западной эзотерической традиции так же, как Юнг подходил к алхимии и гностицизму, мы сможем оценить, как глубоко архетипические образы проникли в её учения, ритуалы и мифы. Хотя аналитику или тому, кто интересуется академическим приложением аналитической психологии, не обязательно понимать Древо Жизни, оно может оказаться полезным для опыта и анализа нуминозности и миддот архетипических образов. Мы привели лишь один пример того, как Древо Жизни может оказаться полезным для аналитической психологии. Теперь посмотрим, какую пользу может извлечь западная эзотерическая традиция из честного диалога с аналитической психологией.

Израэль Регарди предложил всем заинтересованным в изучении западной эзотерической традиции сначала пройти курс какой-либо терапии; можно предложить два очевидных и, возможно, не взаимоисключающих толкования этого предложения. Первое: Регарди иронично намекает, что всем эзотерикам не помешало бы проверить мозги. Второе: будучи опытным практиком традиции, Регарди хорошо знал ловушки на тернистом пути эзотерика и советовал подготовиться к ним. Возможно, на самом деле именовали место оба значения, но для наших текущих целей важнее последнее.

Чтобы понять и разделить беспокойство Регарди о возможных психологических трудностях, достаточно изучить всевозможные интернет-форумы, посвящённые оккультным и эзотерическим темам: вы обнаружите множество случаев инфляции, дефляции, проекций, нарциссизма и прочих пси-

⁸⁶⁰ Joseph L. Henderson and Dyane N. Sherwood. *Transformation of the Psyche* (New York, NY: Brunner-Routledge, 2003).

хологических “проблем”⁸⁶¹. Поскольку данная диссертация не является клинической работой, мы не будем пытаться поставить удалённый диагноз подобным персонажам. Однако заметим, что толкование Древа Жизни с позиции аналитической психологии может пригодиться практикам западной эзотерической традиции. Используя знакомые символы — сефирот — и применяя к ним толкования на основе теорий аналитической психологии, мы можем предложить альтернативные прочтения различных случаев эзотерического опыта. Например, заявления об одержимости демонами могут быть подтверждены с помощью понимания констелляции архетипа. Трансформативное общение с иными (“сефиротическими”) сущностями, которые почему-либо предпочли “избранного” адепта остальным, можно толковать как естественный, хотя и, безусловно, волнующий контакт с психологическими и метафорическими представителями “высшего разума”. Кроме того, интерпретация Древа Жизни с позиции аналитической психологии подчёркивает важность связи с миром и нашего средства взаимодействия с окружающей Вселенной — эго-комплекса.

В литературе западной эзотерической традиции обычно не рассматривается вопрос о применении психодуховного опыта в повседневной сознательной жизни. Однако кое-какие намёки обнаружить можно. Кроули практически во всех работах подчёркивает, что, по Закону Телемы, каждого мужчину и каждую женщину следует уважать как уникального, пусть и не обязательно равного, индивида. Форчун указывает на необходимость вернуть в мир женственное и хтоническое, а также сообщает, что адепт имеет определённые обязанности, но даёт по этому поводу очень мало

⁸⁶¹Пример — форум www.occultforums.com, на момент написания диссертации имеющий общую аудиторию порядка 6000 участников. Мы приводим этот ресурс в качестве примера лишь как крупный и популярный форум, а не из-за ненормально большого количества дефективных участников.

детальной информации⁸⁶². Однако несмотря на подобные подсказки, существует опасность того, что адепт затеряется в собственном метафорическом мире, не имея якоря, чтобы держать связь с твёрдой землёй.

Видя, как Кроули указывает на отрицательную сущность эго-сознания, а многие эзотерики рассуждают о духовных мирах и астральных сущностях, неопытный практик может начать избегать житейских, мирских невзгод и испытаний — то есть решить, что этот мир куда менее важен, нежели астральный или метафорический. Это может привести к отделению от общества, подавлению вместо принятия бессознательных метафорических существ и общения с ними и соответствующими трансперсональными мирами. Эго-комплекс не обязательно будет тормозом психодуховного прогресса, если лишить его безраздельной власти над психе. Цель в том, чтобы создать некое срединное пространство, в котором возможны переговоры между эго-комплексом и бессознательным. Однако нельзя забывать об ответственности при любом подобном диалоге.

В пространном письме о Виктору Уайту Юнг рассуждает о психотерапевтическом применении психоделических наркотиков. Любопытно описание результатов архетипических опытов, полученных с помощью этих веществ:

“Я знаю лишь, что желание узнать коллективное бессознательное ближе, чем позволяют нам сны и интуиция, бессмысленно. Чем больше вы узнаете о нём, тем больше и тяжелее становится ваше моральное бремя, поскольку, попав в ваше сознание, бессознательное содержание превращается в ваши личные заботы и обязанности. Хотите ли вы усилить своё одиночество и непонимание? Нужны ли вам растущие трудности и обязанности?”⁸⁶³

⁸⁶²Ничего другого и не следует ожидать от человека, являющегося частью “окультиной” традиции. Подход Форчун к западной эзотерической традиции отображён как в её технических руководствах, так и в романах. См. Fortune, *The Sea Priestess* (York Beach, ME: Samuel Weiser Inc., 1978) и *Moon Magic* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1978).

⁸⁶³Jung, *Letters*, v.2, 172.

Хотя Юнг пишет о психологических трудностях, сопряжённых с наркотическим опытом, то же можно сказать и об опыте, к получению которого стремятся эзотерики. Опыт бессознательного способен сильно усложнить или даже заместить реальную жизнь. Бессознательное может потребовать от нас изменить, преобразовать себя. А это подразумевает и изменение нашего взгляда на себя и других, что требует определённой смелости. Эзотерики демонстрируют бесстрашие перед глубинами бессознательного, но готовы ли они соединить его опыт с миром эго-комплекса так, чтобы оба мира сохранили свою ценность?

Эзотерики понимают риск, с которым сопряжён их духовный путь, но чувствуют, что игра стоит свеч. Не меньшее мужество проявляет и Юнг. Хотя он и предупреждает, что опасно без необходимости распахивать двери в бессознательное, его собственные действия порой явно не продиктованы стремлением к максимальной безопасности. Некоторых так и тянет превратить оккультное в сознательное. На семинаре по анализу снов Юнг комментирует: «Если мы не осознаём сконстеллированное, мы идентифицируемся с ним, и оно управляет нами, как марионетками. Избежать этого можно, лишь осознав это содержание и воплотив его, отделив его от себя, вытащив его из бессознательного»⁸⁶⁴. Ни Юнг, ни эзотерики не желают, чтобы люди стали игрушками бессознательного. Каждая из сторон подарила миру свою версию клинка, способного разрубить путы, связывающие психе. У каждой есть свои преимущества, но насколько больше пут можно было бы разрубить, если они, наконец, встретились бы для конструктивного диалога?

Итоги

В начале этой диссертации мы определили, как используется метафора в аналитической и архетипической психологии. Метафора в этом контексте эквивалентна юнгианскому по-

⁸⁶⁴ Jung, *Dream Analysis: Notes of the Seminar Given in 1928-1930 by C.G. Jung*, William McGuire, ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), 217.

ниманию архетипа и представляет область “ни/ни”. Именно в этой области находятся сефирот западной эзотерической традиции. В различных духовных традициях сефирот толковались по-разному. В данной работе мы анализировали интерпретации иудаизма, христианства, гностицизма и западной эзотерической (окультурной) традиции. И все интерпретации сефирот и Древа Жизни, будучи такими же уникальными, как сами традиции, так или иначе описывают сефирот как миддот, то есть качества, чего-то непознанного или непознаваемого. Можно сказать, что каждая традиция использовала различные символы и метафоры, стремясь понять то, что Юнг назвал коллективным бессознательным. Мы видели, что Юнг активно интересовался алхимической традицией, на которую, как отмечает Дроб и другие учёные, оказали сильное влияние каббалистические концепции⁸⁶⁵.

Интерес Юнга к каббале замечен в большинстве его работ, но больше всего, конечно, в книгах по алхимии, а в особенности о Кнорре фон Розенроте. Юнг сосредотачивает внимание на различных персонификациях сефирот, и постепенно мы обнаруживаем, что они отражают юнгианскую модель психе. Юнг обнаружил, что алхимическое понятие *coniunctio*, соединение противоположностей, прекрасно отражает его понимание психологического созревания или индивидуации.

Западная эзотерическая традиция активно использует каббалистические понятия, а также, поскольку она развивалась бок о бок с психологией, психологические теории. По этой причине западная эзотерическая традиция сама по себе представляет подходящий предмет для сравнения с аналитической психологией. В третьей главе мы дали новое, переработанное определение Магики и представили традицию как имеющую психодуховное направление и нацеленную на изучение человеческого сознания посредством понимания и применения символов и метафор. В четвёртой

⁸⁶⁵Sanford Drob, *Kabbalistic Metaphors* (New Jersey: Jason Aronson Inc., 2000), 289–343.

главе мы инициировали диалог между западной эзотерической традицией через сефирот Древа Жизни, в котором сефирот символизируют миддот архетипа инициации, или, в терминологии Юнга, индивидуации.

Нижняя часть Древа Жизни символизирует процесс индивидуации, то есть, в понимании Юнга, постепенного превращения в психологически целостную личность. Однако традиционное Древо Жизни, особенно используемое в оккультной традиции (и описанное в пятой главе), предполагает, что обретение целостности включает нечто большее, чем индивидуальная перспектива. Небесная бездна представляет границу между личным двойственным и трансперсональным недвойственным мирами. В связи с этим Леон Шламм отмечает⁸⁶⁶, что аналитическую психологию можно считать светской или детрадиционализованной формой мистицизма. При таком подходе можно сравнивать аналитическую психологию и западную эзотерическую традицию как горячие структурированные традиции, и хотя во многом они разнятся, цели и средства их достижения в основном совпадают.

В шестой главе мы попытались увидеть, откуда растут корни Древа Жизни. Покровы негативного бытия подтверждают заключение Юнга о том, что в конечном счёте источник психе неопределим и непознаваем. Однако, по мнению эзотериков, в отдалённом будущем эволюции часть этого непознаваемого может быть освещена светом сознания. В конце шестой главы мы кратко рассмотрели, как усердное изучение метафор Древа Жизни может принести пользу обеим традициям на уровне теории и на практике. В первом случае Древо можно использовать как инструмент для активного воображения и развития символов и метафор. Во втором случае мы увидели, что изучение аналитической психологии предлагает альтернативные, иногда более полные толкование разного эзотерического опыта.

⁸⁶⁶Leon Schlammm, "C.G. Jung's Visionary Mysticism" in *Harvest: International Journal for Jungian Studies*, vol. 52, n. 1., 2006.

Древо Жизни, по сути, сводит вместе противоположности, буквально и символически ослабляя их напряжение. Оно представляет одновременно саму психе, населённую могущественными архетипическими энергиями, и её центр как всю полноту самости. Древо подчёркивает необходимость соединения науки и духовности, то есть, в терминологии Мэнсфилда, головы и сердца. Но нельзя забывать и о важной роли эго в поддержании здоровья психе; пункт, который эзотерики нередко пропускают. Наверное, важнее всего то, что Древо Жизни иллюстрирует процесс индивидуации как долгий и трудный путь, полный ярких, нуминозных и даже пугающих метафорических существ и требующий неспешного и внимательного изучения. Хотя не всем дано пройти этим путём, а многие и не хотят пытаться, всегда были и будут те, кого влекут вперёд четыре силы Сфинкса: Знать, Сметь, Желать и Хранить молчание. Для тех, кто чувствует этот зов, интерпретация Древа Жизни с позиции аналитической психологии — это ещё одна карта, помогающая изучить ландшафт метафоры и её связь с коллективным бессознательным и вызывающая дальнейшее обсуждение и обдумывание, которое всегда вызывает Древо Жизни, в какой бы традиции оно ни пустило корни.

Список литературы⁸⁶⁷

Alister, Ian. "Popular Culture: Keeping Ourselves Together", in *Contemporary Jungian Analysis: Post-Jungian Perspectives from the Society of Analytical Psychology*, Ian Alister and Christopher Hauke, eds. London: Routledge, 1998, 231–240.

Avens, Roberts. *Imagination is Reality: Western Nirvana in Jung, Hillman, Barfield & Cassirer*. Dallas, Texas: Spring Publications, 1980.

Aziz, Robert. *C.G. Jung's Psychology of Religion and Synchronicity*. Albany, NY: State University of New York Press, 1990.

Barnaby, K. and P. D'Acierno, eds. *C.G. Jung and the Humanities: Towards a Hermeneutics of Culture*. London: Routledge, 1990.

Beitchman, Philip. *Alchemy of the Word: Cabala of the Renaissance*. Albany: State University of New York Press, 1998.

Berg, Philip S. *Kabbalah for the Layman Vols. I-III*. Israel: Press of the Research Centre of Kabbalah, 1987.

Black, Max. *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1962.

Bloom, William. *The Sacred Magician: A Ceremonial Diary*. Glastonbury: Gothic Images Publications, 1992.

Butler, W.E. *Magic, Its Ritual, Power, and Purpose*. New York: Samuel Weiser, Inc., 1977.

Cambridge Dictionary of Philosophy, 2nded. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Carroll, Peter J. *Liber Kaos*. Boston, MA: Samuel Weiser, Inc., 1992.

Casement, Ann, ed. *Post-Jungians Today: Key Papers in Contemporary Analytical Psychology*. New York, NY: Routledge, 1998.

Cicero, Chic and Sandra Tabatha. *Self-Initiation into the Golden Dawn Tradition*. 2nded. St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1998.

⁸⁶⁷Нижеследующий список приведён в оригинале, чтобы не запутывать читателя, поскольку а) значительная часть работ не переводилась на русский язык и б) в тексте даны ссылки на страницы в конкретных изданиях.

- Colman, Warren. "Models of the Self" in *Jungian Thought in the Modern World*. Eliphis Christopher and Hester McFarland Solomon, eds., London: Free Association Books Ltd., 2000. 310
- . "The Self" in *The Handbook of Jungian Psychology*. Renos Papadopoulos, ed. New York: Routledge, 2006, 153-174.
- Coward, Harold C. *Jung and Eastern Thought*. Albany, NY: State University of New York Press, 1985.
- . *Yoga and Psychology* Albany, NY: State University of New York Press, 2002.
- Corbett, Lionel. *The Religious Function of the Psyche*. 4thed. East Sussex: Brunner-Routledge, 2001.
- Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn'Arabi*. Ralph Manheim, trans. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.
- Crowley, Aleister. "Science and Buddhism" in *Collected Works of Aleister Crowley, Vol.II*. rpt. Des Plaines, IL: Yogi Publication Society, c.1974.
- . *Crowley on Christ*. Francis King (ed.), London: The C.W. Daniel Co. Ltd., 1974.
- . *777 and Other Qabalistic Writings of Aleister Crowley*. Israel Regardie, ed. York Beach, ME: Samuel Weiser Inc., 1986.
- . *The Book of Lies*. 6thed. York Beach, Maine: Samuel Weiser, Inc., 1989.
- . *The Confessions of Aleister Crowley*. Great Britain: Arkana, 1989.
- . *Konx Om Pax*. Facsimile edition with introduction by Martin P. Starr, Chicago: Teitan Press, 1990.
- . *Eight Lectures on Yoga*. 2ndedition, AZ: New Falcon Publications, 1991.
- . *The World's Tragedy*. Scottsdale, AR: New Falcon Publications, 1991.
- . *The Fish*. Anthony Naylor (ed.), UK: Mandrake Press, 1992.
- . et al. *The Equinox* (vol. 1, nos.i-x). York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1993.

- . *The Magical Record of the Beast 666: The Diaries of Aleister Crowley: 1914-1920*, John Symonds and Kenneth Grant, eds. London: Duckworth, 1993.
- . *Magick Without Tears*. 9thed. Tempe, AZ: New Falcon Publications, 1994.
- . *Tao Te Ching*. York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1995.
- . *The Law is For All*. Tempe, AZ: New Falcon Publications, 1996.
- . *The Magical Diaries of Aleister Crowley: Tunisia 1923*, Stephen Skinner, ed. York Beach, ME: Weiser, Inc., 1997.
- . et al. *Magick/Liber Aba (Parts I-IV)*. 2nded. York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1997.
- . "An Improvement on Psychoanalysis" *The Revival of Magick and Other Essays*. Las Vegas: New Falcon/O.T.O., 1998.
- . et al. *The Vision and the Voice with Commentary and Other Papers*. York Beach, Maine: Samuel Weiser, 1998.
- Crowther, Catherine, Jane Haynes, Kathleen Newton. "The Psychological Use of Fairy Tales" in *Contemporary Jungian Analysis: Post-Jungian Perspectives from the Society of Analytical Psychology*, Ian Alister and Christopher Hauke, eds. London: Routledge, 1998, 211-228.
- Davis, Avram. "Fire, Breath, & Silence: The Kabbalistic Meditations of Abraham Abulafia." in *Gnosis Magazine*. Winter 1991.
- Michael Davis, *Aristotle's Poetics: The Poetry of Philosophy*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1992.
- de Lón Jones, Karen Silvia. *Giordano Bruno and the Kabbalah*. New Haven: Yale University Press, 1997.
- Denning and Phillips. *The Foundations of High Magick*. St. Paul, MN: Llewellyn Publishers, 1991.
- Denning, Melita & Osborne Phillips. *The Magical Philosophy*. St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1988.
- Di Censo, James. *The Three Stages of the Anthropos and the Differentiation and Individuation of the Psyche*. Masters thesis, Carleton University, 1981.
- Dourley, John. *The Illness That We Are*. Toronto: Inner City Books, 1984.

- . *Love Celibacy and the Inner Marriage*. Toronto: Inner City Books, 1987.
- Drob, Sanford L. *Kabbalistic Metaphors: Jewish Mystical Themes in Ancient and Modern Thought*. Northvale, NJ: Jason Aronson Inc., 2000.
- . *Symbols of the Kabbalah: Philosophical and Psychological Perspectives*. Northvale, New Jersey: Jason Aronson Inc., 2000.
- Drury, Nevill. *Echoes from the Void: Writings on Magic, Visionary Art and the New Consciousness*. GB: Prism Press, 1994.
- Duncan, Anthony Douglas. *The Christ, Psychotherapy and Magic: A Christian Appreciation of Occultism*. London: Allen & Unwin, 1969.
- DuQuette, Lon Milo. *The Magick of Thelema*. York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1993.
- . *My Life with the Spirits*, York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1999.
- . *The Chicken Qabalah of Rabbi Lamed Ben Clifford*. York Beach, MN: Weiser Books, 2001.
- . *Understanding Aleister Crowley's Thoth Tarot*. Boston, MA: Weiser Books, 2003.
- Edinger, Edward F. "The ego-self paradox" in *Journal of Analytical Psychology*, 5(1), 1960, 3-18.
- . *Ego and Archetype*. New York: Penguin Books, 1986.
- . *Goethe's Faust*. Toronto: Inner City Books, 1990.
- . *The Mystery of the Coniunctio*. Toronto: Inner City Books, 1994.
- . *The Mysterium Lectures*. Toronto: Inner City Books, 1995.
- Faivre, Antoine. *Access to Western Esotericism*. New York: State University of New York Press, 1994.
- Farrar, Janet and Stewart. *A Witches Bible Complete*. New York: Magickal Child Publishing, Inc., 1984.
- . *The Witches' Way: Principles, Rituals and Beliefs of Modern Witchcraft*. 5th ed. London: Robert Hale Ltd., 1990.
- Fortune, Dion. *Moon Magic*. York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1978.
- . *The Sea Priestess*. York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1978.

—. *The Mystical Qabalah*. Boston, MA: Weiser Books, 2000.

Godsil, Geraldine. "Winter's Ragged Hand—Creativity in the Face of Death", in *Jungian Thought in the Modern World*, Elphis Christopher and Hester McFarland Solomon eds. London: Free Association Books, 2000, 244-263.

Govinda, Lama Anagarika. *Foundations of Tibetan Mysticism*. York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1969.

Gibbons, B.J. *Spirituality and the Occult*. New York: Routledge, 2001.

Gikatilla Joseph. *Gates of Light (Sha'are Orah)*. Avi Weinstein, trans. San Francisco: Harper Collins, 1994.

Gilbert, R.A. *The Golden Dawn Scrapbook*. York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1997.

Godwin, David. *Godwin's Cabalistic Encyclopedia: Complete Guidance to Both Practical and Esoteric Applications*. St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1997.

Godwin, Joscelyn, et al. *The Hermetic Brotherhood of Luxor: Initiatic and Historical Documents of an Order of Practical Occultism*. York Beach, ME: Weiser, Inc., 1995.

Gottlieb, Freema. "The Kabbalah, Jung, and the Feminine Image" in *Jung and the Monotheisms*. Joel Ryce-Menuhin, ed. New York: Routledge, 1994.

Grant, Kenneth. *Aleister Crowley and the Hidden God*. New York: Samuel Weiser, 1974.

—. *Nightside of Eden*. 2nd ed. London: Frederick Muller Ltd., 1977.

—. *Outside the Circles of Time*. Great Britain: Frederick Muller, Ltd., 1980.

Gray, William G. "Patterns of Western Magic: A Psychological Appreciation" in Charles Tart (ed.) *Transpersonal Psychologies*. New York: Harper & Row, 1975.

—. *Inner Traditions of Magic*. York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1984.

—. *Temple Magic: Building the Personal Temple: Gateways to Inner Worlds*. St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1988.

—. *Attainment Through Magic: Evoking the Higher Self*. St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1990.

- Greer, John Michael. *Inside a Magical Lodge*. St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1998.
- The Grimoire of Pope Honorius*. Seattle: Trident Books, 1999.
- Gwain, Rose. *Discovering Yourself Through the Tarot: A Jungian Guide to Archetypes and Personality*. Rochester, VT: Destiny Books, 1994.
- Halevi, Z'ev ben Shimon. *Kabbalah: Tradition of Hidden Knowledge*. Great Britain: Thames and Hudson, 1979.
- . *A Kabbalistic Universe*. York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1988.
- . *Introduction to the Cabala*. 2nded. York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1991.
- . *Psychology and Kabbalah*. York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1992.
- Hall, Manly P. *The Secret Teachings of All Ages*. Los Angeles, CA: The Philosophical Research Society Inc., 1995.
- Hanegraaff, Wouter J. *New Age Religion and Western Culture*. Albany: State University of New York, 1998.
- . "Forbidden Knowledge: Anti-Esoteric Polemics and Academic Research" in *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism*, Leiden, Netherlands: Brill, v.5 no.2, 2005.
- Hartman, Gary V. "History and Development of Jung's Psychology: The Early Years, 1900-1935." Retrieved September 18, 2002 from the World Wide Web: <http://www.cgjungpage.org/articles/hdself3.html>.
- Hauke, Christopher. *Jung and the Postmodern*. London: Routledge, 2000.
- . "Popular Jung, Modernity and Postmodern Psychology" in *Contemporary Jungian Analysis: Post-Jungian Perspectives from the Society of Analytical Psychology*, Ian Alister and Christopher Hauke, eds. London: Routledge, 1998, 287-297.
- Henderson, Joseph L and Dyane N. Sherwood. *Transformation of the Psyche*. New York, NY: Brunner-Routledge, 2003.
- Hillman, James. *The Dream and the Underworld*. NY: Harper and Row, 1979.
- . *Archetypal Psychology: A Brief Account*. Dallas, TX: Spring Publications, 1988.

- . *Re-Visioning Psychology*. NY: Harper Perennial, 1992.
- . *The Soul's Code*. NY: Random House, 1996.
- Hinman, Lawrence M. "Nietzsche, Metaphor, and Truth" in *Philosophy and Phenomenology Research*, Vol. 43, No. 2, Dec., 1982.
- Howe, Ellic. *The Magicians of the Golden Dawn*. York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1984.
- Hurwitz, Siegmund. "The Dark Face of God in Judaism" *Jung and the Monotheisms*. Joel Ryce-Menuhin, ed., New York: Routledge, 1999.
- Hyatt, Christopher S. ed. *Rebels and Devils: The Psychology of Liberation*. Arizona: New Falcon Publications, 2000.
- Idel, Moshe. *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- . *Studies in Ecstatic Kabbalah*. Albany: State University of New York Press, 1988.
- . *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid* Albany: State University of New York Press, 1990.
- . *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Jacobi, Jolande. *Complex, Archetype, Symbol in the Psychology of C.G. Jung*. Princeton: Princeton University Press, 3rded., 1974.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Penguin Books, Inc., 1985.
- Johnson, K. Paul. *The Masters Revealed*. Albany: State University of New York, 1994.
- Jung, Carl Gustav. *Collected Works*, H. Read, M. Fordham, G. Adler, W. McGuire, eds. Primary translations by R. Hull. Routledge & Kegan Paul, London, and New Jersey, Princeton University Press, 1957-1979.
- CW 1 – Psychiatric Studies* (1957; 2nded., 1970)
- — —. "On the Psychology of So-Called Occult Phenomena" (1902)
- CW 3 – The Psychogenesis of Mental Disease* (1960)
- . "The Psychology of Dementia Praecox" (1907)
- CW 4 – Freud and Psychoanalysis* (1967)

- “General Aspects of Psychoanalysis” (1913)
- CW 5 – Symbols of Transformation* ([1911-192/1952] 1956; 2nded., 1967)
- CW 6 – Psychological Types* ([1921] 1971)
- CW 7 – Two Essays on Analytical Psychology* (1953; 2nded., 1966)
- “On the Psychology of the Unconscious” (1917/1926/1943)
- “The Relations Between the Ego and the Unconscious” (1928)
- CW 8 – The Structure and Dynamics of the Psyche* (1960; 2nded., 1969)
- “General Aspects of Dream Psychology” (1916/1948)
- “Spirit and Life” (1923)
- “Analytical Psychology and ‘Weltanschauung’” (1928/1931)
- “On Psychic Energy” (1928)
- “On the Nature of the Psyche” (1947/1954)
- “The Transcendent Function” ([1916] 1957)
- “On Synchronicity” (1951)
- “Synchronicity: An Acausal Connecting Principle” (1952)
- CW 9i – The Archetypes and the Collective Unconscious* (1959; 2nded., 1968)
- “A Study in the Process of Individuation” (1934/1950)
- “The Archetypes and the Collective Unconscious” (1934/1954)
- “Concerning the Archetypes, with Special Reference to the Anima Concept” (1936/1954)
- “Conscious, Unconscious, and Individuation” (1939)
- “Concerning Rebirth” (1940/1950)
- “The Phenomenology of the Spirit in Fairytales” (1945/1948)
- CW 9ii – Aion: Researches into the Phenomenology of the Self* ([1951] 1959; 2nded., 1968)
- CW 10 – Civilization in Transition* (1964; 2nded., 1970)
- “The Meaning of Psychology for Modern Man” (1933/1934)
- “The Undiscovered Self (Present and Future)” (1957)
- “Flying Saucers: A Modern Myth” (1958)

CW 11 – Psychology and Religion: West and East (1958; 2nded., 1969)

— “Psychological Commentaries on ‘The Tibetan Book of the Dead’” (1935/1953)

— “Yoga and the West” (1936)

— “Psychology and Religion” (1938/1940)

— “Psychological Approach to the Dogma of the Trinity” (1942/1948)

— “Transformation Symbolism in the Mass” (1942/1954)

— “The Holy Men of India” (1944)

— “Answer to Job” (1952)

CW 12 – Psychology and Alchemy ([1944] 1953; 2nded., 1968)

— “Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy” (1936)

— “Religious Ideas in Alchemy” (1937)

CW 13 – Alchemical Studies (1968)

— “Commentary on ‘The Secret Flower’ ” (1929)

— “The Visions of Zosimos” (1938/1954)

— “Paracelsus as a Spiritual Phenomenon” (1942)

— “The Spirit Mercurius” (1943/1948)

— “The Philosophical Tree” (1945/1954)

*CW 14 – *Mysterium Coniunctionis** ([1955-1956] 1963; 2ndedn., 1970)

*CW 16 – *The Practice of Psychotherapy** (1954; 2ndedn., 1966)

— “The Aims of Psychotherapy” (1931)

— “Medicine and Psychotherapy” (1945)

— “The Psychology of the Transference” (1946)

— “Fundamental Questions of Psychotherapy” (1951)

*CW 17 – *The Development of Personality** (1954)

— “Analytical Psychology and Education: Three Lectures” (1926/1946)

— “The Development of Personality” (1934)

*CW 18 – *The Symbolic Life** (1954)

- . “On Spiritualistic Phenomenon” (1905)
- . “On the Tale of the Otter” (1932)
- . “The Tavistock Lectures” (1935)
- . “Forward to Jung: ‘Phénoènes Occultes’” (1938)
- . “The Symbolic Life” (1939)
- . “Psychology and Spiritualism” (1948)
- . “Psychology and Religion: A Reply to Martin Buber” (1952)
- . “Jung and Religious Belief” (1958)
- . “The Future of Parapsychology” (1963)

Jung, C.G. and C.E. Long. *Collected Papers in Analytical Psychology*. London: Balliere, Tindall and Cox, 1917.

Jung, Carl Gustav. *C.G Jung Letters*. Vol. 1, G. Adler, ed., Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1973.

— . *C.G Jung Letters*. Vol. 2, G. Adler, ed., Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1975.

— . *C.G. Jung Speaking: Interviews and Encounters*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

— . *Dream Analysis: Notes of the Seminar Given in 1928-1930 by C.G. Jung*, William McGuire, ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

— . *Jung’s Seminar on Nietzsche’s Zarathustra*, edited and abridged by James L. Jarrett, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.

— . *Memories, Dreams, Reflections*. Aniela Jafé, ed., Richard and Clara Winston, trans. New York: Vintage Books, 1989.

Jung, Emma and Marie-Louise von Franz. *The Grail Legend*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.

Kaplan, Aryeh. *The Sefer Yetzirah: The Book of Creation in Theory and Practice*. York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1993.

— . *The Bahir: Illumination*. York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1989.

Kaczynski, Richard. *Perdurabo: The Life of Aleister Crowley*. Tempe, AZ: New Falcon Publications, 2002.

- Kast, Verna. "Anima/Animus" in *The Handbook of Jungian Psychology*. New York: Routledge, 2006, 94-129.
- King, Francis, ed. *Ritual Magic of the Golden Dawn*. Rochester, VT: Destiny Books, 1997.
- Knight, Gareth. *Magic and the Western Mind*. St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1991.
- . *A Practical Guide to Qabalistic Symbolism*. York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1993.
- Kraft, Norman R. *Ogdoadic Magick: Being a Year of Study with an Aurum Solis Commandery*. Boston, MA: Weiser Books, 2001.
- Kraig, Donald Michael. *Modern Magick: Eleven Lessons in the High Magickal Arts*. St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1988.
- üntz, Darcy, ed. *The Golden Dawn Legacy of MacGregor Mathers*. Golden Dawn Study Series, number 23, Edmonds, WA: Holmes Publishing Group, 1998.
- , ed. *The Historical Structure of the Original Golden Dawn Temples*. Golden Dawn Study Series, number 20, Edmonds, WA: Holmes Publishing Group, 1999.
- La Dage, Alta J. *Occult Psychology: A Comparison of Jungian Psychology and the Modern Qabalah*. St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1978.
- Laughlin, Charles, et al. *Brain, Symbol and Experience*. New York: Columbia University Press, 1992.
- Laycock, Donald C. *The Complete Enochian Dictionary*. York Beach, ME: Red Wheel/Weiser, LLC, 2001.
- Leet, Leonora. *The Secret Doctrine of the Kabbalah: Recovering the Key to Hebraic Sacred Science*. Vermont: Inner Traditions, 1999.
- Leidy, Denise Patry and Robert A.F. Thurman. *Mandala: The Architecture of Enlightenment*. New York and Boston: Asia Society Galleries, Tibet House, Shambhala, 1997.
- évi, Eliphas. *Transcendental Magic*. A.E. Waite, trans. York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc. 1999.
- Lewis, James R., ed. *Magical Religion and Modern Witchcraft*. Albany: State University of New York, 1996.
- Livingstone, E.A. *Oxford Concise Dictionary of the Christian Church*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Maffei Giuseppe. "Metaphors and Development of Knowledge" in *Harvest: Journal for Jungian Studies*, vol. 40. London: C.G. Jung Analytical Psychology Club, 1994, 21-37.

Main, Roderick. "Synchronicity as a Form of Spiritual Experience." Ph.D. diss., Lancaster University, 1995.

—, ed. *Jung on Synchronicity and the Paranormal*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.

—. "Religion, Science, and Synchronicity" *Harvest: Journal for Jungian Studies* 46, no. 2, 2000.

—. *The Rupture of Time*. East Sussex, UK: Brunner-Routledge, 2004.

Mali, Joseph. *The Rehabilitation of Myth: Vico's New Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Mansfield, Victor. *Synchronicity, Science, and Soul-Making: Understanding Jungian Synchronicity Through Physics, Buddhism and Philosophy*. Chicago, Ill: Open Court Publishing Company, 1995.

—. "Distinguishing Synchronicity from the Paranormal: An Essay Honoring Marie-Louise von Franz", 1996. Retrieved Nov. 3, 2004 from the World Wide Web:

http://www.lightlink.com/vic/mlv_paper.html.

—. *Head and Heart: A Personal Exploration of Science and the Sacred*. Wheaton, ILL: Quest Books, 2002.

Mathers, S. Liddell MacGregor, trans. *The Book of the Sacred Magic of Abra-Melin the Mage*. GB: Aquarian Press, 1976.

—. trans. *The Kabbalah Unveiled*, 3rded., York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1989.

—. trans. and ed. *The Key of Solomon*. ME: Samuel Weiser, Inc., 1989.

—. trans. *Goetia: The Lesser Key of Solomon the King.*, ed. Aleister Crowley, ME: Samuel Weiser, Inc., 1995.

—. trans. and ed. *The Grimoire of Armadel*. Boston, MA: Weiser Books, 2001.

Mill, Jon. *The Unconscious Abyss*. Albany: State University of New York Press, 2002.

- Monnastre, Cris and David Griffin. "Israel Regardie, The Golden Dawn, and Psychotherapy", *Gnosis Magazine*. Fall 1995.
- Moore, Robert. *The Archetype of Initiation: Sacred Space, Ritual Process, and Personal Transformation*. Max J. Halvick, Jr. ed., Philadelphia, PA: Xlibris Corporation, 2001.
- . *The Magician and the Analyst: The Archetype of the Magus in Occult Spirituality and Jungian Analysis*. Philadelphia, PA: Xlibris Corporation, 2002.
- Moore, Robert and Douglas Gillette. *King, Warrior, Magician, Lover: Rediscovering the Archetypes of Mature Masculinity*. San Francisco: Harper, 1990.
- . *The King Within: Accessing the King in the Male Psyche*. New York: Avon Books, 1992.
- . *The Lover Within: Accessing the Lover in the Male Psyche*. New York: Avon Books, 1993.
- . *The Magician Within: Accessing the Shaman in the Male Psyche*. New York: Avon Books, 1993.
- . *The Warrior Within: Accessing the Knight in the Male Psyche*. (New York: Avon Books, 1993.
- Murphy, Tim. *Nietzsche, Metaphor, Religion*. New York: State University of New York Press, 2001.
- Nagy, Marilyn. *Philosophical Issues in the Psychology of C.G. Jung*. Albany, NY: State University of New York Press, 1991.
- Neuman, Eric. "The Significance of the Genetic Aspect for analytical Psychology" in *Journal of Analytical Psychology*, 4:2, 1959, 125-138.
- . *The Origins and History of Consciousness*. London: Karnac, 1989.
- Newcomb, Jason Augustus. *21st Century Mage*. York Beach, ME: Weiser Books, 2002.
- Nichols Sallie. *Jung and Tarot: An Archetypal Journey*. Boston, MA: Weiser, 1980.
- Pelikan, Jaroslav ed. *Sacred Writings: Vol.5, Hinduism: The Rig Veda*. Ralph T. H. Griffith, trans. New York: Motilal Banarsidass Publishers, 1992.
- Pico, Giovanni. *Oration on the Dignity of Man*. A. Robert Caponigri, trans. Washington: Regnery Gateway, 1956.

- Pietikäinen, Petteri. *C.G. Jung and the Psychology of Symbolic Forms*. Finland: The Finnish Academy of Science and Letters, 1999.
- Progoff, Ira. *Jung, Synchronicity, and Human Destiny*. New York, NY: Julian Press, 1973.
- Rawlinson, Andrew. *The Book of Enlightened Masters: Western Teachers in Eastern Traditions*, 2nded. Chicago, Ill.: Open Court, 1998.
- Regardie, Israel. *The Philosopher's Stone*, St. Paul, MN: Llewellyn Publications, 1970.
- . *The Golden Dawn*. St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1988.
- . *The Middle Pillar: The Balance Between Mind and Magic*. 3rded. edited and annotated by Chic and Sandra Tabatha Cicero, St. Paul, MINN: Llewellyn, 1998.
- . *A Garden of Pomegranates*. 3rded. edited and annotated by Chic and Sandra Tabatha Cicero, St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 2002.
- . *The Tree of Life: A Study in Magic*. 3rded. edited and annotated by Chic and Sandra Tabatha Cicero, St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 2002.
- Riedl, Clare C., trans. *Robert Grosseteste: On Light (De Luce)*. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1978.
- Romanyshyn, Robert D. "Alchemy and the Subtle Body of Metaphor" in *Pathways into the Jungian World*. Roger Brooke, ed. New York: Routledge, 2000.
- Rowland, Susan. *Jung: A Feminist Revision*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- Samuels, Andrew, et al. *A Critical Dictionary of Jungian Analysis*. London, UK: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- . *Jung and the Post-Jungians*. 6thed. London: Routledge & Kegan Paul, 1994.
- Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1973.
- . *Kabbalah*. Israel: Keter Publishing House Jerusalem Ltd., 1974.
- . *Origins of the Kabbalah*. R.J. Zwi Werblowsky, ed. Allan Arkush, trans. New Jersey: Princeton University Press, 1987.

- Schueler, Gerald J. *An Advanced Guide to Enochian Magick*. St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1988.
- Schumann, Hans Wolfgang. *Buddhism: An Outline of its Teachings and Schools*. 3rded. Wheaton, ILL: Theosophical Publishing House, 1989.
- Shamdasani, Sonu, ed. *The Psychology of Kundalini Yoga*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- Schlamm, Leon. "The Holy: A Meeting-Point Between Analytical Psychology and Religion." in *Jung and the Monotheisms*, Joel Ryce-Menuhin, ed., New York: Routledge, 1994.
- . "C.G. Jung, Mystical Experience and Inflation" in *Harvest: International Journal for Jungian Studies*, vol. 46, n. 2, (2000), 108-128.
- . "Ken Wilber's Spectrum Model: Identifying Alternative Soteriological Perspectives" in *Religion* 31 (2001): 19-39.
- . "C.G. Jung's Visionary Mysticism" in *Harvest: International Journal for Jungian Studies*, vol. 52, n. 1., (2006), 7-37.
- Sedgwick, David. *The Wounded Healer: Countertransference from a Jungian Perspective*. New York: Routledge, 1995.
- Singer, June. *Androgyny: Toward A New Theory of Sexuality*. New York: Anchor Books, 1977.
- Snell Lionel. "Four Glasses of Water: Magic considered as a 'culture' distinct from art, science or religion, and how this could help clarify discussion of the broad spectrum of magical, pagan, New Age and 'alternative' beliefs and practices" in David Evans, ed. *The Journal for the Academic Study of Magic*, 2, Oxford: Mandrake, 2004.
- Spiegelman, J. Marvin. *The Tree of Life*. Phoenix, AZ: New Falcon Publications, 1993.
- Stoudt, John Joseph. *Jacob Boehme*. New York: Seabury Press, 1968.
- Suster, Gerald. *Crowley's Apprentice: The Life and Ideas of Israel Regardie*. York Beach, ME: Samuel Weiser, 1990.
- Sutin, Lawrence. *Do What Thou Wilt: A Life of Aleister Crowley*. New York: St. Martin's Press, 2000.
- Symonds, John. *The Great Beast: The Life and Magick of Aleister Crowley*. London: Macdonald & Co., 1971.

- Tacey, David. "Twisting and turning with James Hillman" in Ann Casement, ed. *Post-Jungians Today: Key Papers in Contemporary Analytical Psychology*. New York, NY: Routledge, 1998.
- . *Jung and the New Age*. Hove, East Sussex: Brunner-Routledge, 2001.
- Taylor, Victor E. and Charles E. Winquist eds. *Encyclopedia of Postmodernism*, London: Routledge, 2001.
- Tame, David. *The Secret Power of Music*. Rochester, VT: Destiny Books, 1984.
- U.D. (Frater). *Practical Sigil Magic*, St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1990.
- Urban, Hugh B. *Tantra: Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*. Berkley, CA: University of California Press, 2003.
- . "Magi Sexualis: Sex, Secrecy, and Liberation in Modern Western Esotericism" in *AAR: The Journal of the American Academy of Religion*, vol.72, no.3, Atlanta GA: Oxford University Press, September 2004, 695–731.
- . *Magia Sexualis: Sex Magic, and Liberation in Modern Western Esotericism*. Berkley: University of California Press, 2006.
- Van Eenwyk, John R. *Archetypes and Strange Attractors: The Chaotic World of Symbols*. Toronto, ON: Inner City Books, 1997.
- Vico, Giambattista. *New Science*. Anthony Grafton trans., London: Penguin Books, 1999.
- von Franz, Marie-Louise. *Number and Time*. Andrea Dykes, trans. London, UK: Rider & Co., 1974.
- . *Alchemy: An Introduction to the Symbolism of Psychology*. Toronto: Inner City Books, 1980.
- . *On Divination and Synchronicity*. Toronto: Inner City Books, 1980.
- . *Aurora Consurgens*. Toronto, ON: Inner City Books, 2000.
- Waite, Arthur Edward. *The Holy Kabbalah*. New York: University Books, 1960.
- Walker, Steven F. *Jung and the Jungians on Myth*. New York: Routledge, 2002.

- Wang, Robert. *Qabalistic Tarot*. York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1987.
- Wasserstrom, Steven M. *Religion after Religion*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- Whalley, George. *Aristotle's Poetics*. Montreal and Kingston: McGill-Queens University Press, 1997.
- Wilson, Robert Anton. *Cosmic Trigger Volume 1*. AZ: New Falcon Publications, 1997.
- Wolfson, Elliot R. *Circle in the Square: Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*. Albany: SUNY, 1995.
- Yates, Frances. *The Rosicrucian Enlightenment*. London: Ark, 1972.
- . *The Occult Philosophy*. London: Ark, 1979.
- . *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Приложение А: Малый ритуал изгоняющей пентаграммы

При составлении нижеследующего описания МРП использовалось несколько источников; отметим, что оно отражает наиболее популярную версию этого ритуала. Некоторые практики разрабатывают свои, индивидуальные версии.

Цель

В западной эзотерической традиции МРП обычно используется в качестве изгоняющего ритуала, чтобы очистить помещение от нежелательных энергий и ограничить своё священное, лиминальное пространство. С психологической точки зрения этот ритуал можно рассматривать как подготовку к сеансу активного воображения или символический шаг в мир метафоры.

Декорации

Практик стоит за алтарём в центре Храма (фактически Храмом может быть что угодно: как угол комнаты, так и отдельный зал или специально визуализированное помещение). На алтаре находятся четыре символических пред-

мета: Жезл, Кубок, Кинжал и Пентакль. Алтарь символизирует Axis Mundi, центр Вселенной, а предметы на нём — Эмоции, Интеллект, Тело и Волю практика, находящиеся в равновесии. Практик стоит посреди этих символов баланса и целостности.

Ритуал

Сам ритуал состоит из двух частей: Каббалистического Креста и Призывания архангелов. Первая часть также может использоваться как отдельная форма медитации. Движения сопровождаются всевозможными визуализациями: мы перечислим здесь только самые основные.

1. Каббалистический Крест

Практик визуализирует над головой белый светящийся шар. Это символ божественной искры или высшего “я” адепта — ему созвучно юнгианское понятие самости. Практик вытягивает руку над головой, а затем касается лба указательным пальцем (или ритуальным кинжалом), притягивая к нему луч света из сферы над головой. При этом он вибрирует: АТАН (твое/к тебе). Далее адепт опускает руку вниз, к паху, и визуализирует поток света, опускающийся вдоль тела к ступням. Он вибрирует: Малкут (Царство). Затем практик прикасается к правому плечу и визуализирует светящийся шар рядом с ним, вибрируя: ве-Гебура (и Сила). После этого он прикасается к левому плечу, визуализирует возле него ещё один светящийся шар и вибрирует: ве-Гедула (и Слава). И, наконец, практик складывает руки перед грудью и вибрирует или произносит нараспев: ле-Олам, Амен (во веки веков, да будет так).

2. Ритуал Пентаграммы

Практик поворачивается по часовой стрелке на восток и ритуальным кинжалом или указательным пальцем чертит в воздухе пылающую пентаграмму, а затем визуализирует перед собой божественное имя YHVH. Он вдыхает горящие буквы и на выдохе выбрасывает перед собой руки, вибрируя:

“YHVH”. Далее он прикасается пальцем к губам, запечатывая пентаграмму. То же самое повторяется и с тремя остальными сторонами света: югу соответствует божественное имя Адонаи, западу — Эхейе (AHN), и северу — Агилеа (AGLA — Ты вовеки могуч, Господи). Затем практик возвращается к алтарю.

3. Призывание архангелов

Стоя за алтарём, лицом к востоку, с раскинутыми руками, практик визуализирует фигуру архангела в одеждах жёлтого и фиолетового цвета (Воздух) и произносит: “передо мной Рафаэль”. Следующей визуализируется фигура в голубых и оранжевых одеждах (Вода), практик произносит: “позади меня Габриэль”. Справа практик визуализирует архангела в красном и зелёном (Огонь), произнося: “по правую руку от меня Михаэль”. Наконец, слева визуализируется фигура в зелёно-коричневом одеянии (Земля) и произносит: “по левую руку от меня Уриэль”. Практик расставляет ноги, образуя пентаграмму, и произносит: “Ибо во мне пламенеющая Пентаграмма, а в Столпе утвердилась Звезда о шести лучах”.

Затем повторяется Каббалистический Крест, и на этом ритуал завершается. Можно начинать дальнейшую работу (другие ритуалы, молитву, медитацию, магическую практику и т. д.).

В этом ритуале практик стоит, по сути, в центре мандалы, защищённой божественными именами и дополнительно усиленной четырьмя ангельскими сущностями. Если рассматривать ритуал как метафору, мы увидим очевидные параллели с юнгианской мыслью.

Приложение Б: Ритуал Срединного столпа

При составлении нижеследующего описания РСС использовалось несколько источников; отметим, что оно отражает наиболее популярную версию этого ритуала. Некоторые практики разрабатывают свои, индивидуальные версии.

Наиболее полное описание этого ритуала можно найти в работе Регарди “Срединный столп”.

Цель

Считается, что Ритуал Срединного столпа заряжает энергетические центры (чакры) тела, соответствующие сефирам Древа жизни. Он служит также для направления движения энергии. В “Срединном столпе” Регарди можно найти также сведения об использовании этого ритуала для медитации.

Декорации

Те же, что и в Малом ритуале изгоняющей Пентаграммы (см. выше).

Ритуал

Ритуал состоит из двух частей: вибрации божественных имён и циркуляции света. Первая часть может также выполняться отдельно в качестве медитации или молитвы. Как и в описании МРП, мы упоминаем лишь основные визуализации, сопровождающие движения практика.

1. Вибрация божественных имён

Практик стоит или лежит, вытянув руки вдоль тела, и визуализирует над головой светящийся белый шар — символ “высшего я” или самости. Сфокусировавшись на сфере, практик вибрирует три-четыре раза божественное имя Эхейе (АНИН). Затем представляет, как свет нисходит через голову в горло, и вибрирует: YHVH Elohim. Далее поток света и фокус визуализации перемещаются в солнечное сплетение, и практик вибрирует: YHVH Eloah va-Daath. Затем следует область гениталий и божественное имя Shaddai El Chai. Наконец, свет доходит до ступней, и практик вибрирует: Adonai ha-Aretz. В более сложной версии ритуала каждой ступени соответствует свой цвет: белый, лиловый, жёлтый/золотой, фиолетовый и чёрный. В этой части ритуала практик притягивает божественную энергию к сефирам своего микрокосмического Древа жизни.

2. Циркуляция света

Технически эта практика не является частью РСС, но часто выполняется вместе с ним. После завершения первой части ритуала практик вновь фокусируется на первом светящемся шаре. На выдохе он “толкает” его по дуге налево и вниз, к ногам. На вдохе же, напротив, “притягивает” эту энергию вдоль правого бока к голове. Этот круг нужно описать несколько раз. Затем меняется направление: теперь шар на выдохе движется перед практиком к ногам, а затем возвращается к голове вдоль спины на вдохе. И, наконец, фокус смещается к ногам. Энергия визуализируется как поток, обвивающий тело (на вдохе) и на выдохе, как фейерверк, вырывается из макушки, после чего вновь опускается к ногам. Так задействуются энергетические центры, активированные во время РСС. По сути, практик символически связывает себя с уравновешенным Срединным столпом Древа жизни.

Глоссарий неюнгианских терминов

Данные определения в большинстве заимствованы из следующих источников (некоторые определения незначительно изменены):

Alan Axelrod, *The International Encyclopedia of Secret Societies & Fraternal Orders*, (New York, NY: Facts On File, Inc., 1997).

Dan Cohn-Sherbok, *The Blackwell Dictionary of Judaica*, (Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1992).

Nevill Drury, *The Dictionary of Mysticism and the Occult*, (New York, NY: Harper & Row, 1985).

Rosemary Ellen Guiley, *Harper's Encyclopedia of Mystical & Paranormal Experience*, (New York, NY: Harper Collins Publishers, 1991).

Stephan Schuhmacher and Gert Woerner, eds. *The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*, (Boston, MASS: Shambhala Publications, Inc., 1994).

Адам Кадмон — антропоморфное представление Древа жизни, Первоначальный Человек, посредник между микро-

космом и макрокосмом. “Его” тело состоит из сефирот Древа жизни.

Алхимия — древняя традиция, преследовавшая, как традиционно считается, три основные цели: 1) превращение металлов в золото 2) получение эликсира бессмертия 3) создание жизни искусственным путём. Для некоторых алхимиков, таких как Герхард Дорн, она была средством достижения духовного просветления.

Асана — поза, принимаемая при медитации и направленная, среди прочего, на то, чтобы отвлечься от ощущения тела и его нужд.

Астральный план — эзотерическая концепция иного уровня бытия и восприятия, параллельного физическому измерению, но “сдвинутому” относительно него. В данной работе подразумевается, что астральный план можно рассматривать как область “ни/ни”, мир метафоры.

Бездна (Небесная бездна, Великая бездна) — граница между идеальным миром (символизируемым верхней триадой сефир) и миром реальным (остальные семь сефир). Также Бездну можно рассматривать как границу между рациональным и сверхрациональным мышлением, между личным и трансперсональным психологическим опытом.

Бхакти-йога — путь любви и непротивления, один из четырёх путей к единству с Богом в йоге.

Вамачара — “путь левой руки” в тантре.

Вуду — гаитянская религия, включающая такие практики, как пение, экстатические танцы, вход в состояние транса, в результате которых практиком овладевает божество (что может привести к диссоциации).

Геенна (Gehinnom) — ад в иудаизме, также название реально существующей долины к юго-востоку от Иерусалима. В этой долине идолопоклонники сжигали детей, приносимых в жертву Молоху. В раввинистском иудаизме — место наказания грешников после смерти.

Гностицизм — мистическое течение, возникшее во втором веке в Средиземноморском регионе. Название происходит от греческого “гнозис” (gnosis) — знание. Гностики

верили, что лишь с помощью знания (а не слепой веры) можно достичь спасения и освобождения.

Гоетия (гоэтия) — магическая система, включающая использования всевозможных духов или “демонов” для земных целей. С психологической точки зрения можно рассматривать этих демонов как компоненты тени.

Гримуар — сборник магических заклинаний, ритуалов и формул. Один из самых известных гримуаров — “Гоетия”.

Герметический Орден Золотой Зари — недолго просуществовавший, но влиятельный оккультный Орден, в который принимали как мужчин, так и женщин. Орден был создан в 1887/1888 году (и прекратил своё существование около 1923 года) и в период своего расцвета был, возможно, крупнейшим средоточием магических и оккультных знаний на Западе. Ритуалы Золотой Зари до сих пор используются некоторыми современными практиками западной эзотерической традиции, хотя определённая часть магов считает их устаревшими.

Герметика — сборник мистических трактатов и диалогов, в основном греческого происхождения, включающий ссылки на различных богов-целителей. Центральная фигура — Гермес Трисмегист.

Демиург (греч. *demiurgos*) — “архитектор”, творец. В гностицизме демиург — божество не самого высокого ранга, установившее в мире законы и границы, за которые может выйти лишь посвящённый.

Дхарана — “концентрация”. Стадия глубокой медитации, сосредоточение на объекте.

Дуккха (*дуккха*) — “страдание” или “неудовлетворённость”. Один из трёх буддийских признаков существования. Любая вещь, приятная или неприятная, физическая или ментальная, в любом случае обусловлена и непостоянна, а значит, ведёт к страданию.

Древо жизни — символическое представление божественного и земного миров. Состоит из десяти сефирот, символизирующих качества божества. Используется в иуда-

изме, христианстве, герметизме и западной эзотерической традиции.

Древо жизни аналитической психологии — адаптация Древа западной эзотерической традиции, предполагающая, что аналитическая психология и западная эзотерическая традиция имеют общую точку зрения на роль психодуховного потенциала символа и метафоры в процессе психологического созревания. Также Древо показывает, что психе является одновременно монотеистической и политеистической. С эзотерической точки зрения Древо отражает необходимость работы с тенью и предупреждает о возможных ловушках инфляции.

Древо смерти — “тёмный двойник” Древа жизни, по концепции Кеннета Гранта. Состоит из теневых, демонических двойников сефир и путей Древа жизни — клипот и “туннелей Сета”.

Енохианская магия — ответвление магии, созданное (полученное?) Джоном Ди и Эдвардом Келли. Эта магия была получена в результате “контактов с ангелами”: Ди проводил ритуалы, а Келли в состоянии транса наблюдал ангелов в магическом кристалле. Чтобы передать своё послание, ангел поочерёдно указывал буквы на специальной табличке. Енохианский язык, на котором говорили ангелы, сам по себе, как предполагалось, обладал огромной силой. Орден Золотой Зари включил енохианскую магию в практики высших степеней посвящения.

Инвокация — этот термин имеет в магии два значения. 1) Акт призывания ангела или бога для благих целей с использованием святых божественных имён или слов силы. Сущность призывается в магический круг, отделяющий её от внешнего земного мира. 2) Временное предоставление своего тела призываемой сущности. В отличие от эвокации, в этом случае имеет место максимально тесная связь с призванным созданием.

Йони — санскритский термин, используемый для обозначения влагалища. Лингам и йони в тантре символизируют божественные созидательные силы.

Каббала — в общем случае — эзотерическая ветвь классического иудаизма. Включает как символическое представление сотворения мира, так и способы толкования священных текстов. В контексте данной работы рассматривается каббала христианской, герметической и западной эзотерической традиций.

Карма — 1. мысленное или физическое действие; 2. последствие этого действия; 3. сумма всех последствий, вызванных действиями человека в этой жизни или предыдущей; 4. причинно-следственная цепь в мире морали.

Ктеис (kteis) — греч. “влагалище”. Термин активно используется в работах Кроули.

Клипот (клиппот) — “нечистые”, “негативные” оболочки бытия. Во время сотворения мира сосуды, содержавшие божественную энергию (сефирот), не выдержали и раскололись. Их осколки и называются клипот. В некоторых направлениях западной эзотерической традиции существует Древо смерти — теневой двойник Древа жизни, состоящий из клипот.

Кундалини (свёрнутый кольцом) — термин, используемый в тантрической философии, обозначает психодуховную энергию, сосредоточенную в основании позвоночника. Символ кундалини — свернувшаяся кольцами змея. Считается, что эту энергию можно пробудить с помощью систематических практик йоги. Тогда она поднимется от нижней чакры (муладхары) к верхней (сахасраре), разрушив по пути все психодуховные блоки.

Лингам (lingam) — символ фаллоса в индуизме, воплощает идею плодородия и жизненной силы.

Магика — старинное написание слова “магия”, использованное Алистером Кроули, чтобы, среди прочего, отделить магию как духовную систему от “фокусов”. Дион Форчун определяет магию как “искусство и науку изменения сознания в соответствии с волей”. В определении, сформулированном в данной диссертации, добавлены слова “через посредство метафоры”.

Магия хаоса — практика, которую можно определить как магию, “основанную на результате”. Магия хаоса отрицает сами понятия традиции и структуры и сосредотачивается на повторяющихся практиках, используя аксиому “вера — всего лишь инструмент”.

Малый ритуал изгоняющей пентаграммы (МРП) — распространённый ритуал западной эзотерической традиции, проводимый для освобождения пространства (или сознания) от нежелательных воздействий. Описан в приложении А.

Мандала — “круг, дуга, сектор”. Символическое представление космических сил в двух- или трёхмерной форме, важный символ в тибетском тантрическом буддизме. На практике в основном используются при медитации и визуализации.

Мантра — слово или словосочетание, обладающее силой, которая высвобождается при многократном повторении. На практике помогает сфокусировать разум и отвлечься от внешних раздражителей.

Майя — в переводе с санскрита, “обман, иллюзия”. Зыбкий, изменчивый мир восприятия.

Метафора — в контексте данной работы символ, одновременно переживаемый как нечто независимое от субъекта и являющийся его частью. Метафора устраняет разрыв “или/или” в сознании (переходя к “ни/ни” души), соединяя субъект и объект. В качестве примера метафорического символа можно привести опыт встречи Юнга с Филемоном.

Миддот — качества или атрибуты божественного. В контексте данной диссертации так именуются сефирот, выражающие качества неизвестного божества.

Младшие арканы — пятьдесят шесть младших карт таро. Делятся на четыре масти: мечи, жезлы, кубки и пентакли (диски). Старшие арканы соответствуют путям Древа Жизни, а младшие — самим сефирам.

Муладхара-чакра — в кундалини-йоге энергетический центр в основании позвоночника, в котором ожидается пробуждения энергия кундалини.

Небесная триада — три “высших”, наиболее абстрактных сефиры Древа жизни — Кетер, Хокма и Бина.

Нефеш — “нижний” уровень души, место обитания животных инстинктов. Обычно соотносится с Малкут.

Нешама — “высшее” духовное “я”, соответствующее Небесной триаде.

Нирвана — “прекращение, угасание”. В буддизме состояние, в котором не существуют подъёмов и спадов, появления и исчезновения и любых других изменений. По сути, “единство с абсолютным”. Означает не уничтожение, а скорее переход на иной уровень восприятия.

Нирвикальпа-самадхи — “неизменное самадхи”. Понятие, используемое в веданте для обозначения высшего трансцендентного состояния сознания, в котором отсутствует двойственность и отношение “субъект-объект”.

Операция Абрамелина — ритуал, в своей классической форме включающий шесть месяцев молитв и медитаций. Кульминация ритуала — встреча практика со своим Ангелом-Хранителем и подчинение падших ангелов (символизирующих личную или трансперсональную тень).

Ось эго/самость — коллективное бессознательное — предполагаемая связь между персональной осью эго-самость (понятие, введённое Эдингером) и трансперсональным опытом коллективного или объективного бессознательного (Небесной триадой Древа жизни).

Пранаяма — система дыхательных упражнений, может использоваться в комплексе с мантрами.

Пратьяхара — отвлечение чувств от внешних объектов, направление разума на объект медитации.

Путь Стрелы — мистический путь, ведущий от Малкут к Кетер напрямую по Срединному Столпу.

Путь Змеи — путь инициации, последовательно проходящий через все сефиры Древа жизни от Малкут к Кетер. Системы посвящений многих эзотерических Орденов выстроены в соответствии с Путём Змеи.

Работа с путями — форма визуализации, включающая пути и сефиры Древа жизни; схожа с юнгианской техникой активного воображения.

Ритуал Срединного Столпа — ритуал западной эзотерической традиции, во время которого с помощью вибрации божественных имён заряжаются энергетические центры. Используется для медитации и уравнивания личности.

Описание ритуала можно найти в приложении Б.

Руах — в каббале облатсь души между Нешамой и Нефеш. В западной эзотерической традиции называется “высшей астральной душой”. Руах соответствует сефирам от Хесед до Ход включительно.

Святой Ангел-Хранитель или “Высший Гений” — божественная, просветлённая часть человека. Можно сопоставить его с юнгианским понятием самости.

Сефер Бахир — “Книга света”. Современная наука относит её к XII веку, хотя в неё включены и более древние тексты. Как и Сефер Йецира, содержит информацию о еврейском алфавите и числах и их магических силах. На этой книге основана доктрина сефирот. Поздние каббалисты пользовались солидной частью её терминологии.

Сефер ха-Зохар (Зогар, Зоар) — “Книга сияния”. Мистический комментарий на иврите и арамейском языке к пятикнижию и некоторым отрывкам писания. Впервые опубликована Моше де Леоном в Испании в XIII веке. Одна из основополагающих каббалистических работ, на ней основана значительная часть последующих мистических работ по иудаизму.

Сефер Йецира — “Книга творения”. Имеет вавилонское или палестинское происхождение и является древнейшим метафизическим текстом на иврите (III–VI вв). Описывает божественные откровения, явленные Аврааму. В тексте описывается создание всего сущного при помощи еврейского алфавита. Понятия Сефер Йециры стали основой для развития концепции сефирот, а также магических теорий — таких, как создание голема.

Сефирот (ед. *сефира*) — десять эманаций каббалистического Древа жизни. Сефирот представляют уровни макрокосмического и микрокосмического духовного мира. Считаются качествами (миддот) непроявленной реальности — Эйн Соф.

Скраинг — форма визуализации, при которой практик неотрывно смотрит на отполированную блестящую поверхность, пока не впадает в транс и не начинает видеть в ней образы.

Срединный столп (Столп Равновесия) — центральный Столп Древа жизни, включающий сефиры Малкут, Йесод, Тиферет и Кетер. Срединный Столп и сефиры Древа находятся в гармонии и равновесии.

Старшие арканы — двадцать две “мифологические” карты таро (0–XXI), иногда ассоциируются с путями Древа жизни.

Столп Милосердия — динамическая, мужская, “правая” сторона Древа, включает Нецах, Хесед и Хокму.

Столп Строгости — структурирующая, женская, “левая” сторона Древа, состоит из Ход, Гебуры и Бины.

Таро — колода из 78 карт, обычно используемая для гадания. Состоит из старших арканов (0–21) и младших арканов (разделённых на четыре масти). В западной эзотерической традиции карты таро соотносятся с путями и сефирами Древа жизни.

Телема — греч. “воля”. Алистер Кроули назвал так новую религию, основанную им после получения Книги Закона (главного священного текста телемы). По теологии телемы, всё сущее происходит из взаимодействия двух космических принципов: бесконечного, всепроникающего пространственно-временного континуума (символизируемого египетской богиней Нуит) и атомического (квантового) индивидуального принципа жизни и мудрости (крылатый шар Хадит). Из их взаимодействия рождается принцип сознания, управляющий мирозданием (египетский бог Ра-Хор-Хуит).

Теософия — учение и доктрина Теософического (Теософского) общества, основанного в 1875 году Еленой Бла-

ватской, Генри Олкоттом и Уильямом Джаджем. Соединяла индуистские и буддистские учения с западными мистическими традициями.

Тиккун — “исправление мира”, восстановление изначального совершенства сефирот.

Теневая бездна — Бездна, символизирующая столкновение с тенью. Лежит между Малкут (эго-комплексом) и Йесод (источником метафорических и символических образов и энергии либидо).

Хаосит — практикующий магию хаоса.

Хоронзон — демоническая фигура, заимствованная Кроули из работ Джона Ди. На Древе Жизни аналитической психологии — метафора беспорядочного, разрушительного процесса самоосознания.

Чакры (“круг”, “колесо”) — энергетические центры в теле человека.

Четыре мира — каббалистическая теория. Четвёртый (или первый, в зависимости от направления — от идеи к творению или наоборот), материальный — Асия. Третий, ангельский мир — Йецира, мир формирования. Второй мир — Брия, мир архангелов и творения. Четвёртый, божественный мир — Ацилут, мир архетипов (по Платону). Тетраграмматон YHVH — символ всех четырёх миров.

Цимцум — “сжатие Бога”. Доктрина, согласно которой Бог должен был сжаться, чтобы освободить место для сотворения Вселенной.

Шехина — имманентный божеству женский принцип, присутствие Бога в физическом мире. Ассоциируется с Малкут.

Эвокация — призывание духа с помощью заклинаний или слов силы. Отличие от инвокации состоит в том, что призванная сущность находится вне круга. Такие сущности традиционно считаются более опасными, чем призываемые с помощью инвокации.

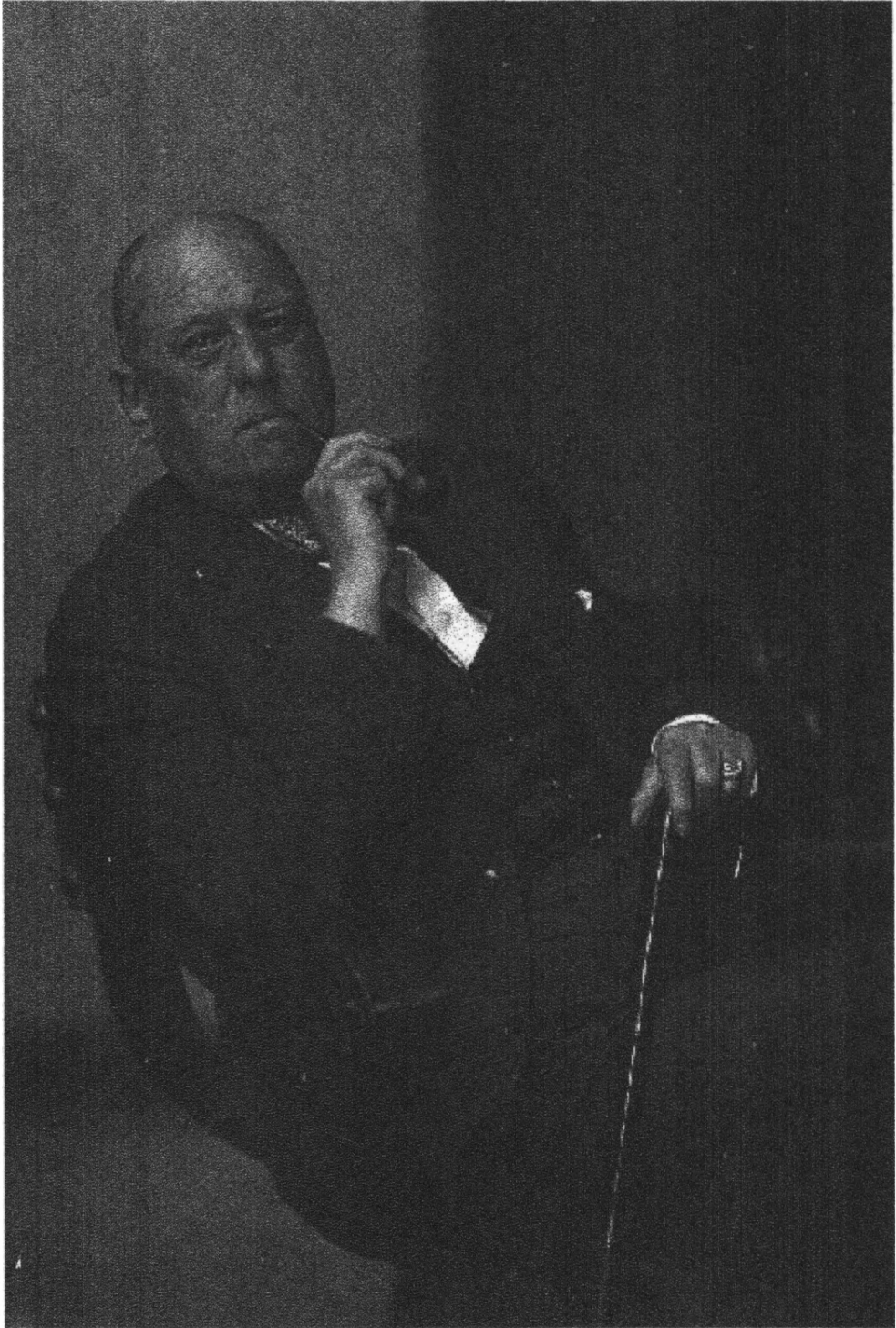
Эйн Соф — “бесконечность”. Божественное совершенство, в котором нет места множественности, различию.

Никак не проявляет себя в мире и в принципе не доступно для понимания.

Эфир (*эфир*) — термин енохианской магии, один из тридцати уровней или планов бытия.

Ллойд Кентон Кин

**Magick/Liber ABA и Mysterium Conjunctionis:
сравнение Алистера Кроули и К.Г. Юнга**





Введение

В последние двадцать лет можно заметить все возрастающий интерес к работам и Алистера Кроули, и К.Г. Юнга. Причины этого интереса разнятся. Одна из причин в том, что и Кроули, и Юнг были не удовлетворены взглядами на сознание, преобладавшими в нашей культуре. Взгляды эти можно назвать “однофазным” в том смысле, что они признают существование только двух состояний сознания — сна и бодрствования, без всякого взаимовлияния между ними. Проявление любой иной формы сознания, противоречащей однофазному взгляду, отвергается и контролируется законодательно¹. Согласно Логлину (и др.):

Опыт североамериканцев ведет к *однофазному сознанию*; то есть, эго-идентификации с опытом, полученным из ограниченного круга состояний сознания, что исключает иные, альтернативные состояния. Для североамериканской культуры “реальным миром” считается только тот мир, который дан в ощущениях “нормального” бодрствующего состояния (что включает многие второстепенные состояния, как “возбужденность”, “сонливость”, “опьянение” и т.д.), и потому только он считается подходящим для получения информации о себе и мире².

“Многофазное сознание” — это подход, учитывающий истинность различных уровней сознания (таких, как сновидения и измененные состояния сознания (ИСС), которые

¹Достаточно вспомнить о все распространяющемся регулировании обращения таких “изменяющих сознание” веществ, как ЛСД, диметилтриптамин (DMT), даже марихуана. Существуют законные аргументы, говорящие о том, что следует предохранить обычных людей от этих веществ, но нет никаких разумных оснований запрещать академические исследования их воздействия на сознание.

²Laughlin, Charles (et.al). Brain, Symbol & Experience. New York: Columbia University Press, 1992, p. 155.

могут быть вызваны различными средствами) как свойственных человеку. Принимая многофазную модель сознания, мы позволяем себе глубже изучить сознание, и более безопасно, чем если бы мы оставались в рамках однофазной парадигмы. И Кроули, и Юнг считали, что представление о сознании, ограниченное только эго, было слишком узким, и что человеческое сознание устроено гораздо сложнее, чем это принято считать.

Кроули и Юнг считали необходимым движение к многофазному мировоззрению, которое придает значение сновидениям, видениям и так называемому паранормальному или трансперсональному опыту. Результатом этого явилось то, что они оба подвергались критике в определенных кругах, считавших их взгляды эксцентричными. Хотя это может быть верно в некоторых отдельных аспектах их работы, в целом Кроули и Юнг были людьми, которые не были удовлетворены доминировавшими представлениями и каждый из них, в своей собственной манере, поставил под вопрос и изменил эти представления.

Есть две главных причины для написания настоящей работы. Первая причина в том, чтобы позволить тем, кто знаком с западной эзотерической традицией и трудами Кроули, но не знаком с биографией и психологической моделью Юнга, найти психологический подход к теориям Кроули. Изучение Юнга необходимо еще и потому, что многие современные авторы в западной эзотерической традиции (или те, кто знаком с ее основами) используют терминологию и модели Юнга (такие, как архетип, тень, самость) без полного понимания и объяснения их собственного значения. Соответственно, тот, кто заинтересован трудами Юнга, столкнувшись с такими эзотерическими темами, как алхимия, обнаружит развитие их в западной магической традиции в целом и работах Алистера Кроули в частности.

Вторая задача этой работы в том, чтобы сравнить биографии Юнга и Кроули. Жизнь Кроули и Юнга имеет интересные параллели и контрасты, которые могут объяснить, почему они выбрали столь различные подходы, чтобы

прийти к одной и той же цели, т.е. к человеческому сознанию и возможностям человеческого развития. Сравнение это предпринимается в надежде, что читатель поймет факторы, подвигнувшие Кроули и Юнга к изучению психологических и духовных уровней сознания. Кроме того, я надеюсь, что эта работа подвигнет к более академическому изучению западной эзотерической традиции изнутри и поможет уничтожить или уменьшить, по-видимому, полное незнание с этим предметом в религиоведении.

Многие религиозные традиции заинтересованы в психологии и изучении пределов человеческого сознания. Достаточно просто обратиться к главным ветвям буддизма и индуизма, а также различным философским и мистическим течениям в христианстве, иудаизме и исламе, чтобы повсюду обнаружить подходящие примеры. Кроме того, многие современные психологи крайне озабочены этим вопросом в своих исследованиях. Уильям Джеймс, Карл Юнг, Джеймс Хиллман и Станислав Гроф служат примером психологов, не удовлетворенных редуционистской медицинской материалистической моделью человеческого бытия. Каждый из них стремился примирить противостоящие друг другу миры психологии и религии. Одна из традиций, которая тоже стремилась перебросить мост через пропасть между психологией и религией, и которая полностью проигнорирована в академических исследованиях — это то, что Дион Форчун называла “Йогой Запада”, то есть западная эзотерическая традиция.

Задача этой работы, как было сказано выше, в том, чтобы взять работы двух видных личностей, одна из которых принадлежит западной эзотерической традиции, а другая — психологии, чтобы обнаружить сходства между ними (равно, как и различия) и привести читателя к углубленному пониманию каждой из традиций. Из западной эзотерической традиции мы обратимся к Liber ABA (также известной как Книга 4) Алистера Кроули, главному труду этого плодовитого автора, посвященному западной магической традиции. Из

психологии мы обратимся к труду “Mysterium Conjunctionis” Карла Густава Юнга, в особенности к главе “Объединение”.

Вероятно, читателю покажется необычным сравнение таких двух, казалось бы, несвязанных между собой трудов, принадлежащих оккультисту Алистеру Кроули (1875–1947) и психологу Карлу Густаву Юнгу (1875–1961). Хотя может показаться, что между этими пионерами своего дела существуют огромные различия, на самом деле в их жизни и трудах много сходств. Возможно, одно из наиболее значительных заключается в том, что и Кроули, и Юнг подходили к проблеме духовности и психологии как к индивидуальному движению к целостности.

Путь Алистера Кроули привел его к высотам и глубинам его собственного разума и тела, а также к границам и пределам западной эзотерической традиции³. Зачастую загадочный стиль Кроули, а также глубокая субъективность некоторых его работ привели к тому, что многие исследователи попросту отвергли его обширные труды, посвященные самым разнообразным темам. Некоторые примеры областей, который изучал Кроули, включают применение различных наркотиков и телесных техник (включая секс и йогу) для достижения измененных состояний сознания, вклад в философские и космологические теории, относящиеся к западной эзотерической традиции и Каббале, не считая его многочисленных стихов, критических очерков и романов, варьирующихся от эротических до мистических.

Кроули настаивал, чтобы его ученики и те, кто следуют его учениям, применяли “научный метод”⁴, который

³Термин “Западная эзотерическая традиция” будет использоваться вместо неясного и часто неправильно понимаемого термина “оккультная традиция”, и будет относиться по большей части к традициям, появившимся в начале XIX века. Подробнее об этом далее, в главе 2.

⁴“Всегда помните, что мы не оставляем места жалости, пустой болтовне, догадкам; мы действуем научно, подобно химикам или биологам. Мы запрещаем себе эмоции с самого начала; мы требуем внимания; и даже внимание неприемлемо, пока мы не постигнем его основания, изучая то, что можно назвать [ментальными] ’склонностями’.” А. Кроули, “Магия без слез” Квадратные скобки мои.

состоял в сложном записывании всех мыслей и переживаний, связанных с духовным прогрессом в рамках западной эзотерической традиции. Каждое переживание, испытанное учеником, следовало тщательнейшим образом исследовать. В некоторых аспектах изучение переживаний схоже с современным пониманием феноменологии в таких науках, как антропология. Кроули называл этот “научный” подход к западной эзотерической традиции “научным иллюминизмом”⁵, или Магией. Кроули считал эту книгу подробным руководством, которое может быть использовано каждым для познания Истинной Воли и достижения цели — духовной целостности⁶. Это было смелое заявление в тот период, когда западная эзотерическая традиция была представлена множеством тайных орденов, которые предоставляли ключи к вселенной только особо удачливым и, в некоторых случаях, богатым. И хотя *Libeg ABA* не представляет учение Кроули полностью, она содержит ядро всех его представлений, поэтому и будет использована для сравнения в дальнейшем.

Подобно тому, как Кроули был западным эзотериком, следовавшим “научному методу”, Юнг был ученым, заинтересованным в эзотерических материях в целом, но особо его занимало оккультное искусство алхимии.

Из собрания сочинений Юнга две работы стоят особняком, представляя всю его методологию и передавая сущность его психологии. Первая работа — это “Ответ Иову”, а вторая — глава VI (“Объединение”) из книги “*Mysterium Conjunctionis*”. Последняя работа и будет использована здесь, поскольку она использует тайный язык символов, который был хорошо знаком и Юнгу, и Кроули.

⁵ Девизом журнала “Равноденствие”, основанного Кроули и выходившего два раза в год, было: “Метод — наука, цель — религия”.

⁶ “И вот я написал эту книгу, чтобы помочь Банкиру и Боксеру, Биологу и Поэту, Матросу и Лавочнику, Текстильщице и Математике, Стенографистке и Футболисту, Домохозяйке и Консулу — и прочая, прочая, прочая — свершиться в совершенстве, исполняя то, что надлежит исполнить каждому из них.”

Кто-то может возразить, что увлеченностью Юнга алхимией непоследовательна при его понимании души и ее устремления к целостности. Это было бы большой ошибкой. Для Юнга алхимические авторы, особенно Герхард Дорн (XVII в.), подтверждали истинность его идей, его понимания и модели души. Алхимическая традиция также дала Юнгу новый язык, с помощью которого он мог описать глубины человеческого движения к целостности в крайне богатых и символических образах. Для Дорна и многих других алхимиков задача состояла не в буквальном превращении неблагородных металлов в золото, но в трансформации индивидуума от *prima materia* человеческого бытия к очищенному и освященному бытию, пребывающему в *in us mundus*, “Едином Мире”, иными словами, в божественной реальности, переживаемой на земле.

Эта работа будет разделена на четыре главы. В первой главе мы изучим две модели природы и функции символов. Первая модель, модель многомерного сознания, позаимствована из писаний Ламы Анагарики Говинды. Эта модель важна, поскольку она отражает центральное для эзотеризма предположение, что символы имеют внутренние силы. Иными словами, функции символа не ограничиваются посредником, через которого он проявляется, будь то физическое представление посредством искусства, или образы, визуализируемые во время тантрической медитации. Вторая модель, модель смыслового цикла, позаимствована из антропологии (в частности, из трудов Шарля Логлина и Дж. Яна Праттиса). Вторая модель предоставляет весьма полезные средства для понимания того, как символы создаются культурой. Эти две модели помогут нам понять крайне сложную и богатую символизмом систему, связанную с тем, как Юнг понимал алхимию, а Кроули — западную эзотерическую традицию.

Вторая глава содержит введение в западную эзотерическую традицию и историю Герметического Ордена Золотой Зари. Кроме того, она содержит краткую биографию Кроули и его понимание духовной трансформации, как оно отражено в *Liber ABA*.

Третья глава излагает основные положения аналитической психологии, биографию Юнга и его понимание психологической/духовной трансформации как алхимического процесса Конъюнкции.

Четвертая и последняя глава содержит сравнение двух этих личностей и их взглядов. Будут описаны все схожести и расхождения. Чтобы помочь сравнению, в конце приводится хронология (Приложение I).

Наконец, я хочу уведомить читателя, что все изложенное здесь есть продукт моих личных изысканий (на академическом и личном уровне), а также опыта от практики в рамках западной эзотерической традиции в последние десять лет. Результатом этого опыта и этих предположений может явиться то, что некоторые мои личные “феноменологические данные” будут включены в мое понимание этой традиции, а также обязательно будут отражены на этих страницах.

Глава I. Две теории о природе символа и его роли в личной трансформации

Это наиболее истинно, не ложно, точно и определено. То, что внизу, подобно тому, что вверху, и то, что вверху, подобно тому, что внизу; и это служит завершению одной чудесной работы. Так же, как все вещи произошли из одной, посредством вибрации этой одной, так и все рожденное произошло от этой вещи путем приспособления.

Ее отец Солнце, ее мать Луна, ветер носил ее в своем чреве, Земля вскормила ее. Эта вещь является прародительницей всех совершенных вещей на свете. Она обладает наибольшей силой, когда возвращается в землю.

Изумрудная скрижаль Гермеса Трисмегиста

Истина не пришла в мир обнаженной, но пришла в типах и образах. Нельзя постигнуть истину иным путем. . .

Евангелие от Филиппа

В этой работе мы будем иметь дело с двумя традициями: алхимией и западной эзотерической традицией, которые связаны со сложными и священными символами и образами. Чтобы полностью постигнуть природу и функцию этих символов, важно заложить основание для нашего сравнения, представив две важные модели, которые объясняют символы и их использование в духовной и психологической трансформации. Первая модель “многомерного сознания” разработана Ламой Анагарикой Говиндой.

Многомерное сознание и символы

Хотя Лама Анагарика Говинда пишет с точки зрения буддизма Ваджраяны, его мысли о силе и использовании символов связаны с нашей задачей. В традиции Ваджраяны имеет

большое значение использование символов и образов как средств духовной трансформации. Это внимание к образам и символам, таким как мандала, контрастирует с дзенской практикой дзадзен.

В Ваджраяне мандала играет важную роль в духовной трансформации. Мандала визуализируется совсем не как двухмерное изображение на ткани, бумаге или песке, она визуализируется трехмерным представлением определенных реальностей и дворцов существования. Через ментальное и физическое развитие практик получает возможность поместить себя в эту реальность и использовать силу мандалы для практических целей, таких, как лечение или получение определенных возможностей существ, встреченных там. Например, если практик медитирует на мандале Пяти Дхьяни-Будд, и желает получить Мудрость Дхармадхату (постижение пустоты всех вещей, шуньяты), тогда его медитация должна фокусироваться на белом изображении Вайрочаны в центре мандалы. Медитирующий должен начать визуализировать окружение в соответствии с цветами, обнаруженными на мандале⁷. Затем он должен визуализировать фигуру Вайрочаны (со всем его символизмом), сидящего над его головой. Когда фигура будет визуализирована достаточно, образ “опускается”, сливаясь с медитирующим. Так он полностью идентифицирует свое сознание с Вайрочаной. Использованные таким образом, символы оказывают глубокое воздействие на того, кто их использует.

Основное положение модели многомерного сознания заключается в том, что существуют различные страты или уровни сознания, которые можно испытать. Эти уровни выстроены иерархично, так что “нижнему” уровню сознания нет возможности постигнуть “верхнего”. Однако верхние уровни сознания не только постигают, но и включают в себя нижние⁸.

⁷ Запад — Красный, Север — Зеленый, Восток — Синий, Юг — Желтый.

⁸ Слово “иерархия” (греч. иерос — священный, архе — порядок) в этом контексте используется для обозначения внутренней связности, а не доминирования.

В “Основах тибетского мистицизма” Говинда утверждает, что существуют стадии постоянного расширения сознания. Говинда начинает эту модель с того, что он называет “точечным сознанием”. Точечное сознание ведет к “линейному сознанию”. Точечное сознание не может постигнуть линию, поскольку осознает только собственные границы. Однако, линия составлена из множества точек, и может осознавать свои части, и в то же время быть ограниченной собственными структурными границами. Следующие две стадии — “двухмерное сознание” и “трехмерное сознание”. В двухмерном сознании точки, линии и кривые уже постижимы, но пространственные отношения еще не доступны. В “трехмерном” сознании каждая из предыдущих форм сознания может быть постигнута в своей полноте.

Говинда утверждает:

... сознание высших измерений состоит из координированного и постоянного восприятия нескольких систем отношений или направлений движения в широком, более постижимом единстве, без уничтожения индивидуальных характеристик интегрированных низших измерений. Реальность низших измерений, таким образом, не уничтожается высшими, только “релятивизируется” или помещается в иную перспективу.

Каждая из вышеупомянутых связей ведет к постоянно расширяющейся структуре связей. Однако Говинда не заканчивает изложение своей модели на нашем трехмерном бодрствующем сознании. Он утверждает, что, как только человек осознает, что каждая из предыдущих стадий и вообще все вещи обуславливаются мириадами различных факторов (пали: “патиччасамуппада”, буквально: “обусловленное появление”), он постигает закон причин и следствий (карма). Изучая различные фазы кармических цепных реакций, он осознает сверх-индивидуальную кармическую взаимосвязанность, включающую нации, расы, цивилизации, человечество, планеты, солнечные системы и, наконец, всю вселенную. Короче говоря, мы приходим к восприятию космического мирового порядка, бесконечных взаимоотно-

шений всех вещей, существ и событий, пока мы наконец не постигнем универсальное сознание Дхармакайи⁹, обретя Просветление.

Таким образом, символы, используемые в ритуале, могут быть поняты как одновременно существующие на различных уровнях сознания. Они есть не просто линии или точки, они участвуют в целостности вселенной.

Для Говинды символы помогают активировать внутреннее зрение, а это внутреннее зрение производит изменения. Например, он указывает:

Вещь существует только в той мере, в какой она действует. Реальность — это действительность, присутствие. Активный символ или образ духовного видения есть реальность. В этом смысле Дхьяни-Будда, визуализируемый в медитации, реален (так же реален, как и разум, создающий его), тогда как просто умопостигаемая историческая личность Будды нереальна в этом смысле. Не действующий символ или образ — это пустая форма, в лучшем случае декоративная конструкция или воспоминание об идее, о мышлении или о событии, принадлежащем прошлому.

Важный аспект модели Говинды, применимый в настоящей работе, заключается в том, что символ или образ, если это активный символ, реален в своем действии и будет переживаться именно таким. Можно сказать, что символ будет иметь причинную связь с индивидуумом, вошедшим с ним в отношения, таким же образом, как камень, брошенный в тихий пруд, производит воздействие на поверхность воды. В любом случае, причина и следствие могут быть измерены, хотя, возможно, не одинаковым методом и не с одинаковой степенью точности. Вот последняя цитата из Ламы Говинды, которая раскрывает понимание символа в западной эзотерической традиции:

Субъективность внутреннего видения не умаляет его реальной ценности. Такие видения — не галлюцинации, поскольку они принадлежат реальности человеческой души.

⁹Термин “Дхармакайя” здесь означает истинную природу вселенной как трансцендентной реальности.

Это символы, в которых воплощены высшее знание и благороднейшие устремления человека. Их визуализация — это творческий процесс духовной проекции, посредством которой внутренний опыт переводится в зримую форму. . . которая становится самостоятельной реальностью, независимой от своего создателя.

Если символ начал действовать, больше не нужно беспокоиться о том, “реальный” он или “визуализируемый”, поскольку нет больше никакой разницы между этими двумя состояниями. То, что раньше визуализировалось посредством ментальных упражнений и медитаций, теперь обрело собственную реальность и действует автономно.

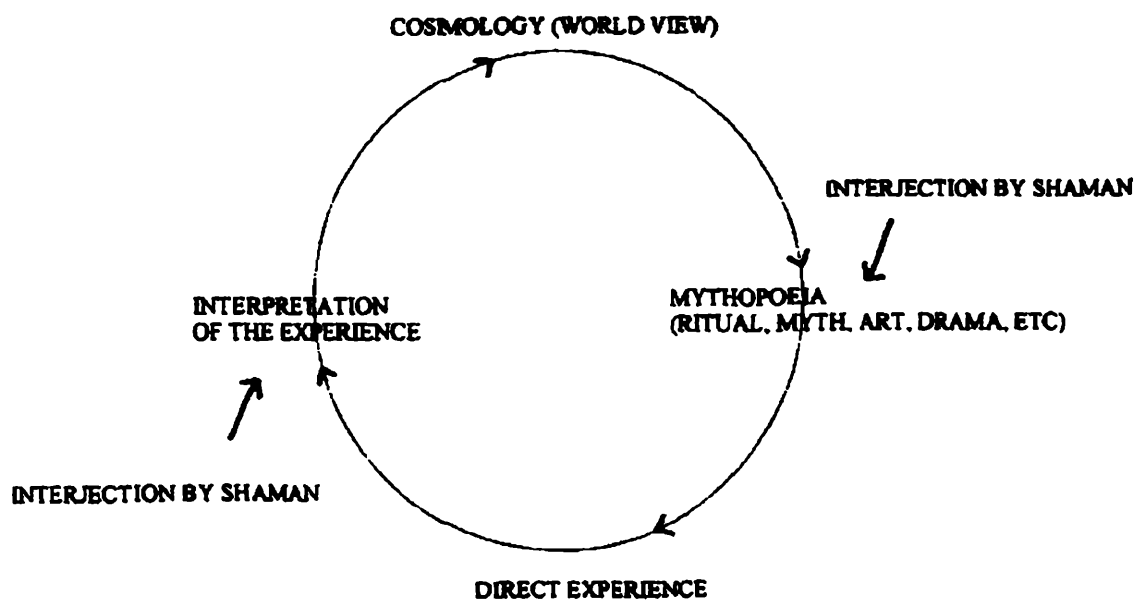
Смысловой цикл и природа символов

Модель многомерного сознания Ламы Говинды демонстрирует, как символ может действовать на различных уровнях восприятия одновременно и придает онтологический статус его силе. Современные исследования в антропологии сознания тоже могут помочь в понимании, где и как развиваются символы, и как они связаны с человеческим разумом и его деятельностью по их производству и укреплению. За последние тридцать лет все увеличивается количество исследований антропологии сознания. Антропологи, такие, как Виктор Тернер и его работы по лиминальности¹⁰, Дж. Ян Праттис и его интерес к “Дыханию Смерти” и другим формам измененных состояний сознания¹¹, и Шарль Логлин и биогенетические структуралисты, заложили основы для серьезных исследований природы сознания с антропологической точки зрения.

¹⁰Виктор Тернер изучал так называемые “лиминальные” (крайние, пограничные, пороговые) сообщества и формы коллективной жизни. — *прим. перев.*

¹¹См. Prattis, J. Ian, “Anthropology at the Edge”. Особенно страницы 205–229. О работах Праттиса над “Дыханием Смерти” (формы управления дыханием, которая изменяет химию мозга, вызывая измененное состояние сознания) см. стр. 171–204.

“Сознательный” подход к антропологии важен, поскольку он пытается объяснить не только, почему определенные группы людей используют символ (что может включать искусство, ритуал, миф, драму и т.д.) или что он для них значит, но, что возможно более важно, как он изменяет их или воздействует на них биологически и психологически. Полезное средство, заимствованное из антропологии, которое поможет нам понять, как символ функционирует в рамках данной символической системы — это смысловой цикл.



Смысловой цикл показывает, как символ функционирует в рамках данного мировоззрения. Наверху цикла мы видим космологию людей или культур, о которых идет речь. Эта космология или онтологическое предположение отражается в культурной мифопее. Интерпретация мифопеи (например, искусство, ритуал и т.д.) осуществляется “шаманом”¹². Эта интерпретация становится прямым опытом индивидуума. Прямой опыт затем снова интерпретируется шаманом. Эта интерпретация теперь служит для укрепления изначальной космологии. Результатом становится замкнутый цикл, осуществляемый шаманом.

¹²Под термином “шаман” мы здесь подразумеваем любую личность (или группу людей), которая может выполнить интерпретацию мифопеи — жреца, гуру или духовного проводника.

Этот цикл обычно применяют для “доиндустриальных” обществ, имеющих прочно устоявшееся мировоззрение. В таких обществах главную роль в установлении этого мировоззрения играет шаман. Например, если некоторое общество использует в ритуальной практике галлюциногенные грибы, и некто получает опыт измененного состояния сознания, то задача шамана — истолковать этот опыт, придать ему смысл и значение. Однако, если опыт угрожает мировоззрению, удаляется слишком далеко в “психоделические миры”, то он объявляется негативным, “демоническим”. Таким образом, если все, не совпадающее с изначальным мировоззрением, считается злым и демоническим, нет почти никакой возможности разорвать этот цикл.

В случае постиндустриальных обществ в общем случае нет одного однозначно устоявшегося мировоззрения. Наши культурные шаманы не связаны обязательством интерпретировать все на основании одной точки зрения, и в результате наши циклы значений часто разрываются и образуются новые. И Кроули, и Юнга можно считать людьми, создавшими свои собственные циклы.

В нашем случае цикл значений объясняет, как символы и иная мифопейя, обнаруженная в сочинениях и Кроули, и Юнга, живет своей собственной жизнью. Например, многие видения Кроули и иные духовные переживания находились под сильным влиянием заданной эзотерической традиции. В “Видении и голосе” Кроули записывает свои эксперименты с энохианской магией, проведенные, в случае Кроули, при помощи сложной последовательности ритуалов и визуализаций¹³. Эти ритуалы привели к различным видениям, которые выражены через символизм западной эзотерической традиции, но, кроме того, отражают очень субъективный материал. Это, конечно, не обязательно означает, что видения Кроули были “буквальны” в том смысле, что эти сущности действительно существуют в конкретном онтологическом смысле (хотя они могут существовать).

¹³ Полностью опыт Кроули разбирается во второй части. Здесь он представлен только как пример смыслового цикла.

Поскольку Кроули действовал в рамках космологии западной эзотерической традиции, он переживал то, что через смысловой цикл было отражено в смысловом поле западной эзотерической традиции. Этот факт ни в коем случае не умаляет верности его опыта, но дает нам дополнительный смысл его сочинений.

Определенные положения смыслового цикла совпадают с юнгианской методологией. Юнг писал не только из широкого контекста “западной” культуры, он также в определенном смысле создавал собственный смысловой цикл. Если на пациента воздействуют методами аналитической психологии, тогда он считается подходящим этому мировоззрению. Аналитик, как шаман, подтверждает это мировоззрение интерпретируя опыт пациента, что укрепляет аналитическую космологию¹⁴. Как и в случае Кроули, эта интерпретация не умаляет верности методов, используемых Юнгом. В конце концов, эффективность терапии в руках и аналитика, и пациента.

В случае Кроули и Юнга мы видим, что оба они стремились разрушить доминировавший смысловой цикл (для Кроули это была западная эзотерическая традиция, а для Юнга — фрейдистский психоанализ), создавая собственный цикл, в котором сами они стали главными “инициаторами”.

И модель многомерного сознания, и модель смыслового цикла демонстрируют, что в западной эзотерической традиции и алхимии символы действуют очень сложным образом. Как только мы обратимся к жизням и сочинениям Кроули и Юнга, мы увидим, что символы также могут помочь нам открыть сознание для *многофазной* парадигмы, раскрывая для нас реальность символа и неконвенциональных форм сознания.

¹⁴Это использование смыслового цикла не обязательно “ортодоксально”, но оно дает иную интерпретацию метода аналитической психологии Юнга. Однако, следует отметить, что юнгианский аналитик дает проявиться уникальной природе каждой индивидуальной души, что делает роль шамана далеко не такой абсолютной.

Глава II. Алистер Кроули и западная эзотерическая традиция

Магия — это Наука понимания себя и собственного положения. Это также Искусство применения этого знания.

А. Кроули, Liber ABA

Знать
Сметь
Желать
Молчать

Четыре силы Сфинкса

К сожалению, нет простого определения, которое включит в себя мириады разнообразных традиций, вплетенных в общую западную эзотерическую традицию. И исследователи, и практики используют такие термины, как “герметический”, “оккультный”, “гностический” и “эзотерический”, говоря об одной и той же традиции. Некоторые обнаруживают ее следы на самой заре истории человечества, другие считают, что она есть ничто иное, как современное романтическое изобретение. Чтобы не создавать путаницы, необходимо определить некоторые термины.

Западная эзотерическая традиция здесь используется как то, что Антуан Февр¹⁵ определил как “оккультизм”. Он пишет:

“Оккультизм” используется в двух значениях: 1) любая практика, связанная с этими науками [т.е. астрология, магия, алхимия и Каббала]; 2) течение, возникшее во второй

¹⁵Февр — глава курса “История эзотерических и мистических течений в современной Европе” в Ecole Pratique des Hautes Etudes в Сорбонне.

половине девятнадцатого века благодаря Элифасу Леви¹⁶ и достигшее расцвета в конце столетия¹⁷.

Мы в целом согласны с определением “2)” за тем исключением, что вряд ли можно утверждать, что движение достигло своего расцвета в конце столетия, если сегодня существует гораздо больше орденов и источников, чем в конце XIX — начале XX вв. В частности, мы будем исследовать область церемониальной или ритуальной магии, которая включает в себе очень сложную систему философии и символов. Мы должны отметить, что термин “западная эзотерическая традиция” обычно используется последователями возрожденного (по второму определению Февра) “окультизма” и теми, кто практикует церемониальную магию, так что об этом постоянно следует помнить¹⁸.

Возможно, одно из самых точных определений западной эзотерической традиции встречается в “Мистической Кабале” Дион Форчун (псевдоним Вайолет Фирт, 1890–1946). Форчун описывает западную эзотерическую традицию как “Йогу Запада”, которая включает в себя набор практик, которые помогают развивать разум и тело на пути к цели — духовной целостности. Именно в духе этого определения ментальной и духовной практики мы продолжим знакомство с западной эзотерической традицией и роли Алистера Кроули в ней.

¹⁶ Альфонс Луи Констант (1810–1875), более известный под псевдонимом Элифас Леви, был французским дьяконом, изгнанным из Сен-Сульпис за изучение доктрин, противоречащих догмам Церкви. Позже он написал свои главные труды по окультизму: “Трансцендентальная магия” (1855), “История Магии” (1860), “Ключ к великим тайнам” (1861). Каждая из этих работ (последняя была переведена и опубликована в журнале Кроули “Равноденствие”: Equinox, vol. 1, по х.) помогла вновь разжечь интерес к западной эзотерической традиции.

¹⁷ Faivre, Antoine. “Access to Western Esotericism”

¹⁸ Следует также отметить, западная эзотерическая традиция не связана со спиритуалистскими движениями XIX века. В действительности Кроули и другие осуждали практики этих движений.

Основания западной эзотерической традиции

Как все инициатические традиции, западная традиция действует как структура, в которой практикующий и/или его наставник могут оценивать его/ее прогресс. Прогресс — это в действительности развитие определенного рода *гнозиса*. Февр определяет гнозис как ненаучную, нерациональную форму знания, хотя и указывает, что гнозис не исключает эти формы, но включает их в себя. Гнозис — это “целостное знание, понимание фундаментальных отношений, включая отношений между разным уровнями реальности, т.е. между Богом, человечеством и Вселенной”¹⁹.

Одно из главных течений гнозиса, которое, можно сказать, связывает воедино все под-традиции Западной эзотерической традиции — это Каббала, вернее, изображение каббалистического Древа Жизни. И хотя от автора к автору и от ордена к ордену могут быть различия в толковании и приложении Древа, оно остается ценным инструментом для понимания основных принципов западной эзотерической традиции.

Главная форма Древа Жизни, использовавшаяся в западной традиции, основана на разработках Исаака Лурии (1534–1572 гг.) и других современных каббалистов. Еврейские каббалисты, а затем и христианские, популяризировали стандартное изображение десяти сфирот (или сфер божественной эманации) и двадцати двух соединяющих путей, которое западная эзотерическая традиция использует и по сей день. В рамках традиции каждая из десяти сфир представляет не только традиционные атрибуты или качества божественной эманации, принятые в еврейской Каббале, они также служат системой оккультных соответствий и схемой инициатического процесса. Например, если мы возьмем шестую сфиру “Тиферет” (евр. Красота), мы обнаружим, что она соответствует определенным божественным атрибутам, которые отражают Красоту²⁰. Кроме этой интерпретации

¹⁹Faivre, Antoine. “Access to Western Esotericism”

²⁰Гершом Шолем в “Основных течениях еврейского мистицизма” утверждает, что слово “Тиферет” (красота) использовалось редко. Вместо него

Кроули и другие члены Ордена Золотой Зари²¹ собрали много других соответствий из самых разных источников. Вот некоторые из них: Солнце как астрологическое соответствие, элемент Воздуха, египетский бог Ра, Вишну-Хари-Кришна-Рама, Иакх-Аполлон-Адонис, Феникс, Лев, Топаз, желтый бриллиант, ладан, ламен²² Мага, $5^0=6^0$ ²³Золотой Зари, мистерия Распятия, а также многие другие. Для нашего сравнения нет необходимости расшифровывать каждый из этих примеров; достаточно только знать, что каждая сфера на Древе Жизни имеет похожий список атрибутов, начиная от мировой мифологии вплоть до аспектов физического тела.

Шолем предлагает слово “Рахамим” (Сострадание). Однако, поскольку мало источников (если вообще такие есть) используют это слово, мы не будем им пользоваться.

²¹К этому ордену мы обратимся в свое время.

²²Ламен — это “простая табличка (для ношения на груди), символизирующая Тиферет, и он, следовательно, должен гармонизировать все остальные символы” Liber АВА. В сущности, ламен — это символ, представляющий индивидуума и его духовные устремления.

²³Круг и квадрат, следующие за номером степени, имеют символическое значение. Круг представляет божественную природу, а квадрат — мирскую, человеческую природу. Так, степень Неофита соответствует $0^0=0^0$, указывая на статус начинающего. Следующая степень, Зелатор (Ревнитель) $1^0=10^0$ показывает, что инициированные имеет одну божественную “часть” и десять “частей” человеческой природы (степень также соответствует Малкут, низшей сфере на Древе Жизни). Вторая степень Золотой Зари, Теоретик $2^0=9^0$ показывает, что иницируемый сделал еще шаг к цели степени Совершеннейшего $10^0=1^0$, которая соответствует высшей сфере Кетер. Это деление на степени является средством для индикации духовной эволюции, но она также ведет к проблемам борьбы за власть. Уильям Грей предлагает иное интересное приложение этой системы:

Должно быть ясным, что шкала степеней описывает скорее идеал, чем действительное положение вещей в нашем падшем мире. Кто способен представить бытие $10=1$? Десять частей божественного и только одна степень человеческого! Это практически воплощенный Бог, это невозможно воплотить в человеческом теле, но эта степень и такое бытие должны существовать, иначе эти крайности — человеческое и божественное — просто не были бы тем, что они есть.

У. Грей, “Внутренние традиции Магии”

Во многих орденах западной традиции Древо Жизни служит не только образом для медитаций и созерцаний, подобно мандалам Ваджраяны, оно также действует как структура для духовной эволюции. Чтобы понять Древо, чем оно является в западной эзотерической традиции, и как Кроули его интерпретировал, мы обратимся к вопросу использования Древа в инициатических практиках Герметического Ордена Золотой Зари.

Герметический Орден Золотой Зари и Древо Жизни

Прежде, чем начать изложение, хочу отметить, что нет необходимости быть членом какого-то ордена, чтобы быть частью западной эзотерической традиции²⁴. Есть много людей, которые не испытывают необходимости принадлежать какому бы то ни было ордену, но следуют главной аксиоме западной традиции: “Познай себя”. И хотя мы приближаемся к западной эзотерической традиции с точки зрения символической системы отдельного ордена, это никоим образом не означает, что необходимо быть членом какого-то ордена, чтобы считаться частью Традиции²⁵. Наконец, даже внутри Ордена именно индивидуум должен практиковать, изучать и производить ритуальные трансформации. Ни Орден, ни наставник не могут “инициировать” в прямом смысле этого слова.

²⁴Некоторые известные западные ордена включают в себя: Ordo Templi Orientis (ОТО — на данный момент имеет около 3000 членов), Argentum Astrum (A.:A.), Строители Святилища (В.О.Т.А. — Builders of the Adytum), Общество Внутреннего Света (S.O.L.) и многие другие ордена, заявляющие о своей преемственности от Ордена Золотой Зари. Этот список ни в коем случае не является исчерпывающим и не принимает в расчет тех индивидуумов, которые не вовлечены ни в один Орден, или совмещают и заимствуют какие-либо аспекты из каких-либо орденов.

²⁵Похожее происходит в Викка. Хотя есть много ковенов, которые заявляют о своем происхождении от линии Джеральда Гарднера, Алекса Сандерса, даже Стархоука (или их многочисленных ответвлений), нет необходимости быть частью одного из них, чтобы считаться Викканом или Ведьмой.

Золотая Заря (1887–1923) была (или является, если признать истинным притязания некоторых современных Орденов на ненарушенную преемственность) эзотерическим орденом, основанным тремя оккультно настроенными масонами. Ответственны за создание и увековечение одного из самых важных и влиятельных мировых эзотерических орденов Сэмюэль Лиддел “Мак Грегор” Матерс (1854–1918), доктор Уильям Роберт Вудман (1828–1891) и доктор Уильям Уинн Весткотт (1848–1925). Хартия ордену была дарована женщиной по имени Анна Шпренгель. Основатели Золотой Зари обнаружили манускрипт, записанный при помощи легко разгадываемого кода. Манускрипт содержал адрес фройлейн Анны Шпренгель в Штутгарте, Германия. Эта “мифическая”²⁶ фигура даровала Матерсу, Вудману и Весткотту степень Свободного Адепта (7=4), хартию на основание Ордена в Англии, а также власть инициировать в Орден новых членов.

Братство Ордена включало в себя, например, писателя и поэта Йейтса (1865–1939), писателя и актрису Флоренс Беатрис Фарр (1860–1917), Алена Беннета (1872–1923), который стал ключевой фигурой в распространении буддизма в Англии (как Ананда Метлейя) через так называемое “Буддийское общество”, американского ученого Артура Эдварда Уэйта и, конечно же, Алистера Кроули. Хотя было еще много важных личностей, не упомянутых в этом списке, должно быть ясным, что в Ордене собирались многие люди, заинтересованные в изучении человеческих возможностей.

Золотая Заря на самом деле была разделена на три различных Ордена. Продвижение членов ордена контролировалось их наставниками. Различные тесты (письменные и устные), а также проведение и знание ритуалов составляли обычные методы, использовавшиеся для того, чтобы управлять продвижением инициированного. Первый, или “Внешний” Орден и представлял собой собственно Золотую Зарю. Второй Орден, также называвшийся *Roseas Rubeae et*

²⁶ Вопрос ее существования до сих остается темой многочисленных дискуссий.

Aurea Crucis (или RR et AC), Третий, и наиболее тайный Орден был известен под инициалами A.:A.: (*Argentum Astrum*²⁷). Три Ордены были разделены на десять иерархических степеней, начиная с Неофита 0=0 вплоть до Совершеннейшего 10=1. Степени имели соответствия на Древе Жизни. Первая Степень, Неофит 0=0 была предварительной степенью и появляется вне Древа Жизни. В этой работе, говоря “Золотая Заря”, мы будем иметь в виду весь Орден.

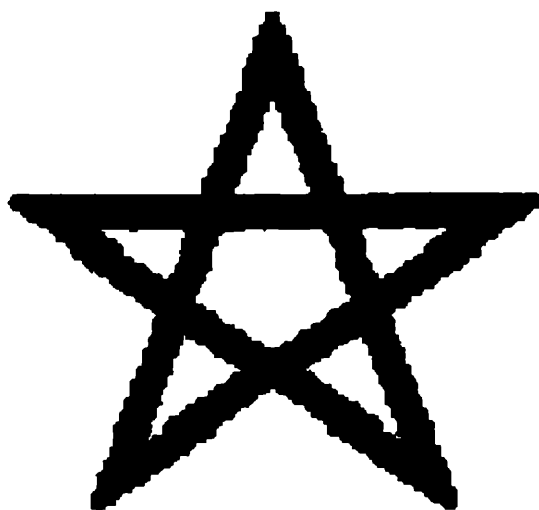
Степени, начиная от Малкут-Ревнителя до Нецах-Философа называются “Начальными Степенями”. Это можно понять двояко. Во-первых, это отсылка к элементарному или к базовому материалу, который давался инициированному в форме теоретических лекций. Эти лекции включали в себя знания о еврейском алфавите²⁸, символах Зодиака и алхимии, а также начальные ритуальные и медитативные практики.

Другой смысл этого слова²⁹ заключается в отсылке к священным элементам Земли, Воздуха, Воды и Огня. Эти Элементы не следует понимать буквально, т.е. Земля не обязательно означает почву под нашими ногами. На микрокосмическом уровне Земля означает физический мир, тело, мирские заботы — такие как деньги или физическая безопасность. Воздух — это интеллектуальные способности, обладание Разумом. Вода может означать глубокое бес-

²⁷ Позже Кроули также назвал свой орден A.:A.: в доказательство того, что именно он и является истинным третьим орденом. Три точки означают, кроме всего прочего, “принцип равновесия между Трех Колонн, три точки Циркуля или Угольника, три точки сердца... Они также могут, конечно же, значить Отца, Сына и Святого Духа или любую другую Триаду” Gray, William “The Inner Traditions of Magic”. В сущности они представляют процесс духовной эволюции по образцу духовной инициации: т.е. жизнь, смерть и возрождение.

²⁸ Еврейский алфавит используется в западной магической традиции как священный язык так же, как Пали используется у тибетских буддистов и латынь у католиков.

²⁹ В английском языке слово “elemental” означает как “основной”, “начальный”, “простейший”, так и “элементальный”, то есть относящийся к элементам. — *прим. перев.*



сознательное, Огонь — качества более свободных эмоций, таких как похоть и гнев, но также и Волю инициированного, которая помогает ему держать остальные элементы под контролем. Задача инициированного не только в том, чтобы запомнить все символы и соответствия и пройти тесты наставников, но также и в том, чтобы уравновесить различные части своей психики. На рисунке мы видим пентаграмму, у которой четыре луча соответствуют четырем элементам. Если инициированный имеет скорее интеллектуальные склонности, он будет медитировать над Землей, чтобы уравновесить себя. На вершине пентаграммы находится Дух, также известный как Эфир. Он соединяет в себе все остальные элементы. Инициированный стремится не только изучить свой внутренний мир, но и уравновесить все четыре элемента по власти божественного при помощи “Высшего Я”³⁰, который считается божественной искрой, присущей всем людям.

Следующие степени Золотой Зари знакомят инициированного с философией и теориями, стоящими за практической магией. Прежде, чем войти во Второй Орден (RR et AC), инициированный должен был провести теургические по своей сути ритуалы, которые были направлены на развитие

³⁰ Также называемого Высшим Гением или Святым Ангелом-Хранителем.

в нем божественного присутствия³¹. Второй Орден знаменует изменение фокуса. Обучившись основам в Первом Ордене, инициированный теперь должен воспользоваться символическим языком, который он изучал во время теоретических лекций. Его обучают ритуальным инвокациям и эвокациям, Таро, развитию “астральных чувств”, энохианской магии и продвинутому использованию магического оружия.

Инвокация связана с привлечением сущности бога (архетипа). Примером может служить инвокация египетского бога знания, речи и магии Тота, схожего по своей природе с Гермесом-Меркурием. Инициированный обучается использованию определенных предметов, образов или поз для того, чтобы активизировать аспекты, которые представляет Тот. Эвокация — это призывание более “хаотических” сил (принимаемых либо за объективную реальность, либо, как это принято сегодня, за аспекты собственного сознания) в ритуально определенном пространстве (это может быть произведено посредством ментальной тренировки (астральной работы), схожей с активным воображением Юнга). Таро, о котором говорится здесь — это не форма карточного гадания, но символическое представление Вселенной, в котором каждый символ имеет огромное количество уровней понимания. Энохианская магия — это форма эзотеризма, основанная доктором Джоном Ди (1527–1608(9?)) и сэром Эдвардом Келли (1555–1593), которая направлена на общение и взаимодействие мага с “ангелическими” сущностями, существующими в различных “Этирах” или планах существования. Элементальное Оружие — это инструменты, соответствующие каждому элементу: Пентакль (плоский диск из дерева, латуни или воска) соответствует Земле, Кинжал соответствует Воздуху, Жезл соответствует Огню, а Чаша соответствует Воде. Каждому из них будет посвя-

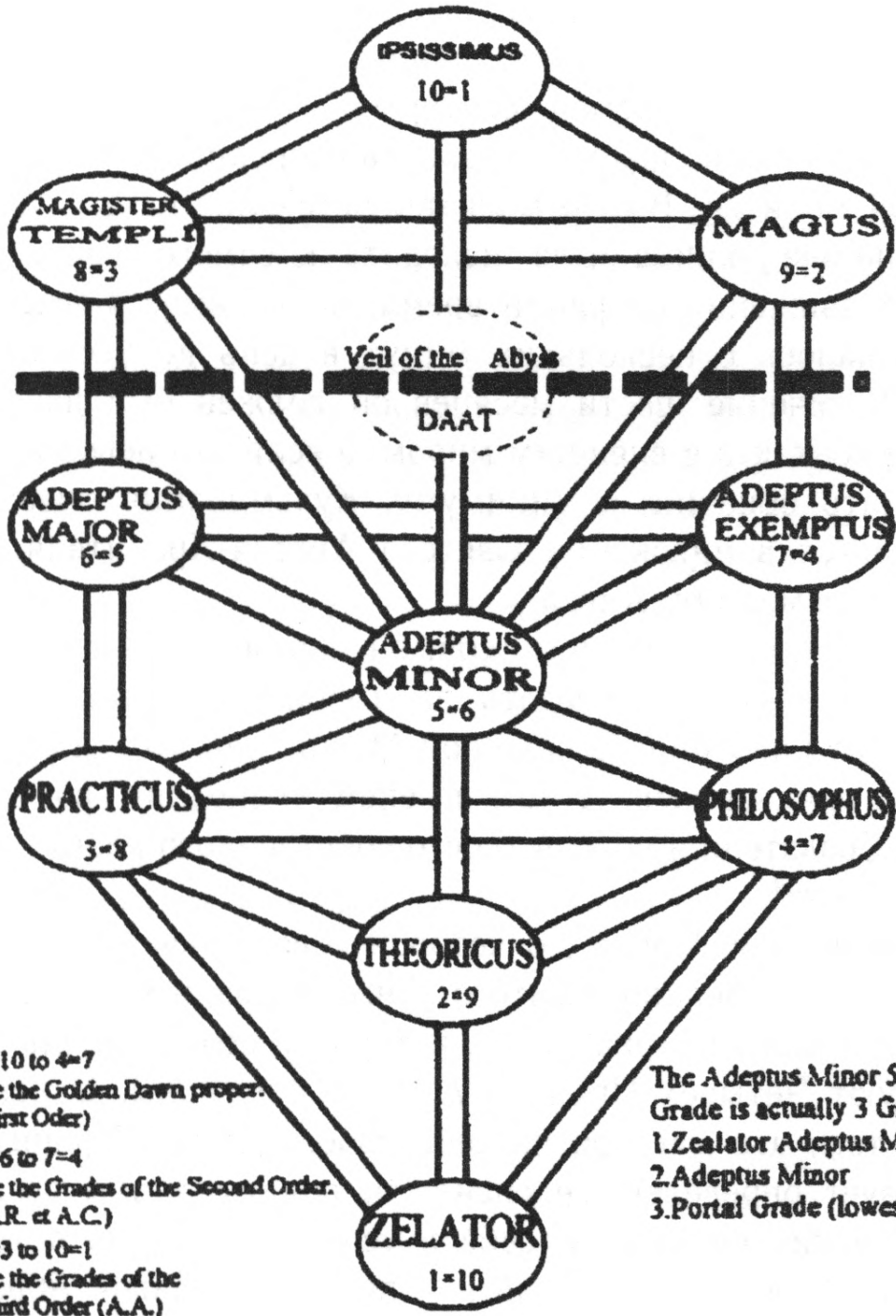
³¹Примерами таких ритуалов являются Малый Изгоняющий Ритуал Пентаграммы, Изгоняющий Ритуал Гексаграммы, ритуал Срединной Колонны и ритуал Розы-Креста. Эти ритуалы можно найти в книге Израэля Регарди “Золотая Заря”.

щено обсуждение по мере необходимости. Кроме всего этого важнейшей особенностью Второго Ордена было Знание и Собеседование со Святым Ангелом-Хранителем.

Святой Ангел-Хранитель (САХ) считается как частью самого человека, так и имеющим трансперсональные элементы, превосходящие “Псевдо-Я” или непросвещенное чувство “Я”. Роль Святого Ангела-Хранителя в том, чтобы научить инициированного необходимой мудрости для пересечения Великой Бездны, которая разделяет Второй и Третий Орден.

Как мы видим на рисунке, между Вторым и Третьим Орденом располагается граница. Эта граница, известная как Бездна, которая находится в псевдо-сефире Даат (Знание). Бездна представляет собой границу или “буфер” между рациональным или однофазным сознанием и формой трансрационального, трансперсонального сознания, которое воплощает многофазную парадигму³². На низших степенях инициированный стремился уравновесить свою личность, чтобы ни один фактор в ней не доминировал. Во Втором Ордене инициированный стремился установить контакт с “Высшим Гением”. На пороге Третьего Ордена инициированный должен был встретить и испытать Хаос Хоронзона, обитателя Бездны. Он должен будет отбросить все предубеждения и концепции относительно субъект-объектной двойственности, осязаемого внешнего мира и даже собственного существования. Опять-таки, каждый такой опыт уникален, однако основная идея в том, что “Дитя Бездны”, если позаимствовать фразу Кроули, испытывает глубокий сдвиг в сознании, который уничтожает все видимости “Псевдо-Я” и даже саму связь между ним и Святым Ангелом-Хранителем. По ту сторону Бездны инициированный в Третий Орден вступает в контакт с “Тайными Вождями” (если

³²Эта идея близка к понимаю Виктором Тернером лиминальности.



1=10 to 4=7
 are the Golden Dawn proper.
 (First Order)
 5=6 to 7=4
 are the Grades of the Second Order.
 (R.R. et A.C.)
 8=3 to 10=1
 are the Grades of the
 Third Order (A.A.)

The Adeptus Minor 5=6
 Grade is actually 3 Grades:
 1. Zealator Adeptus Minor
 2. Adeptus Minor
 3. Portal Grade (lowest)

не становится одним из них), служащими проводниками человечества³³.

Ритуал, обычно использовавшийся в Золотой Заре для достижения Знания и Собеседования со Святым Ангелом-Хранителем, основывался на “операции Абрамелина”. Эта операция продолжалась шесть месяцев и начиналась в специальной комнате или здании, специально для этого освященной и называемой “ораторией”, “молельней”. В этой оратории инициированный проводил предписанное время в святой молитве. Выбор молитвы оставался на его усмотрение, но она должна была “исходить из самого сердца”. По мере продвижения операции время, проводимое в молитве, увеличивалось с нескольких минут в день до нескольких часов. В течение шести месяцев он должен был избегать всякого контакта с внешним миром, а если это невозможно, то сводить общение к минимуму. Кульминация операции заключается в инвокации Святого Ангела-Хранителя. Согласно Абрамелину, Ангел

... никогда не покинет тебя, он поведет тебя по Путям Господним, будет наблюдать за тобой и помогать тебе, и позволит Операции Священной Магии, так что ты будешь властен приказывать Духам именем Господним во славу Своего Создателя и во имя твоего собственного блага и твоих ближних³⁴.

“Священная Магия”, о которой говорилось здесь — это не только инвокация Святого Ангела-Хранителя, но это также и эвокация Архангелов, которые в свою очередь контролируют Четырех Принцев Ада и их легионы. Основная идея в том, что маг при помощи своего Ангела-Хранителя использует определенные сигилы и печати, чтобы связать демонических существей себе в услужение. И хотя таков основной формат, описанный в “Священной Магии Абраме-

³³В традиции Золотой Зари Тайные Вожди считались либо крайне продвинутыми человеческими существами, либо целиком нечеловеческими существами.

³⁴Книга Священной Магии Абрамелина Мага. (Мак-Грегор Матерс, перев. и ред.). Основана на манускрипте примерно XIV в.

лина”, индивидуальные его приложения и опыт в Золотой Заре варьировались. Как мы увидим после, у Кроули на выполнение этой операции ушло семь лет. Для Золотой Зари цель была не в буквальном подчинении демонов, а в установлении связи со Святым Ангелом-Хранителем через своего рода *психопомпа*³⁵, что поможет в укреплении отношений с “Высшим Я” и Третьим Орденом. Однако следует помнить, что в Золотой Заре считалось, что достижение Третьего Ордена возможно только через заключительную инициацию, т.е. смерть. Кроули отбросит это предположение и заявит, что не только возможно, но и необходимо стать членом Третьего Ордена еще при этом воплощении.

Хотя мало какие идеи, скрытые в Третьем Ордене, уникальны и не свойственны каким бы то ни было еще духовным дисциплинам, они скомбинированы таким образом, что инициированный последовательно проходил через инициатическую ритуальную практику, которая воплощала на удивление стройную и понятную систему масонской, египетской, гностической, герметической, каббалистической и мистической христианской мифологий. Эта символическая система вкупе с многочисленными орудиями и инструментами церемониальной магии, практиковавшейся в Золотой Заре, оставляла при помощи разнообразных средств³⁶ глубокий отпечаток в душе инициированного.

³⁵Как мы увидим, у Юнга был схожий опыт с фигурой по имени Филемон.

³⁶Эти средства, общие для западной эзотерической традиции, обращались к одному из шести чувств. Цитируя Кроули: “1) Зрение — круг, квадрат, треугольник, сосуды, лампы, роботы и т.д. 2) Звук — призывания (при помощи вибрирования имен особым образом) 3) Запах — благовония и масла 4) Вкус — Святые Дары (обычно хлеб или вино) 5) Осязание — то же, что и 1). 6) Разум — комбинация их всех и постижение значения. Необычные впечатления (1-5) вызывают необычные изменения в разуме. Их проекция на феноменальный мир тоже необычна.” А. Кроули, “Гюэтия”. В книге “Разум, Символ, Опыт” мы обнаруживаем более сложное объяснение их воздействия на автономную нервную систему и как это воздействие производит изменения в сознании.

Кроме красоты и изобретательности Золотая Заря являла собой удивительный пример жажды власти, зависти, предательств и, возможно, худшего их грехов в свете природы и роли Ордена, эгоизма. Большая часть этих трудностей центрировалась вокруг того, кто имеет законную власть над инициированным, а кто нет. К концу своей истории Орден получил дурную репутацию. Документы, на которых был основан Орден, были поставлены под сомнение. Двое из основателей (Уэсткотт и Вудман) покинули Орден, оставив Матерса у власти одного. Между Йейтсом и Матерсом произошел глубокий политический раскол из-за вопросов о власти, собственности храма и инициатической преемственности. Кроули пытался войти в контакт со Вторым Орденем, пока Матерс был во Франции, но ему не удалось. Свойственное Кроули неуважение к авторитетам и его бисексуальность помешали членам Второго Ордена принять его. Кроули примкнул к Матерсу, поскольку считал, что его власть законна, а также, потому что считал его своим гуру. “Лагерь” Йейтса больше был озабочен властью Матерса, и Кроули приобрел преимущество перед Йейтсом и Вторым Орденем.

Вопрос власти — один из важнейших в оккультных орденах как прежде, так и сейчас. Если Матерс заявлял, что только он имеет право на связь с “Тайными Вождями”, и что только они (реальны они или воображаемы) могут наделять властью, становится трудным доказать, что Матерс — легитимный лидер. И до сих пор некоторые индивидуумы присваивают себе имя Золотой Зари. Через использование признанной системы (современная форма “Тайных Вождей”) современные ордена могут укрепить свои позиции в вопросе о том, какой должна быть западная эзотерическая традиция. Если некто посягает на эту точку зрения, на него вполне могут подать в суд.

Эгоистическая атмосфера борьбы за власть и навязанная мораль демонстрируют, что хотя Орден мог быть трансформирующим инициатическим обществом, и во многих отношениях им был, скрытые мотивации и желания вскры-

ваются во время проверки психологических склонностей³⁷. Недостаток ментальной дисциплины и психологической интроспекции станет центральной темой в адаптации Кроули ритуалов и теорий Золотой Зари. Кто-то может возразить, что самому Кроули не удалось многое из того, что он предсказывал. Многие аспекты личности Кроули противоречат его заявлениям о духовном просветлении. Его раздутое самомнение, его, временами, расистские, сексистские, классовые устремления говорят скорее о регрессе, чем о прогрессе. Однако, несмотря на эти личные недостатки, Кроули все равно являл глубочайшие прозрения как собственной духовной природы, так и тех, кто входил с ним в контакт.

Вышеприведенное краткое введение в Золотую Зарю никоим образом не было нацелено на то, чтобы как осудить Орден. Основная информация для этого введения взята из четырех главных источников, которые, будучи взяты вместе, образуют достаточный фундамент для изучения истории и трудов ордена.

Первый — это “Золотая Заря” Израэля Регарди. Современный однотомный труд содержит большинство ритуалов, символов и теоретических лекций Золотой Зари и является гораздо более ясным руководством, чем то, которое Кроули поместил в первом томе *Equinox*. Второй источник — “Маги Золотой Зари” Эллис Хоув — содержит весьма беспристрастный обзор Золотой Зари и личностей, с ней связанных. Третий источник, столь же полезный в изучении личностей Золотой Зари — это “Альбом Золотой Зари” Гилберта. Последний источник, “Ритуальная магия в Англии” Фрэнсиса Кинга, так же очень полезен в изучении истории Ордена в глобальном историческом контексте.

В этом порой сюрреалистическом окружении Золотой Зари Алистер Кроули впервые услышал слова, произносимые во время инициации Неофита, которые будут служить постоянным напоминанием всю его жизнь:

³⁷ Такие “проверки” могли бы проводиться в виде интервью с членами Второго Ордена (в случае инициации) или в виде контакта с наставником или равными ему наряду с самопознанием и интроспекцией.

Наследник Умирающего Мира, мы призываем тебя к Живой Красоте.

Странник в Дикой Тьме, мы призываем тебя к Благородному Свету.

Долго ты обитал во Тьме. Покинь же Ночь и узри День.

Краткая биография Алистера Кроули

Алистер Кроули был действительно завораживающе сложным человеком. Кроме своих сочинений, адаптирующих западную эзотерическую традицию, он занимался альпинизмом³⁸, шахматами³⁹, поэзией⁴⁰, писал эссе и короткие истории. Кроули также занимался экспериментами с измененным состоянием сознания, вызванных разнообразными трансами под действием медитаций, визуализаций, наркотиков⁴¹ и секса. Многие из этих частей его жизни не

³⁸Кроули взошел на несколько известных гор, включая растрескавшиеся утесы в Бичи-Хэд, Икстаккихуатль и Попокатепетль в Мексике (1900), а также совершил попытку восхождения на К-2 в 1902.

³⁹В первой биографии Кроули, “Магия Алистера Кроули” Фредерика Мюллера, Джон Саймондс вспоминал: “Кроули, который мог неплохо сыграть с профессиональным шахматистом [он победил члена сборной Кембриджа], сухо ответил: “Хотел бы я это знать [как играть в шахматы]; я пытаюсь этому научиться последние шестьдесят лет”. (Квадратные скобки мои).

⁴⁰Многие стихотворения Кроули были настолько эзотерическими, что оставались попросту непонятными среднему читателю. Однако три его стихотворения были опубликованы в “Оксфордской антологии мистических стихов” и несколько гораздо более интересных были изданы в книге “Алистер Кроули: Избранные стихотворения”, отобранные и отредактированные Мартином Бутом.

⁴¹Кроули получил дозу героина от врача, который лечил его от изнуряющей астмы. В результате у него развилось привыкание, и он принимал до 11 гран (1 гран=0,0648 г. — прим. перев.) ежедневно. Чтобы избавиться от него, он пытался заменять его эфиром, кокаином и другими веществами, но без особого успеха. Однако после каждой дозы он подробно записывал ее воздействие на его восприятие и состояние сознания. В сочинениях Тимоти Лири (Лири признавал, что на него оказал влияние Кроули) и исследования Станислава Грофа и Александра Шульгина и Теренса МакКенны мы обнаруживаем тот же интерес к воздействию наркотиков на сознание. Многие наблюдения Кроули появились в романе “Дневник наркомана”.

будут освещены ниже. Мы обратимся только к тем, которые важны для понимания Liber АВА⁴².

Алистер Кроули родился 21 октября 1875 года как Эдвард Александр Кроули в Лимингтоне, графство Уорикшир. Его отец, Эдвард Кроули, был священником в крайне консервативном “Плимутском Братстве”, а также владельцем пивоваренной компании. Отношения Кроули с отцом были в основном хорошими, и после его смерти 5 марта 1887 года Кроули впал в глубокую депрессию. Кроули начал задаваться вопросами о легитимности христианской мифологии и, как он вспоминает в Liber АВА: “После его смерти я находился в постоянных мучениях, до тех пор, пока не сказал: Зло, будь же моим благом!” С этой фразы началось его изучение темных сторон христианства, таких, как фигура Сатаны и образов Откровения. Он не стремился отбросить христианство, лишь хотел познать все его аспекты.

Отношения Кроули с матерью были постоянным источником раздражения, что видно из следующего отрывка из “Исповеди”:

Относительно этой женщины нужно знать следующее: в школе ее прозвали “китаяночкой”; она писала акварели и отличалась восхитительным вкусом, который, однако, впоследствии был испорчен академическими упражнениями; наконец, ее могучие природные инстинкты были до такой степени подавлены религией, что после смерти мужа она превратилась в безмозглую фанатичку самого узколобого, рассудочного и бесчеловечного толка⁴³.

Воспоминания Кроули о матери во многом отражают его чувства к христианству. Кроули чувствовал, что христианство было подавляющей и разрушительной традицией. Как

⁴²Следует указать дальнейшие источники для изучения жизни Кроули: во-первых, это его “автоагиография”: “Исповедь Алистера Кроули”, во-вторых, это “Великий Зверь” Саймонда, в-третьих, это “Глаз в Треугольнике” Израэля Регарди, и наконец, введение в Liber АВА, написанное Гименеем Бета. Эти четыре источника послужат отличным введением в жизнь и размышления Кроули.

⁴³Цитата приводится по переводу Анны Блейз, опубликованному на сайте <http://oto.ru>. — прим. перев.

мы увидим из его последующих сочинений, он не признавал социальные нормы, и в результате был жертвой, хотя и не всегда невинной, медийных кампаний, наградивших его титулом “Самого испорченного человека в мире”.

Кроули как Антихрист

Многие работы Кроули были написаны в явно антихристианском тоне, но это весьма сложный вопрос. Все детство единственной доступной ему книгой была Библия. Он, как и многие дети, обращал внимание на красочные образы Писания.

Следующие две цитаты помогут понять чувства Кроули к христианской традиции:

Единственной его книгой в тот период была Библия, но ни библейские сюжеты, ни библейская поэзия не производили на него впечатления сколь-либо глубокого. В восхищение его приводили только таинственные эпизоды пророчеств, особенно из Книги Откровения. Христианство, царившее у него дома, он воспринимал с безусловной приязнью, и все же симпатии его были на стороне противников Неба. Имеется смутное подозрение, что отчасти это можно объяснить инстинктивной тягой к ужасному. Старцы и арфы казались какими-то пресными. Мальчик предпочитал Дракона, Лжепророка, Зверя и Багряную Жену как персонажей более захватывающих.

В своем стремлении вести праведную жизнь я был абсолютно искренен; мысль о тесном единении с “Иисусом” прежде преследовала меня неотступно. И как совершился со мною столь резкий переворот, я не помню. Однажды я спросил одного из наставников, почему сказано, что Иисус провел во гробе три дня и три ночи, хотя его распяли в пятницу, а воскрес он в воскресенье утром. Учитель не сумел ответить и сказал, что этого еще никто не смог объяснить. Вот я и решил стать светочем христианства, свершив то, что не удавалось до меня никому.⁴⁴

⁴⁴Цитата приводится по переводу Анны Блейз, опубликованному на сайте <http://oto.ru> . — прим. перев.

В конечном счете Кроули обратил свою любознательность, острый интерес и знание Писания к попытке определить и обозначить первородный грех, приписываемый фигурам, появлявшимся в Писании. И он пришел к выводу, учитывая атмосферу пост-викторианской Англии и атмосферу Братства, что этим грехом был половой акт, и начал исследовать его со всей страстью. Для юного Кроули сексуальное кощунство стало новым горизонтом, который следовало покорить, а библейский Сатана стал символом этого покорения⁴⁵. Несмотря на “сатанизм”, Кроули считал Братство единственным путем к Спасению: “На самом деле мое отпадение от благодати было вызвано не какими-то интеллектуальными сомнениями; я принимал теологию Плимутских Братьев. В действительности, я с трудом могу поверить в существование людей, которые могут сомневаться в этом. Я просто перешел на сторону Сатаны; и до сего часа не могу сказать, почему”.

Несмотря на эти взгляды на христианство, Кроули утверждает, что до 1894 года он все еще писал гимны и стихи о христианской набожности. Многие из его стихов, опубликованных в “Собрании сочинений”, наполнены почтительностью и набожностью. В своей книге “Евангелие по Бернарду Шоу” (Liber 888 — опубликована в 1974 как “Кроули о Христе” под редакцией Френсиса Кинга), Кроули дает очаровательный ответ на “Андрокл и Лев” Шоу, который развивает его, Кроули, интерпретацию жизни Христа.

Как мы увидим, многие ранние взгляды Кроули на христианство, сексуальность и мораль помогли появиться его сочинениям о философии западной эзотерической традиции. Кроули чувствовал, что догма христианства и иудаизма подавляла и сдерживала его Истинную Волю. Он также чувствовал, что эти традиции принадлежали тому, что он

⁴⁵Первый сексуальный опыт Кроули (с женщиной) произошел в возрасте 15 лет. Все это время в Кембридже “его жажда сексуальных отношений... была ‘слепой ужасной жаждой облегчения’, и сорока восьми часов не проходило, чтобы эта жажда не была облегчена”. Саймондс, “Великий Зверь”. Эта “жажда” преследовала его до конца жизни.

называл “Старым Эоном”, тогда как его работы помогали раскрыть Новый Эон человечеству⁴⁶.

Кроули и Золотая Заря

Алистер Кроули был инициирован в Золотую Зарю 18 ноября 1898 г. Он писал:

Я отнесся к Ордену совершенно серьезно. Я даже не отбрасывал тот факт, что его церемонии проходили в Доме Мастеров Метки. Я помню, что спрашивал, много ли людей умирает во время церемонии. Я и понятия не имел, что большей частью его члены были запутавшимися посредственностями из среднего класса. Я чувствовал себя входящим в Тайную Церковь Святого Грааля. Это состояние души послужило мне весьма хорошо. Моя инициация действительно оказалась таинством.

Частью процесса инициации в Золотой Заре был выбор магического девиза (чаще всего они были на латыни), который представлял духовную цель или ее часть, которую инициированный стремился достичь. Девизом Неофита Кроули был *Perdurabo*, который он переводил как “Я выстою до конца”⁴⁷. То есть в это время Кроули указывал на свою стойкость и способность выполнить Великую Работу духовного развития.⁴⁸

⁴⁶Эти концепции будут детально рассмотрены позже.

⁴⁷Некоторые другие девизы Кроули: 6=5 — *Ol Sonuf Vaorsagi* (O.S.V-I властвует над тобой — взято из Энихианских Зовов), 7=4 — *Ou Mh* (O.M. — Нет, определенно нет! или Еще нет!), 8=3 — *Vi Veri Universum Vivus Vici* (V.V.V.V.V. — При жизни я победил вселенную силой истины), 9=2 — *To Mega Therion* (Мастер Терион/Великий Зверь).

⁴⁸Термин “Великая Работа” использовался Кроули многими способами. “Это в некотором роде растяжимый термин. В целом “Великая Работа” — это весь процесс инициации и духовного опыта, в каббалистических терминах, вплоть до испытания пересечения Бездны. В таком случае она включает в себя Познание и Собеседование САХ как приблизительно средний этап. В йогических терминах, Кроули намеревался провести соответствие с Самадхи. Далее, она может включать в себя пересечение Бездны, но, прямо говоря, оно находится за ее пределами. В широком смысле “Великая Работа” — это достижение цели инкарнации.” Уильям Хайдрик (Казначей ОТО). Личный e-mail, 25 января 1999 г.

Вслед за инициацией Кроули начал жадно поглощать теоретические лекции, и к 1899 году принял степень Философа 4=7, которая была последней степенью Первого, или Внешнего Ордена. В это время Кроули приобрел Болескин Хаус⁴⁹ как место для начала Операции Абрамелина. Однако Операция была прервана из-за раскола, о котором говорилось выше. К тому времени, как Кроули принял степень Портала, предшествующей степени Адепта Второго Ордена, переворот был в самом разгаре. Мудрость и авторитет Матерса были поставлены под сомнение. Кроули был огражден от дальнейшего продвижения в лондонской группе (Матерс в это время был во Франции), несмотря на предупреждение, содержащееся в манифесте Матерса: “Что я осуждаю и что буду преследовать и наказывать — так это попытки ордена критиковать и вмешиваться в личную жизнь членов Ордена. . . Личная жизнь человека — это дело его и Бога”⁵⁰.

В 1900 г. Кроули пришел на помощь наставнику, МакГрегору Матерсу в Париже. Вскоре после встречи он получил от него степень 5=6 Младшего Адепта. После инициации Кроули действовал в Ордене как его агент, стараясь выяснить, кто все еще лоялен к нему, а кто нет. Надо отметить, что “Лагерь Йейтса” не признал ни инициации Кроули, ни права Матерса на инициацию кого-либо. После продолжительных детских угроз и битв между “Лагерем Матерса” и “Лагерем Йейтса” Кроули отправился в Мексику, чтобы получить отдых от Западной Эзотерической Традиции, в котором нуждался.

Через некоторое время после самоотстранения от магии Кроули вернулся к Великой Работе в 1901 г. с обновленной преданностью:

Первого мая я обнаружил в своем дневнике следующие слова: “Я торжественно начинаю заново операции Великой

⁴⁹Этот дом на берегах озера Лох-Несс расположен на 57° 14' северной широты и 4° 28' западной долготы, в уезде Уайт-Ривер, в графстве Шотландия (некоторые источники указывают на 57° 14' северной широты и 4° 28' западной долготы). Адрес: 10, Лох-Несс, Шотландия.

⁵⁰И. Регарди, “Глаз в Треугольнике”.

Работы”. Я составил для себя определенную программу, которая совмещала то, чему я научился у Экенштайна⁵¹ с методами Ордена. Например: я извлек магическую формулу из Ритуала Неофита и применил ее к церемонии самоинициации. Я упростил ее и избавился от необходимости наличия физического храма, выражая ее в последовательности из семи ментальных операций.

При помощи этого опыта в Мексике Кроули обнаружил, что человек может провести инициацию самостоятельно без всякой надобности в Ордене или наставнике. Однако форма самоинициации, описанная Кроули, все еще остается в рамках “Смыслового Цикла” западной традиции. Хотя нет никакого гуру/шамана в строгом смысле этого слова, который занимается интерпретацией опыта, все еще присутствует необходимость действовать в рамках определенной символической системы. В сущности, ранние тренировки Кроули в Золотой Заре заложили основы его опыта, как это и было для всех, состоявших в Ордене.

Следующим важным случаем в жизни Кроули, повлиявшим на Liber ABA, был контакт с Айвассом, надиктовавшим ему Liber AL vel Legis⁵² или, проще, Книгу Закона.

⁵¹Оскар Экенштайн (род. в 1858) — известный альпинист, с которым Кроули познакомился в 1897 г. Хотя Экенштайн считал, что одержимость Кроули магией и мистицизмом — это пустая трата времени, он обучал его продвинутым формам ментальной концентрации, которую он, Экенштайн, использовал для того, чтобы забираться на горы, оставаясь сконцентрированным на действиях рук. Экенштайн был одним из немногих людей, к которым Кроули до конца жизни испытывал глубокую нежность. Экенштайн и Кроули пытались покорить Чогори в 1902, когда пики Гималаев еще не были освоены.

⁵²“В первом издании Книга называлась L [т.е. Liber L vel Legis]. L — священная буква Святой Двенадцатиричной Таблички, которая формирует треугольник, стабилизирующий Вселенную. L — это буква Libra, Весов, Равновесия и “Регулирования” Таро. Она должна называться AL, “El”, так как L была слышна в голосе Айвасса, невидимого. AL — истинное имя этой Книги, так как эти буквы и число 31 образуют Основной Ключ к ее Тайнам.” — А. Кроули, “Закон для всех”. Квадратные скобки мои.

Книга Закона

Первая жена Кроули, Роза, вошла в транс 16 марта 1904 года, результатом чего было сообщение, переданное Кроули (“Они ожидают тебя”) через нее некими невоплощенными сущностями. В результате Кроули был информирован о том, что он должен вызвать египетского бога Гора, но таким образом, который отличался от методов, которым его учили в Золотой Заре. Проведя Розу через несколько испытаний, Кроули признал верность ее вести и начал вызывать Гора.⁵³ Кроули, которому было не привыкать к необычным явлениям, был вынужден писать с бешеной скоростью. В результате, спустя годы, он пришел к заключению, что Айвасс был его Святым Ангелом-Хранителем, и что он, Кроули, был избран Гором (говорившим через Айвасса) как посредник для распространения вести о Новом Эоне. Это сложное послание было заключено в одном слове — Телема.

Liber Legis и Новый Эон

Кроули разделял человеческую историю на три части или эона, которые отражали стадии человеческого развития. Первая стадия — эон Исиды. Этот период соответствует ранним матриархальным обществам, поклонявшимся Богине, в данном случае Исиде как Всеобщей Матери. Вселенная в этом эоне виделась как ниспосланная Матерью милость, и не существовало различия между индивидуумом и его окружением. Второй Эон (приблизительно 500 г. до н.э. — 1904 г. н.э.) символизируется умирающим и воскресающим богом Осирисом. Для Кроули Осирис как Всеобщий Отец представлял время, когда “Вселенная воображалась катастрофической”, а реальность воскресения была основана на непонимании природы восходящего и заходящего солнца. В ранних патриархальных обществах, заявляет Кроули, предположение, что солнце ежедневно умирает и ежедневно воскресает вновь вело к мысли о том, что и человек тоже

⁵³Ритуал, использованный Кроули, описан в части IV Liber ABA.

должен возрождаться после смерти⁵⁴. Результатом этого является концентрация на теле (Corpus Christi, Тело Христово, мощи Будды и христианских святых, и т.д.) во втором эоне. Третий Эон, эон Гора, Коронованного и Побеждающего Ребенка, начался в 1904 году с получением Книги Закона и символизирует кульминацию влияний предыдущих эонов. Гор видится бисексуальным, или, скорее, андрогинным, существом, объединяющим аспекты Матери (Исиды) и Отца (Осириса). В эоне Гора в обществе проявляется мотив “ребячества”.

Во введении к “Книге Закона” это характеристика Кроули нового эона сейчас остается такой же точной, как и тогда, в 1938 г.:

Задумайтесь о популярности кинематографа, беспроводного сообщения, ставок на футбольные матчи, разного рода соревнований на угадывание, всех этих средств для успокоения беспокойных детей. Задумайтесь о спорте, о детском энтузиазме и азарте, о целых нациях, взволнованных этими соревнованиями среди детей. Задумайтесь о войнах, о зверствах, которые совершаются ежедневно, к которым мы остаемся равнодушными. Мы — дети. Как этот Эон Гора будет развиваться, как будет расти Дитя — это решать нам. . .

Кроули утверждает, что, в конечном счете, наступит четвертый эон, который превзойдет эон Гора, который служил только Логосом грядущего. Этот эон описывается как Эон Маат, египетской богини Истины и Справедливости⁵⁵. Однако, прежде чем эон Маат наступит, человечество должно помочь ребенку Гору вырасти через понимание не только роли эона, но и роли каждого отдельного человека, выраженной через постижение Истинной Воли. Чтобы лучше

⁵⁴Этот мотив особенно характерен для египетской религии, с которой Кроули был очень хорошо знаком.

⁵⁵“Вслед [за эоном Гора] восстанет Равноденствие Маат, богини Справедливости. Это может произойти через сто или десять тысяч лет; ведь время высчитывается не здесь, а Там” Кроули, Equinox, vol I, no vii, p. 400. Квадратные скобки мои.

понять Книгу Закона, необходимо кратко описать основные фигуры, появляющиеся в трех ее коротких главах.

Нюит, Хадит и Ра-Гор-Хуит: Троица Liber Legis

Книга Закона состоит из трех глав, насчитывающих в сумме 220 (ССХХ) стихов. Каждая глава посвящена отдельной фигуре космологии Кроули. Первая фигура книги — египетская богиня ночного неба Нюит, которая обычно изображалась египтянами как голубая изогнувшаяся женщина, представляющая ночное небо. Хотя Нюит (Ну, Нут) была египетской богине, не следует в данном случае буквально толковать ее таким образом. Для Кроули Нюит представляла бесконечное расширение Вселенной, неразрывность пространства. Она также представляет, по мнению Кроули, пассивные качества, приписываемые энергии Инь в философии даосизма. Вся первая глава посвящена Нюит как энергии красоты и любви⁵⁶. Кроули нашел трудным принять этот акцент на красоте и счастье, поскольку тогда он был вовлечен в изучение буддийской концепции дукха (страдание). Будучи убежден в том, что сущность жизни в страдании, Кроули не мог принять, что Книга утверждала жизнь как чистую радость. В том числе и по этой причине он настаивал на том, что эта книга не была порождением его бессознательного или сознания⁵⁷.

Вероятно, одним из самых важных стихов Книги Закона является I:3: “Каждый мужчина и каждая женщина — звезда”. Этот стих обычно интерпретируется как утверждение того, что каждый человек есть уникальное существо, хотя все мы есть части целостности Нюит. Цель каждой звезды — открыть свою Истинную Волю. Как только Во-

⁵⁶ Особняком стоят только стихи 26 и 61.

⁵⁷ Книга Закона во многом кажется психологической компенсацией Кроули. Можно подумать, что Кроули стремится придать ей веса, приписав ее нечеловеческому автору. В действительности, с точки зрения юнговского понимания коллективного бессознательного, книгу можно рассматривать и как психологическую, и как нечеловеческую одновременно.

ля (или орбита, если пользоваться звездными аналогиями) постигнута, ей нужно следовать без всяких ограничений: “Слово Греха есть Ограничение” (I, 42). Этот акцент на Воле пронизывал каждый аспект жизни Кроули. Приветствием, использовавшимся Кроули и использующимся среди телемитов по сей день, является “Делай, что изволишь — таков да будет весь Закон”, ответом на которое служит “Любовь есть Закон, любовь в соответствии с Волей”⁵⁸ Хотя сложно детально описать это во всех деталях, важно отметить, что под Волей здесь понимается не следование причудам. Вопреки мнению очернителей Кроули, это не означает, что нужно делать все, что заблагорассудится. В этом контексте Воля — это естественный путь духовно реализованной личности⁵⁹.

Вторая глава представляет Хадита (Хад). Если Нюит представляет бесконечное расширение вселенной, то Хадит представляет вездесущую точку в пространстве⁶⁰. “Внутри сферы повсюду я — центр, тогда как ее, окружность, нельзя найти нигде” (II,3). Хадит эквивалентен Янь даосской философии, т.е. активному мужскому принципу⁶¹. Хадита также можно описать как тот мистический порыв или силу, *in potentia*, которая двигает индивидуума и толкает его по орбите. Вообще говоря, Нюит и Хадита можно считать частями единого целого: “Ибо я разделена ради любви, ради возможности единения” (I, 29). В “Законе для всех” Кроули так описывает Нюит и Хадита:

⁵⁸Те, кто следуют учениям Кроули, обычно упрощают его до 93 93/93. Согласно Каббале, Любовь, Закон и Воля имеют числовое значение 93. Кроули признавал различные влияния на его понимание воли и любви, например, св. Августина, и об этом будет сказано позднее.

⁵⁹Воля также играет важную роль в определении Магии, данном Кроули: “Магия есть Наука и Искусство вызывания Изменений в согласии с Волей”. “Дневник наркомана” Кроули дает идеализированный портрет человека, который постигает свою Волю по методам Кроули.

⁶⁰Хадит в египетском искусстве представлялся как солнечный крылатый диск.

⁶¹Эти интерпретации присутствуют во многих сочинениях Кроули, но большей частью в его комментариях “Закон для всех”.

Теогония нашего Закона целиком научна. Ньюит есть Материя, Хадит — Движение в их полном физическом смысле. Они есть Дао и Де китайской философии или, говоря проще, подлежащее и глагол грамматики. Наша главная Истина — лежащая за пределами других философий — заключается в том, что две бесконечности не могут существовать разделенными.

Кроули и его последователи написали буквально тысячи страниц значений этих фигур. Многие такие интерпретации демонстрируют глубокое знание Каббалы и, к сожалению, находятся за пределами этого исследования.

Третья фигура троицы Кроули, Ра-Гор-Хуит⁶², чаще всего является наиболее волнующей для читателей Кроули. Первая глава дышала благоговением и красотой, вторая глава была пронизана чувством духовного возбуждения, подталкивая читателя к духовной реализации (во многих смыслах Хадит схож с тантрической концепцией Кундалини). Третья глава пропитана духом Марса и разрушения. Эта глава описывает разрушение зона Осириса и рождение зона Гора: “Прежде надо понять, что я — бог Войны и Возмездия” (III,3). Ра-Гор-Хуит — фигура возмездия, которая не обращает внимания на обломки старого зона.

В комментарии к этой строке в “Законе для всех” Кроули описывает отношения между ним самим и Ра-Гор-Хуитом:

Бог Возмездия — по-гречески О ALASTOR, Алистер. По некоторым причинам, пока для меня не ясным, этот Бог стал Аластором, пустынным демоном раввинов, а позже “Духом одиночества” Шелли. Это соответствие вполне удовлетворительно, происходит, вероятно, от ALAOMAI, “Я странствую”. Идея “движения” ужасна для буржуа, потому странники проклинаются. Но, по моему мнению, оседлость означает отречение от положения героя; это соглашение со стагнацией разума. Я не хочу ни удобной, ни даже долгой жизни; я предпочитаю постоянно перемещаться из

⁶²Согласно Кроули, Ра-Гор-Хуит — это разрушительная форма бога Гора.

галактики в галактику, из одной инкарнации в другую. Такова моя личная, индивидуальная воля. Похоже на то, что этот “бог войны и возмездия” — тот, кто заставит людей следовать собственной воле, Странствуя, как странствуют Боги, вместо того, чтобы следовать неизменному курсу Природы.

Ра-Гор-Хуит как разрушительный аспект Гора — это сила, которая актуализирует или конкретизирует духовное побуждение, символизируемое Хадитом. Ра-Гор-Хуит уничтожает все социальные или духовные пути, которые могут помешать постижению или следованию Истинной Воле. Так что в действительности роль Ра-Гор-Хуита позитивна, хотя на вид кажется негативной и разрушительной.

Наиболее мощные стихи, которые отражают природу понимания Кроули этих аспектов Гора, заключаются в III, 51-55. Вот содержание комментариев Кроули к этим стихам:

51. Мы должны осторожно предпринимать отдельные нападения... против каждого из этих “богов” или пророков... Потому глаза “Иисуса” — его точка зрения — должны быть уничтожены; и эта точка зрения ошибочна из-за магического жеста самопожертвования.

Не следует ни на миг предполагать историчность “Иисуса”. “Иисус” не человек и никогда им не был; но он был “богом”, подобно тому, как может быть “богом” куча старого тряпья и керосин, вылитый на куст. Есть созданная людьми идея, большей частью основанная на невежестве, страхе и посредственности, которая зовется “Иисусом”...

52. Точка зрения Мухаммеда также неверна, однако он не нуждается в такой точной коррекции, как ‘Иисус’. Его лицо — внешний вид — окажутся под крыльями... Внешнее же вероучение не более чем нонсенс, приспособленное к уровню понимания людей, среди которых оно провозглашено.

53. Религия Индии, достаточно метафизически и мистически сильная, чтобы сохранить большую долю правды, на практике почти также суеверна и лжива, как и Хри-

стианство, вера рабов, лжецов и трусов. Это же замечание в общем справедливо и для Буддизма.

Монгола: в основном ссылка на Конфуцианство, чья метафизическая и этическая безупречность не спасли его приверженцев от потери тех более грубых добродетелей, что необходимы Борющемуся Животному. . .

Как мы видим из приведенной цитаты, автор Книги Закона имел большой запас злобы и враждебности к организованным мировым религиям. Третья глава наполнена воинственностью и проклятиями. Согласно Книге, Кроули должен стать жрецом и Логосом нового Эона. Ему была поручена миссия распространения Слова Эона Гора и Ра-Гор-Хуита как источника его силы.

Другая ипостась Гора, которая уравнивает Ра-Гор-Хуита — это Хор-Па-Крат (Гарпократ) или Бог Молчания⁶³, который символизирует покой и установление в духовном стремлении, инициированном Ра-Гор-Хуитом. Хор-Па-Крат — это форма сдерживания *гнозиса*, обращенного внутрь, тогда как Ра-Гор-Хуит обращен наружу. Эти двое затем объединяются в единое целое: Херу-Ра-Ха⁶⁴. Космология Кроули будет освещена по мере изложения. Однако большинство его работ после 1906 года находились под большим влиянием космологии, описанной выше. В результате любое суждение будет в лучшем случае поверхностным.

После этого краткого введения в понимание Кроули западной эзотерической традиции теперь мы обратимся к Liber АВА. Как упоминалось ранее, эта работа была предпринята Кроули как попытка представления своей системы духовного пути. Он хотел сделать ее легко доступной для понимания и использования каждым человеком. Глубина и загадочность предмета помешали Кроули полностью исполнить это.

⁶³Хор-Па-Крат изображается как дитя, приложившее большой палец правой руки к губам в жесте молчания.

⁶⁴Кроули связывал Ра-Гор-Хуита (а иногда Херу-Ра-Ха) с Кетер на Древе Жизни. Так что Ра-Гор-Хуит представляет собой высшее представление о божественности, доступное людям.

Однако, благодаря широкой редакторской работе Гименя Бета из ОТО, последние издания Liber АВА делают видение Кроули ясным, как никогда.

Liber АВА Алистера Кроули

За книгой Liber АВА стоит интересная и необычная история, приведшая к ее появлению. В астральных работах⁶⁵ (1911 г.) при помощи медиума (или Багряной Жены⁶⁶) Марии д'Эсте Стерджес Кроули вошел в контакт с Тайными Вождями Третьего Ордена, эти работы стали известны под названием Работ Абулдиза⁶⁷. В этих работах Кроули было сообщено через медиума Sorog Virakam (т.е. Стерджес), что он должен написать книгу, которая наиболее понятным образом изложит взгляды Кроули на Магию и мистицизм. В "Исповеди" Кроули указывает:

"Идея была следующей. Я должен был диктовать; Virakam записывать, и если где-то возникала неясность — неясность с точки зрения полностью невежественного и не особенно интеллигентного читателя, иными словами, человека среднего класса с улицы — я должен был изложить свои мысли более понятным языком. Так мы пытались написать книгу в пределах понимания человека недалекого ума..." Полный текст Liber АВА разделен на четыре ча-

⁶⁵Опять-таки, "астральные" процедуры во многом напоминают то, что Юнг называл *активным воображением*, однако здесь достигается более глубокое состояние, вроде транса. С другой стороны, объективно или субъективно, любая встреченная "сущность" может иметь автономное существование за пределами индивидуального эго-сознания.

⁶⁶Багряная Жена выполняет роль *шакти*, воплощая потенциальную силу Великого Зверя, роль которого исполнял Кроули. И "Зверь", и "Багряная Жена" — это "титулы, которыми можно наградить всякого, который принимает эти обязанности в течение всего Эона [Гора] — приблизительно 2000 лет". "Магия без слез". В "Комментарии под названием D" Кроули утверждает, что Багряная Жена это "любая женщина, которая принимает и передает Мое Солнечное Слово и Сущность... ведь без Женщины мужчина бессилен".

⁶⁷А. Кроули, "Видение и Голос".

сти⁶⁸. Первая часть названа “Мистицизм: путь достижения Гения или Божественности через развитие человеческого разума”, вторая часть названа “Магия: Элементарная теория — Церемониальная магия — Упражнения в медитации”, третья часть названа “Магия в теории и на практике”, и, наконец, четвертая часть названа “Телема: Закон”.

Часть I: Мистицизм (Медитация)⁶⁹

Первая часть в основном посвящена техникам йоги, которым Кроули научился у своего наставника в Золотой Заре Алана Беннета и во время своих путешествий по Индии (1901-1902 гг.). В этой части книги Кроули излагает не только свои личные взгляды на йогу, но и точку зрения западной эзотерической традиции. Он утверждает: “Первая часть Liber ABA излагает принципы и практику мистицизма в простых научных терминах, очищенного от сектантских наслоений, суеверных энтузиастов и прочих чуждых материй”. Основная цель практики йоги в западной эзотерической традиции — исследование и управление ментальными склонностями или, проще говоря, ментальная дисциплина, помогающая в единении с Богом. Для лучшего понимания взглядов Кроули на йогу мы обратимся к Equinox, Vol. I, по. ii, где он сравнивает различные формы йоги с дисциплинами западной эзотерической традиции:

1. Йога — это искусство единения разума с идеей. Она имеет четыре метода.

Джняна-йога Единение посредством Знания

Раджа-йога Единение посредством Воли

Бхакти-йога Единение посредством Любви

Хатха-йога Единение посредством мужества

Кроме того, Мантра-йога Единение через речь

Карма-йога Единение через работу

⁶⁸Слово АВА каббалистически равно четырем ($a(1)+b(2)+a(1)=4$), что соответствует планете Юпитер в ее управляющем аспекте, потому другое название книги — Книга 4.

⁶⁹В данном случае слово “мистицизм” использовано в смысле соединения сознания с единым источником.

Все они соединяются в высшем методе Тишины.

2. Церемониальная магия — это искусство соединения разума с идеей. Она имеет четыре метода.

Священная Каббала Единение посредством Знания

Тайная Магия Единение посредством Воли

Акты поклонения Единение посредством Любви

Испытания Единение посредством мужества

Кроме того, инвокации Единение через речь

Акты служения Единение через работу

Все они соединяются в высшем методе Тишины.

Для Кроули важнейшей частью подготовки практика была ментальная дисциплина. Без усердных тренировок практик вероятнее всего падет в иллюзии, созданные его эго. Если практик познал содержание и комплексы уровней души, ему будет легче различать качество и природу различного опыта, с которым он столкнется во время ритуальной или астральной работы. Глубокая концентрация и длительная визуализация являются важнейшими качествами в западной эзотерической традиции, и эти навыки следует развивать с самых начальных этапов подготовки. Поэтому первая часть в основном обращена к приведению того, что в буддизме называется “умом обезьяны”, в соответствие с волей практика. Кроули утверждает: “Освобождением разума от внешних влияний, случайных или эмоциональных, он может приблизиться к постижению некой сути вещей. . . Давайте будет хозяевами своего разума”.

Практик проходит через ключевые практики и дисциплины йоги: асану (позы), пранаяму (контроль дыхания), мантрайогу (использование священных слов и фраз в медитации), яму (этическая практика), пратьяхару (отвращение чувств от объектов чувств), дхарану (концентрация), дхьяну (слияние сознания с объектом медитации) и самадхи (состояние полной поглощенности объектом за пределами пробуждения, сна или глубокого сна, во время которого прекращается ментальная активность). Эти практики он излагает сжато и вместе с тем глубоко, и здесь следует вновь подчеркнуть, что хотя он использует термины “восточной”

йоги, он адаптирует их использование в рамках западной традиции.

О важности этих принципов вновь напоминает во многих работах Кроули, посвященным западной эзотерической традиции. Резюмируя первую часть, Кроули вновь повторяет свое понимание вышеупомянутых принципов. Асана успокаивает тело, пранаяма помогает регулировать и охранять тело, чтобы импульсы тела не беспокоили разум. Яма успокаивает эмоции и страсти⁷⁰. Пратъяхара отмечает начало контроля над мышлением в целом. Последнее ведет к управлению всеми мыслями во время концентрации над какой-то одной-единственной. Всем этим практиками обучали в созданном Кроули ордене А.:А.:

Первая цель Ученика (подготовительная степень до вступления в Орден в степени Послушника 0=0) — получить основные знания о различных методах духовного достижения. Большая часть работ, рекомендуемых ученику, либо написана Кроули, либо сильно повлияла на него. Некоторыми работами по йоге, которые он изучал, это “Раджа-Йога” Свами Вивекананды, “Шива Самхита” и “Хатха-йога прадипика”. Перед началом практики йоги ученик должен был получить знание основных принципов и дисциплин⁷¹.

После изучения особенностей индивидуального мыслительного процесса при помощи наставника инициированный обращался к изучению основных символов западной эзотерической традиции, изложенным во второй части Liber ABA.

⁷⁰Кроули утверждал, что религии ведут к искажению этических добродетелей. “Потому “не убий”, которое изначально означало “не услаждай себя преследованием тигров”, интерпретируется так, что преступлением считается пить воду, которая не была отфильтрована, чтобы не убить находящиеся в ней микроорганизмы”. Liber ABA

⁷¹Полный список рекомендуемого чтения можно найти в Equinox, vol. I, по ix, p. iv. С основанием Кроули собственного Ордена мы видим, что хотя он следовал основным идеям западной традиции, по сути он покинул один смысловой цикл и начал новый.

Часть II: Магия, элементарная теория

Во второй части Liber ABA Кроули излагает свое понимание основных принципов западной эзотерической традиции как формы ментальной дисциплины, сходной с восточным понятием йоги. Здесь он детально описывает различные церемониальные орудия, средства и инструменты западной традиции. Как упомянуто выше, эти элементарные орудия имеют много соответствий. Когда практик видит или берет в руки свой Кинжал, он обращается к способностям пронизательности и интеллекта. Эти средства используются в различных ритуалах вместе или по отдельности, когда необходимо обратиться к силам, управляющим Элементами, или они могут просто лежать на алтаре, символизируя взаимосвязь элементов. Далее следует краткий обзор этих средств из Liber ABA

Храм

Магический храм символизируют внешнюю вселенную в целом. Действительное физическое устройство Храма не особенно заботило Кроули, поскольку наиболее важные аспекты ритуала, проводимого в нем, все равно проявляются через визуализацию. И хотя Храм может быть просто маленькой комнаткой, практик может представить себя стоящим на Парфеноне или на кубе, плавающем в безграничном пространстве.

Круг

Круг одновременно ограничивает и защищает мага. Согласно Кроули, круг как бы подчеркивает единство с бесконечностью, подчеркивает баланс делания практика; поскольку все точки окружности равноудалены от центра. С помощью Круга маг признает ограничения, которые на него накладывает преданность Великой Работе. В результате он больше не странствует по миру бесцельно.

По границе круга располагаются божественные имена (в случае Кроули это имена, заимствованные из телемитского

пантеона), которые защищают мага. Внутри круга находится Тау-крест из десяти квадратов.⁷²

Тау и Круг вместе создают Розу-Крест, объединение объективного и субъективного в Великой Работе, символизируемой крестом и кругом, иногда лингамом и йони, иногда анкхом и сгух *ansata*, иногда шпилем и нефом церкви или храма, иногда свадебной церемонией, мистическим браком, духовным браком, “химической свадьбой” и сотнями иных способов. Какая бы форма ни была выбрана, это символ Великой Работы.

Алтарь

“Алтарь представляет твердое основание Работы, закрепленную Волю мага; и закон, по которому он работает”. Традиционно алтарь — это двойной куб, в котором вершина представляет высшую сферу (Кетер), а низ — низшую (Малкут). Алтарь должен быть украшен символами, которые отражают законы Природы, хотя каждый маг должен разработать собственную систему символизма.

Кнут, Кинжал и Цепь

По Кроули, “Кнут, Кинжал и Цепь представляют три алхимических принципа Сульфура, Меркурия и Соли”. Как и в “философской алхимии”, эти вещества не следует понимать буквально, они представляют определенные тайные принципы. “Сульфур представляет энергию вещей, Меркурий их летучесть, Соль их закреплённость. . . Это практически точно соответствует трем гунам (санс. “фундаментальные качества”) индусов: саттве, раджасу и тамасу. Саттва — это Меркурий, уравновешенный, спокойный, чистый; раджас — это Сульфур, активный, легковозбудимый, даже пылкий; тамас — это Соль, вязкая, пассивная, тяжелая, темная”. На практическом уровне Кнут применяется (символический или в действительности) для управления пассивностью и симво-

⁷²Тау, предложенный Кроули, олицетворяет Волю Мага. Он также имеет различные фаллические соответствия. Десять квадратов Тау соответствуют десяти сфирот Древа Жизни.

лизирует любовь, строгость, аскезу. Кинжал символизирует способность успокоения после возбуждения, а также уничтожение и жертвы, а Цепь связывает блуждающие мысли и символизирует концентрацию на текущих задачах.

Священное Масло

Священным Маслом обмазывается как маг, так и его принадлежности. Масло это “устремление Мага... Это также елей или миро; это устремление не из честолюбия; это качество, дарованное свыше”. По Кроули Священное Масло делается из четырех чистых масел. Первое масло — оливковое, являющееся даром Минервы, мудрости Бога, логоса. Второе масло, смешиваемое с оливковым — это мирровое, представляющее сферу Бина или Великую Мать, которая есть и Понимание Мага и та печаль и страдание, которые порождаются созерцанием вселенной. Третье масло — это корица, представляющая Тиферет, которая есть Солнце-Сын, в котором слава и страдание сливаются в одно. Четвертое масло — каланговое, представляющее Кетер и Малкут, Первое и Последнее, Единое и Многое. Так все Древо Жизни смешивается воедино в совершенное золото.

В западной традиции используются также и другие символы. Следующие орудия являются самыми обычными в этой практике, и с ними следует обращаться с глубоким уважением и почтением:

Далее, отношение мага к своим орудиям должно быть подобно отношению Бога к тому, кто призывает его. Это должна быть любовь к отцу к своим детям, нежность и забота жениха о своей невесте, и то особое чувство, которое творец ощущает по отношению к своему шедевру.

Жезл

Жезл или палочка — один из самых известных инструментов мага. В сказках сила волшебника ассоциируется с его палочкой, и это не совсем неверно. Для Кроули Жезл есть символ Воли и Мудрости мага. Кроули уделяет много места объяснению природы Жезла, однако достаточно знать, что

он представляет собой все существо мага, сконцентрированное на Великой Работе. Кроули связывает Жезл с магической клятвой, которая ведет и связывает мага. Кроме того, с жезлом связан фаллический символизм, демонстрирующий его способность к актам творения⁷³.

Чаша

Подобно тому, как Жезл является фаллосом, Чаша является пассивной принимающей маткой или сосудом в форме йони. Чаша представляет понимание (Бина) мага. Это высший символ Великой Матери, бесконечного расширения Вселенной. В Чаше работа мага очищается и обновляется в Чашу он должен излить всю свою кровь до капли: “Кант показал, что даже законы Природы есть лишь условия мышления. И поскольку поток мыслей есть кровь для разума, сказано, что Магическая Чаша наполняется кровью святых. **Все мысли должно принести в жертву.**” Меч

Если Кинжал представляет обнаженный интеллект мага, Меч по своей природе воинственен и представляет укрепляющий аспект аналитических способностей мага. Кинжал пронзает, Меч разрушает. Согласно Кроули, каждая мысль и идея должны быть анализированы воинственной силой Меча. Без этой аналитической способности, как он считал, магом овладеют эмоции, которые, по Кроули, постоянно угрожают спокойствию разума⁷⁴.

Пентакль

Пентакль — это плоский диск из воска, на котором вырезаны символы, которые, по мнению мага, представляют его вселенную. Прекрасный пример пентакля, *Sigillum Dei Aemeth*, можно найти в работах Джона Ди. “Жезл был Волей человека, его мудростью, его словом; Чаша была его пониманием, проводником благодати; Меч был его разумом;

⁷³В тантрических сочинениях Кроули Жезл приравнивается к эрегированному пенису.

⁷⁴“Нет эмоций, которые не оставляют следа на разуме и все следы — плохие следы”.

и Пентакль должен быть его телом, Храмом Святого Духа". В сущности, Пентакль представляет собой образ материальной вселенной мага, воплощенной во всех своих возможностях.

Лампа

Лампа — это свет чистой души, и она подвешивается над Алтарем без поддержки снизу. Когда Маг смотрит на Лампу, все остальное исчезает.

Инструменты лежат на Алтаре в ожидании; только этот Свет горит вечно. Божественной Воли, которая была Жезлом, больше нет; Путь стал единым с Целью. Божественного Понимания, которое было Чашей, больше нет; ведь субъект и объект разума Едины. Божественного Разума, который был Мечом, больше нет; ведь сложное было разрешено в Простом. Божественная, безграничная, бесконечная, без причины и без следствия, таинственно горит Священная Лампа. Без количества и качества, безусловный и предвечный — таков этот Свет⁷⁵.

Эти объекты — основные символы западной эзотерической традиции. Хотя это интерпретации Кроули, они в целом совпадают с общепринятым мнением в традиции. Далее во второй части описывается личное облачение мага. Корона (достижение Делания), Мантия (сокрытие, тишина и защита), Книга (запись каждой мысли, слова или дела мага) и Ламен (графический символ, принадлежащий символической системе мага). Все в этой "ризе" зависит от индивидуума и может изменяться с течением времени (в Ордене маг может получать новую мантию с каждым новым посвящением).

Вторая часть представляет читателю основную теорию, лежащую за сложным символизмом западной эзотерической традиции. В сущности, символы представляют грани и ат-

⁷⁵ Важно отметить, что Лампа не физическая, а визуализируемая, хотя можно использовать и действительный объект. У каждого человека Лампа будет выглядеть по своему, поскольку она представляет его связь с Божественным.

рибуты практика. Взятые по отдельности, они выделяют или подчеркивают отдельные аспекты личности. Взятые вместе, все эти приспособления представляют, разумеется, символически, полностью сбалансированного и развитого индивидуума. Третья часть Liber АВА использует теорию магии из второй части и показывает ее применение на практике.

Часть III: Магия в теории и на практике

Третья часть во многом наполнена телемитским языком и символами, хотя они и не мешают пониманию основных идей Кроули относительно практики Магии. На протяжении третьей части Кроули поднимает разнообразные темы, связанные с западной традицией, такие как орудия элементов, формулы божественных имен, дивинация, алхимия и т.д., хотя в каждом случае Кроули старается реинтерпретировать их в духе нового эона Гора. Однако можно практиковать методы Кроули, не принимая идей о Новом Эоне, хотя Кроули указывал, что это будет большим упущением.

Многие книги по западной эзотерической традиции цитируют определение магии, данное Кроули в этой части: “Магия есть наука и искусство вызывать изменения в соответствии со своей волей”. Добавьте к этому определению первую теорему третьей части: “Каждый намеренный акт есть магический акт” и станет полностью ясным понимание Кроули природы магии⁷⁶. Кроули стремился донести абстрактные и на первый взгляд абсурдные практики магии до среднего индивидуума, чтобы каждый мог применить эти символы и практики, чтобы добраться до тайников своей души и вернуться обновленным и наполненным. Однако, это не так легко, гораздо сложнее, чем йогические практики, описанные в первой части.

⁷⁶Определение Дион Форчун менее абстрактно, чем определение Кроули: “Магия есть наука и искусство вызывать изменения в сознании в соответствии с волей”, но оно ограничивает проявления магии в повседневной жизни.

В первой части практик обучался растворению проявлений индивидуальности или чувственности не через подавляющие действия, но через пассивную интроспекцию. Вторая часть представляет символы традиции, а третья часть рассказывает о магической вселенной, и как маг может войти с ней в контакт. В сердце всей герметической традиции лежит представление о том, что есть глубокая связь между микрокосмом и макрокосмом⁷⁷. Маг развивает, или открывает заново, ту связь, которая соединяет их. Эта связь называется Телом Света (также известным как астральное тело) и оно действует подобно отдельной от материального тела из плоти сущности, которая может принимать участи в жизни обоих “миров”.

Тело Света

Хотя на ранних стадиях тренировки маг использует физические инструменты, такие как Храм, Жезл или Чаша, постепенно он построит их ментальные представления. Пока маг проводит ритуал в специально освященном физическом Храме, он также находится в его ментальном (духовном) подобии. Кроули пришел к необходимости устранения всех физических средств, проведя несколько месяцев в глубокой ментальной концентрации, пересекая Китай на спине осла⁷⁸. В результате маг должен зависеть не от физических приспособлений, но от их тщательно сформированным “астральным” аналогам. Однако прежде, чем осуществить это, маг должен развить свои астральные чувства⁷⁹.

⁷⁷“Микрокосм — это точное подобие макрокосма; Великая Работа — это подъем всего человека в совершенном равновесии к силе бесконечности”.
А. Кроули, Liber ABA

⁷⁸Кроули завершил операцию Абрамелина путем повседневной практики, большая часть из которой была полностью проведена посредством визуализации.

⁷⁹Есть две основные теории об астральном плане. Первая теория утверждает, что есть буквальный астральный план, осязаемый и податливый, который содержит не только точные подобия всех вещей на земле, но и населен местными сущностями. Другая теория в том, что астральный план есть результат ментальной визуализации, во время которой человек

В целом понимание Кроули Тела Света как средства, с помощью которого маг странствует по астральному плану, можно выразить в следующей цитате: “В человеческом теле есть другое тело приблизительно такого же размера и формы, но созданного из более тонкой и менее иллюзорной материи. Оно, конечно, не “реально”; но не более, чем первое тело!”.

Это тело, называемое разными авторами астральным дублем, телом света, телом огня, телом желаний, прекрасным телом и бесчисленным множеством других имен, идеально подходит для восприятия вещей определенного класса — в частности, фантомов астрального плана.

На ранних стадиях тренировки маг должен стремиться развивать свои астральные чувства, т.е. способность к визуализации до такой степени, чтобы астральные работы (т.е. ритуалы, использующие астральные “проекции”) были столь же реальным, как и осязаемый материальный мир. Начальные практики йоги, используемые магом, помогают укрепить ментальную крепость, тогда как символы и образы, которые можно категоризировать с помощью Древа Жизни, служили средством для практики визуализации. Примером может служить все множество соответствий Тиферет, данное выше. В течение практики Маг должен очень близко познакомиться с каждым символом, связанным с Тиферет. Если маг хочет “путешествовать” или вызвать качества Тиферет, но не встречает никаких подобных соответствий, ему следует знать, что испытанное было не Тиферет⁸⁰.

В эссе “Маг и его ученик: Алистер Кроули и магическое открытие эдвардианской субъективности”, опубликованном в “Журнале британских исследований” Алекс Оуэн дает пре-

встречает “сущность” в своем собственном разуме. Конечно, между этими двумя крайними теориями существует и нечто среднее.

⁸⁰Процесс в целом укладывается в рамки смыслового цикла, в котором, в данном случае, маг изучает набор символов, и его в его опыте используются изученные символы и результат, таким образом, вновь укрепляет символическую систему через “шамана” или наставника, а затем процесс повторяется вновь.

красную интерпретацию Астральной Работы Кроули, которую он осуществил с Виктором Нойбургом в Алжире в 1909 г. Оуэн указывает, что астральный опыт и исследования Кроули помогают понять исторические корни теорий субъективности. Хотя эта тема далека от нашего интереса, вопрос субъективности является главным в концепции Тела Света западной эзотерической традиции. Кроули всегда настаивал, что каждый индивидуальный опыт астрального плана будет уникальным, хотя и можно выделить общие паттерны.

Каждый маг имеет свою собственную особенную астральную вселенную, поскольку ни один опыт не может в точности повторить опыт другого человека. Конечно, есть общее согласие относительно основных моментов, и потому Мастер Террион⁸¹ может описать главные свойства этих “планов” и их законы... Каждый человек, который будет магом, должен исследовать эту вселенную самостоятельно. Это тем более необходимо в случае астрального плана, ведь символы столь чувствительны. Нет ничего проще, чем придумать видения или фантазии, которые будут только подтверждением ваших идей. **Практически невозможно вступить в связь с независимым разумом — единственным реальным объектом астральных исследований — если вы позволяете своему воображению окружить себя льстецами собственного творения.**⁸²

И хотя Тело Света и астральный план имеют несомненные субъективные качества (будучи созданы нашим разумом), существует предположение, высказанное Кроули и другими авторами и орденами западной эзотерической традиции, что существуют иные измерения сознания, в которых объективно существуют независимые разумы, хотя иногда Кроули, по-видимому, считал, что эти реальности не

⁸¹ Девизом Кроули на степени 9=2 был девиз To Mega Therion, что означает Мастер Террион или Великий Зверь.

⁸² Кроули также утверждает, что каждому человеку свойственен свой метод Каббалы: “Никогда не удивляйтесь тому, что ваша Каббала не моя Каббала... вы должны создать свою систему, которая будет оружием в ваших руках”. А. Кроули, “Магия без слез”

всегда являются экстра-психическими⁸³. Поскольку мы не можем доказать ни того, ни другого, мы не будем настаивать на этом предположении. Мы только можем утверждать, в Кроули и западная эзотерическая традиция считают, что наше нормальное пробужденное состояние сознания является всего лишь одним из примеров “реальности”, и что сущности и реальности могут или существуют и вне узкого взгляда на мир, принятого в обществе. Мы можем точно сказать, что астральные работы могут оказать глубокий трансформирующий эффект на человеческую душу, и мы ограничимся индивидуалистическим/психологическим определением Тела Света и астрального плана. Поэтому мы будем считать, что астральный план и астральное тело целиком психичны по своей природе, и что “астральный” опыт в действительности порождается бессознательным⁸⁴.

Часть IV: Телема (Закон)

Последняя часть Liber АВА изначально была опубликована под названием “Равноденствие Богов” как третий номер третьего тома Equinox. Эта часть содержит воспоминания Кроули о своей жизни, включая получение Книги Закона, а также некоторые интерпретации этого текста. Первые три

⁸³Буквальная интерпретация субъективного переживания астральных сущностей встречается в различных местах: теория Звездного Семени Тимоти Лири, одержимость Кеннета Гранта силой Сириуса, опыт ВАЛИС Филиппа Дика, и даже Роберт Антон Уилсон действует по той же схеме в “Космическом триггере”. У этих и других авторов мы отмечаем склонность к смещению от идеи САХ или Божественного Гения (как части существа мага) к проекции этого опыта на внешнюю вселенную, наполненную существами, которые стремятся войти в контакт с человеческой расой. Напротив, в исследованиях измененных состояний сознания, предпринятых Теренсом МакКенной, мы видим, что “сущности”, встреченные в переживании *гнозиса*, вызванном психоделиками, могут восприниматься как целиком автономные сущности.

⁸⁴Это предположение нисколько не умаляет воздействие такого опыта. Если мы примем воззрения Юнга на бессознательное, особенно на коллективное бессознательное (о котором речь будет идти ниже), мы можем признать, что это воздействие на индивидуальную душу может быть глубоко нуминозным и мощным.

части Liber ABA содержат материал, подобный которому можно найти в различных течениях западной эзотерической традиции, но последняя часть совершенно специфична для Кроули. Он чувствовал, что только путем принятия нового взгляда на мир люди смогут постигнуть свою Истинную Волю.

Понимание Закона очень важно для глубокого постижения Кроули и его адаптации западной традиции. Вплоть до своей смерти он проповедовал Слово Закона (Телему) каждому, кто был готов слушать. Во многом переполненность Кроули Законом напоминала посвящение себя Христу, совершенное его отцом:

Делай, что изволишь — таков да будет весь Закон! Отвергните это, и падите под проклятие судьбы. Обратите волю против самой себя, и получите бессилие и раздоры, пустые раздоры. Закон никого не осуждает. Примите Закон, и все станет дозволенным. Отвергните Закон и поместите себя за его рамки. Это Закон, которому пытался учить Иисус Христос, или, скорее, гностическая традиция, для которой легенда о Христе была деградацией; но практически каждое слово, которое он произносил, было неправильно истолковано и искажено его врагами, в особенности теми, которые называли себя его последователями. В любом случае, эон был готов к Закону Свободы. Среди всех его последователей только св. Августин увидел хоть какие-то проблески того, что он означает.

Как мы видим из этой цитаты, Кроули признавал, что Закон, который он проповедовал, не принадлежал ему. Кроули цитировал августиново “Люби и делай, что изволишь”, хотя тут же оговаривался, что контекст здесь не таков, как в Книге Закона. Вторым человеком, которого признавал Кроули, был Рабле (1494?–1553). Раблезианское “Делай, что хочешь” гораздо более совместимо со смыслом Телемы. В действительности Телемское Аббатство в Чифалу было построено по подобию аббатства из “Гаргантюа”. Для Кроули Закон был сущностью любого духовного продвижения. Если индивидуум не продвигается к постижению своей Истинной

Воли, согласно Кроули, это означало, что ему недоступен вообще никакой духовный рост.

Резюме второй главы

В сердце западной традиции лежит идея о том, что человек по сути своей божественен и должен придти к осознанию своих врожденных возможностей. Путем к реализации своего потенциала является развитие *гнозиса* или постоянное расширение и углубление поля восприятия. Алистер Кроули отменил необходимость в долгих и сложных ритуалах оккультных орденов и делал основной упор на индивидуальной ментальной и духовной дисциплине. Прежде чем человек приступит к выполнению Великой Работы, он должен полностью понять все свои ментальные склонности, а также символизм Традиции, чтобы удовлетворять свои требования или, если он является членом ордена, требования своих наставников. С той поры, как полное понимание ментальных процессов достигнуто, человек полностью посвящает себя руководству Высшего Я для полной реализации своей божественной природы.

Испытав многое, Кроули чувствовал, что способен понять человеческий разум. Он даже считал, что только появившиеся дисциплины психологии и психотерапии, хотя и полезные, были весьма ограничены, повторяя то, что оккультистам было известно столетиями⁸⁵. К сожалению, имя многие открытия Кроули ассоциируют с гордыней и гедонистическими крайностями. Чтобы подвести черту под отношением Кроули к психологии, мы обратимся к драматургу и писателю Сну Уилсону:

⁸⁵ Кроули заявлял, что магическая традиция и священная каббала были обеденным столом, крошки с которого достались Фрейдю. О Юнге он писал: “Мы все должны изучать Юнга. Его заключения в основном верны, несмотря на то, что в целом его труды схематичны; нам следует изучать его, нравится он нам или нет, поскольку именно он вскоре станет главой стола 1917 года”. А. Кроули, “Возрождение Магии и другие эссе”, глава “Улучшение психоанализа”.

Кроули был не просто шутником, но также человеком исключительного интеллекта, который мог бы стать в высшей степени поэтом, если бы у него хватило терпения. Его стремление к “бессознательному” — это путешествие, предпринятое одновременно с другими гигантами внутренних пространств, Фредом и Юнгом. Тогда как последние двое начали как врачи и старательно защищали “новые” территории психологии как свою собственность, Кроули был менее ответственным.

Кроули был человеком глубоко меркурианской природы. Подобно тому, как Меркурий парадоксальным образом был и богом-вестником, и покровителем воров, Кроули был высоко одаренным и духовным человеком с садистскими и эгоистичными наклонностями. Этот парадокс личности Кроули и по сей отталкивает и притягивает к нему людей. Теперь, после введения в западную эзотерическую традицию и понимание Кроули этой традиции, мы обратимся к введению в основные принципы аналитической психологии и пониманию Карлом Юнгом алхимии как психологического процесса.

Глава III. Coniunctio Карла Густава Юнга

Обратись ко мне всем своим сердцем и не отвергай меня за то, что я черен и темен, ведь солнце выжгло меня, а черные бездны покрыли лицо мое.

Auroga Consurgens, XIV в.

Загадка Короля: Вот рожден достославный король/Нет высшего, чем он/Искусством не создать или природой/Живых существ.

Rosarium Philosophorum, XVI в.

Основы аналитической психологии

Вместо того, чтобы обратиться к обзору клинических приложений аналитической психологии, мы ограничимся обзором философских основ модели души, как она понимается в аналитической психологии, и того, что значит быть психологически “целым” с точки зрения этой отдельной модели.

Коллективное бессознательное

Коллективное бессознательное — это важнейшее понятие юнговской модели души. Коллективное бессознательное — это общая для людей структура инстинктов и духа. Юнг отделяет личное бессознательное (см. ниже) от коллективного. Последнее определяется так:

... качества, которые не обретаются индивидуально, а наследуются, т.е. инстинкты как импульсы, управляющие действиями по необходимости, а не исходя из сознательной мотивации. В этом более “глубоком” слое мы также обнаруживаем *априорные*, врожденные формы “интуиции”, а именно *архетипы* восприятия и представления, которые

с необходимостью *a priori* определяют все психические процессы⁸⁶.

В более эзотерических работах Юнга коллективное бессознательное приравнивается к гностической *Плероме* или *prima materia* для иллюстрации его роли как источника сознания и всех сознательных архетипических выражений.

Архетипы

Возможно, наиболее известная и хуже всего понятая теория Юнга — это теория архетипов и архетипических образов. Рассматривая архетипы и юнговскую модель души, практически невозможно отделить теорию архетипов от коллективного бессознательного. Когда мы говорим о коллективном бессознательном, мы говорим об архетипах *in potentia*.

Согласно Юнгу,

Архетипы — это типичные способы представления, и где бы мы ни сталкивались с единообразными и регулярно повторяющимися способами представления, мы имеем дело с архетипами, признается их мифологический характер или нет⁸⁷.

Одна из наиболее распространенных ошибок, связанных с архетипами, которую обнаружил Юнг — это предположение, что архетип “определяется соответственно его содержанию, иными словами, это нечто вроде бессознательной идеи. . . необходимо указать еще раз, что архетипы не определяются своим содержанием, но только своей формой, причем в очень малой степени. . . Архетип сам по себе пуст и чисто формален, он не что иное, как *facultas praeformandi* (предопределенная способность), возможность представления, данная *a priori*”⁸⁸. Иными словами, архетип - это форма, которая может быть представлена различными

⁸⁶C.G. Jung, CW 8, The Structure and Dynamics of the Psyche, p. 133. Курсив Юнга.

⁸⁷C.G. Jung, CW 8, The Structure and Dynamics of the Psyche, p. 138.

⁸⁸C.G. Jung, CW 9i, The Archetypes and the Collective Unconscious, p. 79.

способами, но сами эти представления не являются архетипами и не исчерпывают возможности архетипа.

Личное бессознательное

Личное бессознательное, в отличие от коллективного, является суммой персональных переживаний и процессов⁸⁹. Юнг дает следующее определение личному бессознательному:

Чем ниже падает ценность сознательных содержаний, тем легче они исчезают за гранью [бессознательного]. Из этого следует, что бессознательное — это вместилище всех воспоминаний и всех содержаний, которые все еще слишком слабы, чтобы сделаться сознательными. . . Кроме этого следует включить и все более или менее намеренные подавления болезненных мыслей и чувств. Я называю сумму всех этих содержаний “личным бессознательным”⁹⁰.

Эго

В работе “Aion” Юнг утверждает, что эго — это “сложный фактор, с которым связаны все содержания сознания. Эго формирует, кроме того, центр поля сознания. И, в силу того, что оно включает эмпирическую личность, эго является субъектом всех личностных актов сознания”⁹¹. Эго — это не просто совокупная сумма души, а сложная структура, которая управляется самыми разными стимулами, как сознательными, так и подсознательными. Поэтому, когда мы говорим об “эго”, мы имеем в виду не статическую часть психики, а динамический процесс, постоянно текущий, который невозможно исчерпывающе описать. Проще говоря, эго — это наша идентичность в личном поле сознания. Следующий “слой” души, согласно Юнгу — это тень.

⁸⁹ Личное бессознательное Юнга соответствует понятию “бессознательного” в теории Фрейда.

⁹⁰ C.G. Jung, CW 8, p. 133, The Structure and Dynamics of the Psyche. Квадратные скобки мои.

⁹¹ C.G. Jung, CW 9ii, p. 3

Тень

Тень представляет собой первый шаг и первое столкновение на пути к психологической целостности (индивидуации). Тень описана как:

... та скрытая, подавленная, по большей части худшая и связанная с чувством вины личность, чьи корни лежат в мире наших животных предков, и потому включающая в себя исторический аспект бессознательного... Если до сих пор считалось, что человеческая тень есть источник всякого зла, теперь, при более близком рассмотрении, можно сказать, что в бессознательном человека тень состоит не только из морально предосудительных тенденций, но также отражает много хороших качеств, таких как нормальные инстинкты, соответствующие реакции, реалистичные прозрения, творческие импульсы и т.д.⁹²

Тень — это источник личных проекций, которые в свою очередь влияют на то, как индивидуум воспринимает не только себя, но и других, не говоря уже об “объективном” мире. Без глубокого (насколько это возможно) понимания тени, ее влияния и в конечном счете ее интеграции невозможно надеяться ни на какое истинное самопознание. Без этого первоначального проникновения человек останется во власти эмоциональной и автономной природы тени. Единственный способ уменьшить власть тени — это пролить на нее столько света сознания, сколько возможно. Однако, тень тоже стремится стать сознательной, что следует из существования проекций. Как только будет преодолено первое столкновение с тенью, может быть достигнута третья часть личности.

Анима/Анимус

В юнговской модели психики в каждом человеке присутствует компонент другого пола. Для мужчины эта “женская” часть называется “анимой”, а для женщины “мужская” — “анимус”. Для Юнга решающим открытием было то, что

⁹²C.G. Jung, CW 9ii, p. 266.

человек входит в диалог со своим “другим” для того, чтобы привести его бессознательность к свету сознания. Анима и анимус - автономные факторы в психике. Как и случае с тенью, если проекции анимы/анимуса не будут приведены к сознанию, они могут негативно повлиять на сознательную жизнь личности и ее отношения с другими мужчинами или женщинами. Согласно Юнгу, с тенью столкнуться легче, ведь общество всегда имеет некий набор коллективных культурных норм и моральное образование, на основе которых можно анализировать содержание тени, тогда как для анимы/анимуса нет противоположных содержаний, на основе которых их можно постигнуть. Анима/анимус могут быть поняты только на основе личных проекций на лиц противоположного пола. Следует помнить, что хотя анима/анимус являются высокоабстрактными концепциями, их роль жизненно важна в вопросе психологической андрогинности, которая, как считал Юнг, присуща человеческой психике, и немалая часть работы по индивидуации заключается в том, чтобы делать эту андрогинность явной или сознательной.

Самость

Самость — это архетип порядка и завершенности. Он управляет процессом индивидуации и ведет к полноте личности, понимаемой как единство сознания и бессознательного. Присутствию самости присуще чувство нуминозности и авторитетности. Самость также может проявляться во множестве форм. Некоторые символы, представляющие самость: круг, квадрат, кварталность, дитя, мандала, и даже различные животные, насекомые и т.д. Согласно Юнгу, в самости коренится движение психики к телеологическому переживанию индивидуации. Самость соединяет сознательное эго и бессознательную душу. Самость — центр этой полноты, подобно тому, как эго является центром сознания. В сущности, самость — это и процесс, и цель индивидуации. Она побуждает к индивидуации и в то же время представляет собой ее продукт или дитя.

Индивидуация

Цель аналитической психологии — индивидуация. Процесс индивидуации, подобно столкновению с тенью — непрерывный процесс. Индивидуации невозможно достичь полностью, к ней можно только приблизиться. Процесс индивидуации — это не чисто сознательное усилие по приведению эго к сознанию, где эго отождествляется с самостью, как считают некоторые. В этом случае индивидуация была бы сравнима с эгоцентричностью и аутоэротизмом. В действительности процесс индивидуации прямо противоположен гедонистическим устремлениям: “самость является чем-то бесконечно большим, чем эго. . . Она столь же чья-то самость, и иные самости, как и эго. Индивидуация не уводит от мира, но собирает весь мир воедино”⁹³. Как мы увидим ниже в разделе “Алхимическая конъюнкция как психологический процесс”, индивидуация представляет собой Великую Работу алхимиков.

С этим кратким обзором основных понятий мы перейдем к обзору биографии Карла Густава Юнга.

Краткая биография Карла Густава Юнга

Карл Густав Юнг родился в Кессвиле, Швейцария, 26 июля 1875 года. Отец Юнга, Иоганн Пауль Ахилл Юнг, был священником церкви реформатов в Кессвиле, а после стал капелланом в больнице для душевнобольных Фридриматт в Базеле. Мать Юнга (Эмилия, урожденная Пейсверк) вышла из влиятельной церковной семьи в Базеле и оказала большое влияние на жизнь Юнга.

В воспоминаниях Юнга о ранних годах, приведенных в “Воспоминаниях, сновидениях, размышлениях”, мы видим, что он уже тогда он столкнулся со многими духовными дилеммами, которые потом помогли ему сформулировать ключевые теории. Одним из таких сновидений является сон, приснившийся ему в возрасте трех лет о сидящем на подземном троне фаллосе, который отождествлялся с “лю-

⁹³C.G. Jung, CW 8, The Structure and Dynamics of the Psyche

доедом”. Юнг чувствовал, что этот сон представлял темную, хтоническую сторону Бога. В детстве Юнга светлая и любящая фигура Иисуса, отраженная в ортодоксальном христианском учении, играла небольшую роль. Юнг пришел к скрывавшейся во тьме хтонической стороне Иисуса.

Иисус казался мне в каком-то смысле богом смерти, полезным, правда, тем, что отгонял ночные страхи, но вместе с тем это был жутковатый, распятый на кресте кровавый труп. Любовь и доброта его, о которых так много говорили, казались мне сомнительными в первую очередь потому, что люди, чаще всего говорившие о “возлюбленном Господе нашем, Иисусе”, носили черную одежду и глянцевые черные ботинки, напоминавшие о похоронах⁹⁴.

Другое важнейшее видение в ранние годы Юнга — это печально знаменитое видение “дерьма”. Летом 1887 года Юнг приближался к собору в Базеле, когда ему пришла мысль: “Мир прекрасен, и церковь прекрасна, и Бог, который создал все это, сидит далеко-далеко в голубом небе на золотом троне и. . .”. Проблема заключалась в том, что следовало за “и” — это был огромный кусок дерьма, падающий с неба на собор. Для Юнга эта мысль, которую он боялся додумать, представляла “самый страшный грех. . . грех против Святого Духа, который не прощается”. За несколько дней до того Юнг пытался предотвратить эту мысль, но это не удалось. Каким-то образом Бог заставлял его подумать о том, о чем подумать нельзя. Юнг пришел к заключению, что это Бог заставляет людей грешить, ведь без познания греха благодать не имеет смысла. Это осознание оказало на Юнга катарсический эффект, ведь теперь он мог позволить видению развиваться в полную силу:

Я собрал все свое мужество, как если бы вдруг решился немедленно прыгнуть в адское пекло, и дал мысли возможность появиться. Перед моим взором возник кафедральный собор и голубое небо. Высоко над миром, на своем золотом троне, сидит Бог — и из-под трона на сверкающую новую

⁹⁴К.Г. Юнг, “Воспоминания, сновидения, размышления”.

крышу собора падает кусок кала и пробивает ее. Все рушится, стены собора разламываются на куски.

Вместо чувства вечного проклятия он почувствовал, будто камень упал с его плеч. Он понял, что переживание Бога необходимо, и такой посредник, как Церковь, не нужен.

Эти два переживания были важны, поскольку позволили ему понять, что Бог (или бессознательное) имеет автономное от сознания существование, и он может проявлять себя и как Бог Света (“дорогой Иисус”) и Бог Тьмы (“людоед”), воспринятый в виде его матери в фаллическом сне, и оба этих проявления божественности одинаково верны.

В школьные годы Юнг занимался и искусствами, и наукой, которая позже стала его основной дисциплиной. В 1900 году он получил медицинское образование и решил стать психиатром. Работая ассистентом врача в психиатрической клинике в Бургхольцли, Юнг обратил внимание на излишнюю важность, которая придавалась записыванию и анализированию симптомов, хотя это мало помогало в решении проблем, с которыми сталкивались пациенты. Это наблюдение привело его к попытке предпринять лечение с помощью различных психоаналитических техник, которая достигло определенного успеха⁹⁵.

В 1907 году завязалась его дружба с Фрейдом, сыгравшая в его жизни важнейшую роль. Вскоре Фрейд и Юнг вошли во взаимоотношения учитель/ученик, и Фрейд считал его своим “преемником”, а Юнг, который к этому времени был активно вовлечен в изучение и применение теорий психоанализа, был счастлив исполнить эту роль. Дружба и наставничество продолжались до 1912 года, когда они вступили в противоречия из-за открытий Юнга в работе “Символы трансформации”, особенно из-за главы VII, “Жертва”. В этой работе Юнг далеко отошел от важной для Фрейда теории сексуальности и ее отождествления

⁹⁵Первая попытка психоаналитического лечения была предпринята Юнгом в 1904 году при лечении Сабины Шпильрейн (1885-1941) от истерии.

с либидо, а также от вопросов инцеста в мировой мифологии. Хотя Фрейд стремился к буквальному прочтению инцеста, Юнг расширил понятие либидо далеко за пределы одной сексуальности и рассматривал инцест символически как интровертное единение с энергией матери. Юнг не мог согласиться с некоторыми аспектами модели Фрейда и подверг сомнению верность всей психоаналитической теории, особенно редуccionистское отождествление либидо с сексуальностью. Начиная с 1913 года Юнг и Фрейд пошли разными путями. Это оказало разрушительное воздействие на Юнга, который впал в серьезную психическую нестабильность. В “ВСП” Юнг вспоминает, что глава “Жертва” оказалась его собственным жертвоприношением. В многом этот разрыв был необходим для того, чтобы развитие Юнга продолжалось, он сильно повлиял на его подход к бессознательному и увлечение алхимией. В алхимических терминах это было необходимой стадией нигредо или депрессии, которая предшествует Великой Работе.

Другой важный случай в его жизни (важный в алхимическом смысле) произошел в 1926-27 годах, когда благодаря Ричарду Вильгельму он познакомился с китайской алхимией. Познакомившись с восточной алхимией, Юнг обратился к корням западной алхимической традиции. Сначала он нашел алхимические труды непонятными. Символический язык, которым они были наполнены, заставил Юнга отложить свои попытки на два года. Но в конце концов он обратился к ним с новым усердием. Юнг обратил внимание, что во многих трактатах определенные фразы постоянно повторяются. Для облегчения изучения он составил лексикон из нескольких тысяч записей, которые содержали повторяющиеся слова и фразы. Он занимался этим около десятилетия.

В “ВСП” он утверждает:

Довольно скоро я обнаружил поразительное сходство аналитической психологии с алхимией. Опыты алхимиков были в каком-то смысле моими опытами, их мир — моим миром. Открытие меня обрадовало: наконец-то я нашел

исторический аналог своей психологии бессознательного и обрел твердую почву. Эта параллель, а также восстановление непрерывной духовной традиции, идущей от гностиков, давали мне некоторую опору. Когда я вчитался в средневековые тексты, все встало на свои места: мир образов и видений, опытные данные, собранные мной за прошедшее время, и выводы, к которым я пришел. Я стал понимать их в исторической связи.

Для Юнга аналитическая психология была формой внутренней алхимии (в противоположность прямым попыткам трансмутации физических веществ в золото), которая позволяла привести содержания бессознательного к свету сознания, подобно тому, как алхимики стремились очистить фрагментированный грубый материальный мир и превратить его в целостный, наполненный божественностью рай на земле. Юнг чувствовал, что алхимия была отражением психических процессов и нигде этот процесс не мог быть изображен лучше, чем в Конъюнкции.

Алхимическая Конъюнкция как психологический процесс

Алхимию обычно изображают как примитивную псевдонауку, занимающуюся вопросами превращения основных металлов, таких как свинец, в золото. На определенном уровне это определение алхимии верно. Есть много текстов, посвященных именно этой трансмутации, однако это еще не вся алхимия. Некоторые алхимики, например Герхард Дорн (около XVI в.) указывают на более сложное и глубокое значение алхимии, значение, которое превосходит чудесный, но полностью мирской процесс создания золота. Для Дорна алхимический процесс ведет не к трансмутации свинца, но к трансформации самого индивида посредством единения с основами бытия, воспринимаемыми во всем. Эта психологическая интерпретация алхимии сразу приковала внимание Карла Юнга и оказала большое влияние на его жизнь и психологию. Юнг посвящает психологической интерпретации алхимии много работ. В четырнадцатом томе

Собрания Сочинений, в главе, озаглавленной “Конъюнкция” Юнг приравнивает алхимический процесс к индивидуации. Цель этой главы — рассмотреть алхимическую конъюнкцию и приложение психологической парадигмы Юнга к этому процессу.

Конъюнкция

Образность и символы алхимии могут оставить впечатление сложности, граничащей с непостижимостью. Некоторые образы представляют собой андрогинные фигуры, другие — тела, пронзенные и расчлененные мечами, копьями и серпами. В любом случае эти образы или символы указывают на части большого процесса. Каждый символ характеризует определенный момент в алхимической трансформации. Например, мы можем рассмотреть символ смерти и погребения как предварительную стадию алхимического процесса, *нигрето* (почернение) и путрефакцию *prima materia*. Для алхимика этот образ указывает не на буквальную смерть, но на важное предвестие алхимического воскрешения. Нигрето уничтожает старое и приготавливает дорогу новому, как сказано: “гниение — замечательный кузнец”⁹⁶.

В главе “Конъюнкция” Юнг утверждает, что алхимики стремились объяснить то, что они не могли “рационально” понять, потому им приходилось использовать алхимический процесс как аналогию духовного восхождения⁹⁷. Он справедливо указывает, что нет причин отбрасывать открытия или практику алхимии только потому что они могут не иметь смысла для современного “утонченного” разума. Следует просто помнить, что определенные алхимические предположения, такие как связь между истиной и материей,

⁹⁶Из “Viridarium” (1624) Столциуса вон Штольценберга (Stolcius von Stolcenberg). Эта форма очищающего символизма характерна также для Ату XIII Таро, Смерть.

⁹⁷“Благодаря средневекому невежеству в области химии и психологии и недостатку всякого эпистемологического критицизма две категории [“истина” и “материя”] могут легко смешиваться, так что вещи, которые, казалось бы, не имеют осознаваемой связи между собой, оказываются во взаимных отношениях” CW 14. Квадратные скобки мои.

являются продуктом того периода, но они могут иметь равное значение и для современной психологии.

Нигредо

Предварительная стадия алхимической Конъюнкции — это *нигрето* или “почернение”. В алхимии материя нагревается или сжигается для того, чтобы очистить ее от примесей⁹⁸. Эта *prima materia*, которая должна быть очищена — это Меркурий, с которым мы встретимся позже⁹⁹.

Юнг описывает этот первичный алхимический процесс как эквивалент столкновения с тенью. Юнговское определение Тени имеет алхимический оттенок, который помогает понять связь между психологией и алхимией:

Тень представляет собой моральную проблему, бросающую вызов личностному эго в целом, ибо ни один человек не в состоянии осознать свою тень, не приложив серьезных усилий морального характера. Ее осознание предполагает признание реального присутствия темных аспектов личности. Акт подобного признания — существеннейшее условие самопознания любого рода; и, как правило, для совершения его нужно преодолеть немалое сопротивление.

Как и следует из вышеприведенной цитаты, *нигрето* сходно по своей природе со встречами с тенью. В CW14 мы видим другое определение *нигрето*:

Столкновение с тенью сначала порождает неустойчивое равновесие, паузу, которая мешает принятию моральных решений и делает убеждения неэффективными или даже

⁹⁸“В самом начале вы встречаете “дракона”, хтонического духа, “дьявола” или, как алхимики это называли, “черноту” или *нигрето*, и эта встреча порождает страдание. . . На языке алхимиков материя страдает, пока *нигрето* не исчезнет. . .” Юнг цитируется по: C.G. Jung Speaking, pp.

228E In: Edinger, Edward F. The Mysterium Lectures, Toronto: Inner City, 1995, p. 157.

⁹⁹“Меркурий — это *prima materia*. Он должен быть растворен в самом начале работы, а растворенные тела затем превращаются в “духов”. Трансформация происходит через путрефакцию, которая синонимичка *нигрето*, могиле и смерти”. CW 14, стр. 501.

невозможными. Все становится сомнительным, потому алхимики называли эту стадию нигредо, *tenebrositas*, хаос, меланхолия¹⁰⁰.

Таким образом, первая стадия алхимического процесса — это почернение Меркурия или столкновение с Тенью. Чтобы лучше понять почернение, нам необходимо больше узнать о сложной природе Меркурия.

Меркурий

Меркурий — это очень замысловатая концепция в алхимии и, возможно, еще более сложная в психологии Юнга. Меркурий — это не только основная субстанция, которая проходит через трансформацию, но также и конечный результат алхимического процесса¹⁰¹. Меркурий подразделяется на три типа: *Mercurius masculinus*, *Mercurius foemineus* и *Mercurius menstrualis*¹⁰². Эти три типа соответствуют мужскому, женскому и универсальному аспекту одного и того же образа. Психологически Меркурий — это и символ самости, и коллективного бессознательного¹⁰³. Подобно римскому богу, бывшему одновременно целителем и вором, Меркурий одновременно рассматривается и как лекарство, и как яд. Его двойственная природа очень подходит к бессознательному, которое может быть либо интегрировано как форма психологического лекарства, либо вызвать психологическую или даже физическую травму¹⁰⁴. В CW 13 Юнг дает резюме природы Меркурия:

1. Меркурий состоит из всех мыслимых противоположностей.

¹⁰⁰ C.G. Jung, CW 14, p. 497.

¹⁰¹ “Меркурий — это камень не только как *prima materia*, но и как *ultima materia*, цель Делания” Ibid., p.501

¹⁰² Ibid., p. 462

¹⁰³ “Меркурий алхимиков — это персонификация и конкретизация того, что мы сегодня называем коллективным бессознательным” Ibid. p. 462

¹⁰⁴ “Если требование самопознания, выдвигаемое судьбой, отклоняется, этот негативный подход может закончиться реальной смертью”. Ibid. p. 474

2. Он и материален, и духовен.
3. Он — это процесс, посредством которого низший материал трансформируется в высший и духовный, и наоборот.
4. Он — дьявол, спасительный психопомп, неуловимый трикстер и отражение Бога в природе.
5. Он также отражение мистического опыта творца, аналогичного *opus alchymicum*.
6. Как таковой он представляет с одной стороны самость, а с другой процесс индивидуации и из-за бесконечного количества имен также коллективное бессознательное¹⁰⁵.

Вообще говоря, первые пять аспектов суммируются в шестом. Иными словами, первые пять атрибутов отражают некоторый аспект психологического процесса алхимии. Образ Меркурия активно рассматривается в CW 12, 13 и 14, потому что глубокое изучение природы Меркурия выходит за рамки этого труда. Важно запомнить, что Меркурий представляет разнообразные аспекты или уровни алхимического/психологического процесса.

Чтобы Меркурий стал символом алхимического Делания или индивидуации, он должен пройти определенные трансформации или стадии, которые известны как Конъюнкция (Объединение). Эти три стадии, согласно Дорну, терминологию которого использует Юнг — *unio mentalis, caelum* и *unus mundus*.

Три стадии Конъюнкции

В алхимии существует важное космологическое представление о том, что вселенная изначально была целостной, а посредством акта Творения реальность оказалась разделенной. Цель алхимика — восстановить эту целостность в финальной стадии Конъюнкции (*unus mundus*). В алхимическом мире творения человек разделен на три части. Первая часть — это дух, который соответствует алхимической субстанции Сульфору¹⁰⁶. Вторая часть — это душа, которая

¹⁰⁵ C.G. Jung, CW 13, p. 237.

¹⁰⁶ Важно отметить, что Сульфур имеет позитивную и негативную стороны (*Sulphur duplex*). Так что хотя Сульфур участвует в путрефикации,

соответствует Меркурию. Последняя часть — это тело или Соль. Таким образом, индивидуум — это тело и дух с душой, которая причастна обоим.

Обращаясь к священным элементам алхимии, мы обнаружим, что Огонь и Воздух соединяются, образуя Сульфур, Воздух и Вода образуют Меркурий, а Вода и Земля создают Соль. В этой последовательности Огонь не испытывает ничего воздействия (и потому он наиболее активный и “духовный”), а Земля ни с кем не объединяется, а потому принимает все, что приходит к ней. Потому она наиболее пассивна и “телесна”¹⁰⁷. Сульфур соединяется с Меркурием, образуя “Мужчину”, а Меркурий и Соль образуют “Женщину”. Вместе Мужчина и Женщина образуют “неразрушимое Единое”. Это неразрушимое Единое в сущности сходно с квинтэссенцией, *quinta essentia*; оно также является символом целостности засчет своего квартерного устройства. Эдингер в своих лекциях связывает эту эволюцию от основных элементов к неразрушимому Единому с пифагорейским тетрактотом и каббалистическим Древом Жизни.

Возвращаясь к процессу Конъюнкции, мы должны понять, что человек в творении является психологически сегментированным существом. Существует разделение между телом и миром, между душой и телом и между душой и духом. В алхимических терминах эта расщепленная реальность может быть названа *unio naturalis*.

Душа стоит посередине между духом и телом. Как Меркурий, душа (анима/анимус) может быть “доброй с добром или злой со злом”. Она может войти в настоящий союз с телом или духом. Юнг утверждает, что поскольку “душа оживляет тело, как ее саму оживляет дух, она стремится служить телу и всему телесному, чувственному и эмоциональному”¹⁰⁸ и потому должна быть отделена от него

он также является физическим представлением солнечной (активной) энергии. См. Jung, CW 14, pp. 127–128.

¹⁰⁷ Эта концепция схожа с каббалистическим Древом Жизни, в котором Малкут держит на себе все Древо.

¹⁰⁸ Jung, CW 14, p. 472

в первом алхимическом действии. Юнг описывает цель *unio mentalis* как “достижение полного знания высот и глубин собственной личности”¹⁰⁹.

Unio mentalis, первая стадия Конъюнкции, может быть описана как отделение души от тела духом, что ведет к объединению души и духа против тела. В алхимических терминах это значит, что дух ведет впечатлительную душу к духовному, прочь от “природного” мира телесных склонностей. Психологически это достигается через “интроверсию, интроспекцию, медитацию и осторожное исследование желаний и их мотивов”¹¹⁰. Отвращаясь от чувственного мира, человек обращается к работе над Конъюнкцией. Объединение души и духа происходит одновременно в разуме индивидуума и разуме Бога. Это процесс, который происходит, так сказать, одновременно в Микрокосме и Макрокосме.

Хотя Юнг приравнивает первую стадию Конъюнкции к процессу “индивидуации”¹¹¹, более точно рассматривать весь алхимический процесс как индивидуацию и восстановление “единства” с миром. Это будет детально рассмотрено далее. Процесс индивидуации схож с “добровольной смертью” старой личности, которая была подвержена влиянию желаний личности и бессознательных проекций. В психологических терминах союз тела и души в *unio mentalis* равнозначен “налаживанию эго-личностью диалога со своей обратной стороной, тенью”¹¹². В алхимии эта стадия известна как альбеда и процесс побеления. Для обретения новой и устойчивой интеграции сначала должно быть совершено отделение души от тела. Это высшее отделение играет важную роль на первой стадии. Однако ментальный союз — это только первый шаг алхимического процесса, поскольку

¹⁰⁹Ibid., p. 474

¹¹⁰Ibid., p. 472-3

¹¹¹Ibid., p. 471. “*Unio mentalis*, внутреннее единство, которое мы теперь называем индивидуацией, он [Дорн] считал психическим равновесием противоположностей”. Квадратные скобки мои.

¹¹²Ibid., p. 497.

“первый союз еще не делает человека мудрым, лишь подготавливая его к мудрости”¹¹³.

Вторая стадия Конъюнкции приводит к реинтеграции нового союза души/духа с телом и символизируется “химической” свадьбой или бракосочетанием. На первой стадии происходило единение *анимы* с высшими ментальными способностями, такими как рациональность, озарение и моральное различие. Однако, если бы процесс закончился на этом, человек выполнил бы лишь малую часть Работы. Процесс:

может начаться как чисто интра-психический *unio mentalis* интеллекта или разума с Эросом, представляющим чувства. Такая внутренняя операция очень много значит, поскольку приводит к углублению самопознания, а также к взрослению личности, но ее реальность скорее потенциальна и проверяется только единством с физическим миром тела¹¹⁴.

Что интересно, Юнг считает, что алхимики этой второй стадией подготовили путь для теологического рассмотрения Марии. *Unio mentalis* изображается Отцом, Сыном и их единством в голубе. Вторая стадия Конъюнкции символизируется фигурой Марии, представляющей телесный, “пассивный” и “феминный” принцип мира. Возможно, еще более важно то, что она показывает исключительную важность включения тела в окончательное единство противоположностей.

На второй стадии алхимик должен стремиться воплотить единство высших способностей в материальные компоненты (т.е. химические вещества и минералы) алхимического процесса. В сущности, это означает новый союз души/духа с телом. Это действие является конкретизацией их духовных идеалов. Другими словами, озарения, полученные от *unio mentalis*, делаются “реальными” или прагматическими. Здесь Юнг дает пример того, как вторая стадия связана с процессом индивидуации:

¹¹³Ibid., p. 465.

¹¹⁴Ibid., p. 466.

Вторая стадия конъюнкции, таким образом, состоит в сотворении реальности человека, который обрел некоторое знание о своей парадоксальной целостности... Большая сложность, однако, здесь заключается в том, что никто не знает, как парадоксальная целостность человека может быть осознана. Это и есть загадка индивидуации...¹¹⁵

Чтобы завершить вторую стадию, нужно получить *caelum*. *Caelum* равнозначен квинтэссенции или небесной истине (Царству на земле). Небесная истина психологически — это самость как *imago Dei* индивидуума, которая обнаруживается в тех темных тайниках, которые были сожжены на первой стадии. *Caelum* — это “символический обряд, выполненный в лаборатории. Его назначение в том, чтобы создать в форме вещества ту “истину”, небесный бальзам или жизненный принцип, идентичный образу Бога”. Психологически *caelum* был “представлением процесса индивидуации при помощи химических веществ и процедур или того, что мы теперь называем активным воображением”. Сотворение *caelum* может произойти спонтанно или искусственно при помощи определенных техник, таких как прослеживание сна или фантазии вплоть до их источника. *Caelum* “как правило появляется, когда анализ привел к констелляции противоположностей столь мощной, что единение или синтез личности становится настоящей необходимостью”.

Эдингер подводит резюме роли *caelum*:

В бессознательном состоянии Самость выражает себя через идентификацию с эго. Эго и Самость смешиваются друг с другом, и Самость выражает себя через удовольствие и силу, которая управляет эго. После того, как достигнуто *unio mentalis*, Самость, или *imago Dei*, все еще остается в останках эго-тела и должна быть спасена; это достигается выделением *caelum*. Это приводит к тому, что универсальная верность “эгоичности”, эго и устремления к собственно-

¹¹⁵Ibid., p. 476

му центру вновь подтверждаются на сознательном и дифференцированном уровне. Это и символизирует *caelum*.

В сущности, *caelum* помогает убрать самость из эго-тела и всех его проекций, объединяя душу, осведомленную духом, с телом, которое теперь воплощает бессознательное. Как только *caelum* будет спасен из пепла *nigredo*, к квинт-эссенции должны быть добавлены определенные вещества.

Символические составляющие Микстуры

Первый ингредиент, который нужно добавить в микстуру — это мед. Мед “психологически выражает радость жизни и жажду жизни, которая превосходит и уничтожает все темное и подавляющее”. Согласно Эдингеру, “необходимо излить в сосуд все то, что вы считаете приятным, желанным, то, к чему вы стремитесь. Во время прохождения стадии *unio mentalis* вы должны были оставить все это позади, но теперь настало время вернуться”. Однако мед может обернуться смертельным ядом, если человек пристрастится к радостям, за контроль над которыми он сражался во время *unio mentalis*.

Второй ингредиент — это чистотел (*Chelidonia*) [sic]. Важнейшая часть этого растения — четыре золотых листа (синоним философского золота). Для Юнга этот цветок представляет “акцентуацию на ценности: добавление чистотела проецирует высшую ценность, идентичную четверности самости, на микстуру”. Третий ингредиент — это розмарин, который по Юнгу приносит в микстуру различные качества. На одном уровне розмарин представляет духовную и супружескую любовь. На другом он может символизировать память, которая “ставит вопрос о роли памяти в процессе индивидуации”. Эта память не позволяет человеку забыть, что у него есть тело, в которое нужно вернуться. Если этой памяти не будет, человек может навечно застрять на стадии *unio mentalis*.

Четвертый ингредиент — это растение пролесник (*Mercurialis*), которое позразделяется на женское и мужское. Если розмарин представляет духовную любовь, то про-

лесник — сексуальность. Добавление сексуальности демонстрирует, что сексуальное либидо, энергия и страсть — необходимая часть смеси. С пролесником связана красная Лилия, эквивалентная одновременно мужскому партнеру по химической свадьбе и квинтэссенции Сульфура. Согласно Юнгу, “с этим образом [красная Лилия] адепт смешивает себя с напитком, так сказать и, чтобы сделать связь нерушимой, он добавил человеческой крови как следующий ингредиент”. Добавление крови алхимика символизирует важнейшую связывающую силу между телом и очищенной душой *unio mentalis*.

Вышеописанный напиток теперь составлен и соединен с *caelum*. Таким образом, *caelum* приносит в повседневную жизнь то, что некогда было лишь абстрактным осознанием. В алхимических терминах эта стадия называется *rubedo* или покраснение. Хотя эта смесь есть очищение изначального *unio naturalis*, все еще существует третья и последняя стадия, которой должен достичь алхимик. Третья стадия известна как *unus mundus*.

Третья стадия Конъюнкции описана Эдингером как:

союз предварительно соединенных веществ с миром, говоря простыми словами. Говоря более точно, третья стадия — создание или реализация *unus mundus* — трансцендентного символического условия, которое выходит за пределы всяческого понятного или адекватного определения. Он указывает на высочайший опыт единения, в котором субъект и объект, внутренне и внешнее трансцендируются в переживании единой реальности. . .

Эдингер не может точнее описать эту стадию. В действительности он утверждает: “я думаю, не в нашей власти дать более точное описание, поскольку он означает союз с целостностью, тотальностью, которая достижима в полном смысле этого слова только в опыте смерти”. Юнг не столь резок, но и он указывает, что *unus mundus* не так-то легко описать словами, поскольку это — цель и завершение всего процесса. В конечном счете *unus mundus* — это “не слияние индивидуума с его окружением и не приспособление к ней,

но *unio mystica* со всем потенциальным миром”. Потенциальный мир в сущности эквивалентен идее “основания бытия”.

Юнг упоминает, что Дорн, в отличие от других алхимиков своего времени, не верил, что получение *lapis* — это конечная стадия алхимического процесса. Получение камня происходит еще на второй стадии. Это делает третью стадию еще более эзотеричной и важной, чем вторая. Дорн сравнивает *unus mundus* с “Единым и Простым”. Для Дорна третья и последняя стадия Конъюнкции:

была единением всего человека с *unus mundus*. Под этим он имел в виду... потенциальный мир первого дня творения, когда еще ничего не “было”, т.е. не было разделено на два и многое, но все еще пребывало в едином.

Юнг утверждает, что Дорн не имел в виду буквальное слияние человека с окружающим миром. но *unio mystica* с потенциальным миром, который существует как сущность материального мира. Дорн осознавал, что никто не может воистину и во всей полноте достичь третьей стадии, поскольку она является полным постижением того, что Бог присутствует в человеческом существе и видением мира через глаза Бога. Иными словами, человек становится Богом на Земле. Однако термин *unio mystica* не обязательно отражает трансцендентальное или теологическое единство, но может указывать на психологическое единство, в котором грань между религиозным и психологическим опытом размывается. Юнг заключает, что эта третья стадия является универсальной концепцией, которую мы можем найти и в иных духовных традициях, таких как индуизм, буддизм и даосизм. По этой причине он обращается к западному читателю, который может нетерпимо относиться к мистической риторике:

Я хочу посоветовать критичному читателю отложить свое предубеждение и хотя бы раз попытаться пережить на своем опыте тот процесс, который я описал или же отказаться от осуждения и признать, что он ничего не понимает. Тридцать лет я изучал эти психические процессы

во всех мыслимых условиях и убедился, что алхимики, так же, как и великие философы Востока, указывают на одинаковый опыт, и если мы называем его “мистическим”, то это говорит только о нашем невежестве в делах души¹¹⁶.

Из тона вышеприведенной цитаты ясно, что Юнг чувствовал, что алхимический символизм как отражение психологического процесса крайне важен для глубокого понимания сущности бессознательного и его связи с сознанием.

Юнг определяет третью стадию как синтез сознания с бессознательным. Как и Дорн, Юнг считал, что полное и постоянное психологическое единство на всю оставшуюся жизнь было теоретически невозможно, ибо невозможно соединить то, что осознано с тем, что никогда не будет осознано полностью.

Попытка пережить *unus mundus* имеет далеко идущие психологические последствия. На этой стадии Меркурий претерпевает свою финальную трансформацию на пути к единению. Хотя Эдингер утверждал, что, вероятно, единственным путем к полному осознанию тотального единства противоположностей является опыт окончательного перехода, т.е. смерти, Юнг в своих работах считал, что это объединение должно быть предпринято и осознано (не важно, насколько фрагментированно) здесь и сейчас. По-видимому, это опыт единства встречается и в Ригведе, и у христианских мистиков, и у суфиев, даосов, тибетских практиков тантры — не упоминая уже Юнга, Грофа, Уилбера и прочих. В каждом случае переживание кратко, но достаточно сильно для того, чтобы полностью изменить мировоззрение человека. Точно так же окончательная актуализация Самости является только проблеском, который никогда не реализуется полностью.

Резюме трех стадий Конъюнкции

В психологических терминах весь алхимический процесс — это попытка индивидуума в пределах нечетко очерченной

¹¹⁶Ibid., p. 535.

традиции объединить все противоположности в человеческой душе при поддержке Самости. Предварительная стадия Конъюнкции — это *нигрето* или почернение, которое требует от индивидуума “сжечь” основные части души. Иными словами, *нигрето* символизирует столкновение с подавленным теневым материалом.

После того, как тень выводится к сознанию (опять-таки, до конца этот процесс довести невозможно), начинается сама Конъюнкция. Первая стадия Конъюнкции — это *unio mentalis* или ментальное единение¹¹⁷. Здесь “дух” отделяет “душу” от служения телесным склонностям. Согласно алхимической традиции душа как Меркурий стоит между телом и высшими моральными устремлениями духа. Предоставленная самой себе, душа устремляется к телу, так что необходимы интенсивные аскетические практики для того, чтобы она “осмелилась” взлететь к духу. Назначение этих практик — способствовать самопознанию.

После того, как “одухотворение” души будет закончено, союз души и духа должен быть реинтегрирован с телом. Если не совершить реинтеграцию, человек просто останется “жить в голове” без всякого основания в физическом мире или же с аскетизмом, который отрицает тело. Возвращение к миру происходит через *caelum*, который является божественной искрой, обнаруживаемой в прахе *нигрето*. *Caelum* — это состояние, в котором одухотворенная душа воплощается в тело. Действительное воссоединение с телом может случиться только когда *caelum* отделен и приготовлен из остатков *нигрето*.

Прежде чем может произойти воссоединение, необходимо добавить другие психологические “ингредиенты”. А именно: мед как те приятные аспекты жизни, которые были отброшены во время *unio mentalis*, чистотел (*Chelidonia*) как сущность кварталности и целостности, розмарин, представляющий супружескую и духовную любовь, затем пролесник (*Mercurialis*), представляющий сексуаль-

¹¹⁷Первый шаг идентичен работе с Тенью.

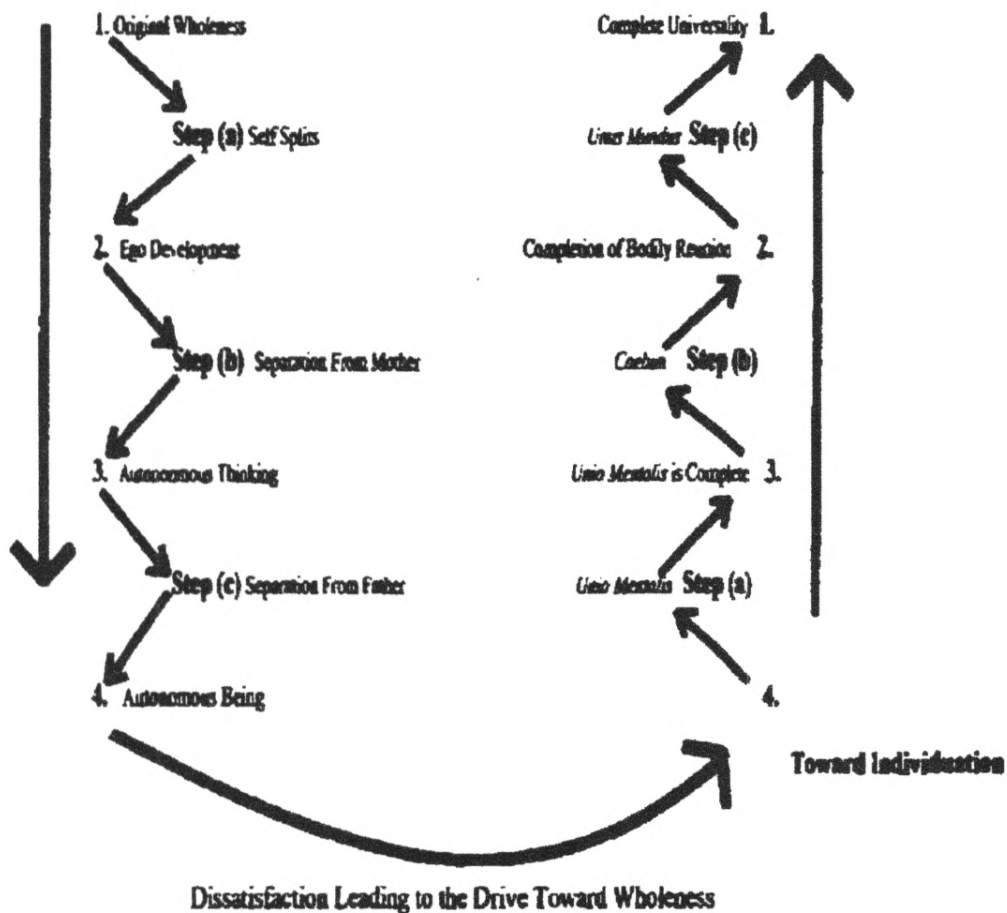
ность во всех ее воплощениях (Эдингер также считает, что он указывает на память, необходимую для объединения с телом), за пролесником следует красная Лилия, символизирующая адепта, добавляющего себя в микстуру и, наконец, кровь — необходимейший для реинтеграции с телом и его реальностью ингредиент.

Согласно Дорну, *lapis* обретается на этой стадии. Теперь работа алхимика выполнена. Но существует и третья стадия, высоко “мистическая” и духовная по своей природе. *Unus mundus* отмечен разрешением всех противоположностей в душе. Индивидуум отныне освобождается от психологических напряжений, которые и подтолкнули его к алхимическому процессу. Дорн не отваживается описать эту стадию. Мы знаем только то, что для Дорна это единство с “Единым и Простым” или миром до сотворения противоположностей (т.е. разделения на субъект и объект), но в контексте воплощенного сознания. Юнг считал теоретически невозможным постоянно пребывать в состоянии *unus mundus*. Но он думал, что для человека возможно знать аспекты и сознания, и бессознательного при помощи посредника, т.е. Самости или Меркурия. На этой стадии Самость — это связь с коллективным бессознательным и индивидуальным сознанием, которое теперь свободно от психологических проекций *unio naturalis*. Однако следует осознавать, что весь этот процесс от работы с тенью до интеграции — это процесс постоянно продолжающийся, не предполагающий завершения. В индивидуации нет быстрого успеха. Психологический алхимик должен постоянно с неослабным вниманием пребывать в своей внутренней лаборатории¹¹⁸. Прежде чем продолжать, будет благоразумно

¹¹⁸Краткий, но адекватный пример этого факта можно найти в CW 8, pp. 72–73. В конечном счете столкновение с тенью/*unio mentalis* никогда полностью не завершается. “Летучая сущность осторожно закрывается и содержится в герметическом сосуде *unio mentalis*, и не оставляется ни на мгновение, ведь неуловимый Меркурий может освободиться и вернуться к своей природе, что, согласно свидетельствам алхимиков, случается не так уж редко”. Jung, CW. 14, p. 522.

рассмотреть интерпретацию процесса Конъюнкции, сделанную Эдингером.

Toward Psychological Development



Эдингер рассматривает процесс Конъюнкции как два разных движения, вниз и вверх. Движения и “вверх”, и “вниз” происходят в три шага и четыре стадии. Первая стадия представляет состояние изначальной целостности, предшествующей сознанию. Первый переходный шаг, шаг (а), ведет к первому разделению. На этом шаге самость разделяется на два, соответственно “мотиву Мировых Родителей”. Вторая стадия — начало развития эго, характеризующаяся разделением на объект и субъект. В этой точке эго переживает себя как отдельное от мира, хотя оно все еще находится в полярности между Природой (Матерью) и Духом (Отцом). Шаг (b) представляет полное отделение от Матери (Природы). Третья стадия — это автономное,

независимое мышление. Шаг (с) приносит отделение от Отца (Духа). Наконец, четвертая стадия характеризуется автономным независимым бытием, состояние, в котором изначальное единство дифференцировано на четверичную множественность. К этому времени индивидуум полноценно живет в мире. По-видимому, эта стадия эквивалентна *unio naturalis*.

В конечном счете четвертая стадия начинает терять свой блеск. На четвертой стадии индивидуум обладает полной психической дифференциацией и является полноценным членом общества, но ощущение недостаточности этого состояния бытия начинает вызывать страдание. Алхимически это соответствует распаданию четырех элементов. Как только эта недостаточность укореняется, начинается процесс индивидуации по направлению “вверх”, к целостности.

Первый шаг, шаг (а) соответствует *unio mentalis* Конъюнкции. Эдингер приравнивает его к упрощенному анализу тени. Этот шаг отмечен отделением эго от бессознательного, позволяя ему взглянуть на свои желания и проекции. Это ведет человека к стадии 3 и следующем шагу, шагу (b). Шаг (b) — это соединение души/духа с телом. Когда это достигнуто, индивидуум переходит на вторую стадию. Здесь эго достигает принятия противоположностей и способно выносить парадокс душевной дву-сторонности. Во время этого важного и таинственного процесса¹¹⁹ индивидуум совершает шаг (с) или *unus mundus*, который ведет к стадии 1, на которой доминирует универсальная целостность. Шаг (с) представляет единство эго с самостью и миром. Согласно Эдингеру, на этом уровне “время и вечность объединяются и властвует синхроничность”. Хотя Юнг описывает не точно такой же процесс, интерпретация Эдингера служит полезной амплификацией к описанию алхимического процесса, данному Юнгом. Два вопроса, которые не были должным образом рассмотрены, но которые остаются крайне важ-

¹¹⁹“Великая сложность здесь заключается в том, что никто не знает, как может быть осознана парадоксальная целостность человека” CW, 14, р. 476

ными для Конъюнкции — это психологический стресс, который служит катализатором всего процесса и роль активного воображения в последующем облегчении этого стресса.

Устремление к целостности и активное воображение

Может возникнуть впечатление, что Конъюнкция — это лишь сидение и пассивное наблюдение за процессами в души при помощи медитации. Однако человек претерпевает процесс по одной главной и непреодолимой причине. Причина эта, как утверждает Эдингер, в том, что индивидуум неудовлетворен миром вокруг себя, а также субъективным откликом на воспринимаемый мир. В результате этой неудовлетворенности он вынужден начать процесс индивидуации. Это устремление порождается желанием самости стать сознательной в бессознательном. Если человек решит проигнорировать это желание, последствия могут психологически катастрофическими.

Как только начинает обнаружиться парадоксальная природа души, эго испытывает сильный стресс. Если эго останется в этом состоянии проекции, оно может оказаться неподготовленным к процессу индивидуации. Поэтому *нигрето* является подготовительной стадией Конъюнкции. Без депрессии (почернения), которая уничтожает проекции эго, процесс никогда не сможет пройти должным образом. В “Стадиях жизни” Юнг обсуждает развитие души по различным стадиям жизни. Вся жизнь, согласно Юнгу, — это серия столкновений, так сказать, сознательной жизни и жизни бессознательной. Юнг делает следующее замечание:

В заключение я хотел бы вернуться ненадолго к сравнению с солнцем. Сто восемьдесят градусов дуги жизни делятся на четыре части. Первая четверть, лежащая к востоку, — это детство, состояние, в котором мы являемся проблемой для других, но еще не осознаем собственных проблем. Осознанные проблемы заполняют вторую и третью четверти, тогда как в последней четверти, находясь в глубоко преклонном возрасте, мы вновь опускаемся в такое

состояние, когда независимо от качества нашего сознания мы опять становимся некоторой проблемой для других.

В детстве нет осознаваемых проблем, поскольку, согласно Юнгу, нет полностью развитого чувства сознания. В случае старости человек все глубже и глубже соскользает в бессознательное, оставляя многие конфликты сознания позади. Единственная стадия жизни, на которой конфликты можно обнаружить — это средний возраст. В среднем возрасте человек начинает сомневаться в том выборе, который сделал и видит, насколько односторонним был его успех и потому стенает по прошлому или жаждет будущего, чтобы получить ответы и найти смысл в нынешних конфликтах. Процесс Конъюнкции — это не пример обращения к прошлому или будущему в поисках смысла, но попытка здесь, в настоящем, сделать сознательными бессознательные конфликты, чтобы встретить их и получить лучшее понимание их содержания, чтобы контролировать их. Действительный процесс Конъюнкции соответствует психологической практике, развитой Юнгом и называемой активным воображением.

Юнг нашел, что фрейдистские практики, такие как свободные ассоциации, неэффективны в деле предоставления бессознательному возможности дать о себе знать. Свободные ассоциации, по Юнгу, просто движутся от комплекса к комплексу без следования одному отдельному комплексу вплоть до его корней в бессознательном. Чтобы избавиться от этих ограничений, Юнг развил средства, предоставляющие бессознательному посредника, при помощи которого оно может быть приведено к сознанию. Этот метод был назван активным воображением.

В работе Юнга “Трансцендентальная функция” он дает описание практики активного воображения. В терапии эта практика дает пациенту и терапевту исключительно полезный инструмент для разоблачения бессознательных комплексов. На личностном уровне она дает индивидууму “путь достижения свободы собственными усилиями и путь нахождения смелости быть собой”. Юнг обнаружил, что практика активного воображения эффективна в раскрытии

бессознательного материала, что она более податлива и эффективна, чем простое анализирование сновидений. Когда анализ сновидений и активное воображение применяются вместе, бессознательный материал становится гораздо более понятным. В реальном приложении активное воображение предоставляет человеку возможность восстановить сон или последовательность снов и гораздо менее бессознательно проследовать по нему до самого завершения.

Согласно Юнгу, сознание и бессознательное действуют друг на друга компенсаторным образом. Юнг перечисляет четыре причины этого. Важнейшая причина в свете Конъюнкции — четвертая:

Бессознательное содержит все возможные фантазии, которые еще не достигли порога осознания, но которые с течением времени и в подходящих условиях достигнут света сознания.

Терапевт и пациент могут ускорить появление этих фантазий посредством активного воображения.

Активное воображение — это в сущности наблюдение и следование за фантазией или сном без вмешательства в него, пока оно не будет полностью приведено к сознанию. Метод активного воображения может заключаться в простом записывании всех мысленных фантазий и анализирование результата. Точно так же может использоваться рисование образов из сна, предоставляющее терапевту и пациенту видимый объект для обсуждения. Другие формы искусства, например, танец, могут быть использованы столь же эффективно. В каждом случае дело заключается не в совершенстве или демонстрировании навыков.

Конъюнкцию можно рассматривать как форму активного воображения *par excellence*. Даже само выражение “искусство алхимии” говорит о том, что дело заключается в практике, а не в псевдонаучном понимании. В действительности Конъюнкция структурирована таким образом, что индивидуум приводит к сознанию посредством проекции на *prima materia* те бессознательные фантазии, которые находятся у порога осознания, а затем погружается еще глубже,

пока не будет достигнута самость как посредник между Макрокосмом и Микрокосмом во всей ее противоречивости.

Резюме третьей главы

Конъюнкция — это не дело досуга и любопытства. И она не для тех, кто увяз в бессознательном и потерял связь с “реальным” миром. В любом случае Конъюнкция может оказаться очень болезненной психологически. Как продемонстрировали Юнг и Эдингер, Конъюнкция представляет собой способ восхождения над природным и устремления к универсальной целостности. И хотя это устремление может быть интерпретировано исключительно психологически, его можно также понять как нечто, выходящее за пределы ограничений индивидуального опыта.

Юнг как эмпирик никогда не настаивал, что Конъюнкция ведет к Божественному Существо, с которым взаимодействует алхимик. Однако он признавал духовную суть алхимической традиции. Юнг понимал, что алхимики использовали эзотерические слова и символы из их современности, чтобы объяснить то, что ныне считается по своей природе психологическим. Юнгианская психология близка к алхимии в теориях архетипа, синхронистичности. Возможно, через четыре сотни лет люди будут смотреть на труды Юнга и удивляться, насколько причудливым было наше понимание души, так же, как и мы сейчас смотрим на алхимию. Представления Юнга об алхимии и Конъюнкции лучше, чем что бы то ни было доказывают, насколько сложным является положение человека в мире. Гораздо проще оставаться несведущим относительно собственных проекций и жить в состоянии *unio naturalis*, чем пройти испытания и достигнуть самопознания посредством Конъюнкции. Юнг был абсолютно прав, когда написал: “Самопознание — это приключение, которое может увести нас неожиданно далеко и глубоко”.

На своем опыте и опыте своих пациентов Юнг обнаружил, что в человеческой душе существует внутренняя нужда, и сознательная, и бессознательная, устремление

к единству и целостности. Оставленное без внимания, это устремление может привести к разнообразным психологическим и физиологическим осложнениям. Для тех, кто активно стремится привести к сознанию бессознательные части души, будь это решение сделано путем бессознательной мотивации и личной волей, оно является их трансформирующим *Magnum Opus*. Для Юнга ничто не было “только психологией”. Каждое восприятие или предположение заимствуется из души. Однако душа не полностью субъективна. Существует автономное и потенциально злонамеренное присутствие, которое может перехватить управление и манипулировать эго-развитием. Чтобы привести эту бессознательную потенциальность к сознанию, индивидуум должен понять и интегрировать эти кажущиеся чужеродными атрибуты.

Для Юнга символизм и мифология алхимии отражали человеческую попытку экстерниоризировать внутренние процессы души. Конъюнкция ясно открывала этот процесс, и в результате Юнг очень много времени провел, изучая этот символизм. Некоторые критики могут рассмотреть эту амплификацию алхимии как излишнюю для понимания юнговской модели души. В действительности алхимическая традиция с ее высокоабстрактным языком сложной образности в некоторых случаях более точна, чем медицинский жаргон современной психиатрии. Если мы считаем, что бессознательное общается символами, тогда символический язык будет гораздо более подходящим, чем ограниченный дискурсивный письменный язык.

Глава IV. Кроули и Юнг: сравнение

Человек может быть всем тем, что он воспринимает и использовать это же, ведь все, что он воспринимает, в определенном смысле является частью его существа. Потому он может подчинить всю осознаваемую им Вселенную своей индивидуальной Воле.

Алистер Кроули, Liber ABA

Насколько мы в состоянии сегодня понять, единственный смысл человеческого существования состоит в том, чтобы зажечь свет во тьме примитивного бытия. Пожалуй, можно предположить, что бессознательное имеет над нами такую власть, какую имеет над ним наше сознание.

Карл Густав Юнг, “Воспоминания, сновидения, размышления”

Маг и алхимик

На биографическом уровне между Кроули и Юнгом обнаруживается много интересных сходств. Отцы обоих были вовлечены в распространение христианской вести. В результате и Юнг, и Кроули имели прочное христианское основание и были близки к свойственной христианству символической системе. На мышление обоих эта символическая система оказала глубочайшее влияние, и каждый пытался дать новое истолкование христианству на свой манер. Юнг пытался дать главным мифам психологическое толкование¹²⁰ в сомнительном согласии с христианской ортодоксией, тогда как Кроули пытался продемонстрировать, что произошел социальный и духовный сдвиг, в результате которого христианская парадигма (как представляющая Эон Осириса) устарела и стала грубой и подавляющей. Кроули,

¹²⁰ Ярче всего это заметно в “Ответе Иову”

да и Юнг до некоторой степени, считали, что христианство нуждается не в пересмотре, а в замене.

В детстве и Юнг, и Кроули имели большие проблемы с социализацией. Кроули всегда чувствовал себя изгоем, и позже припишет этот атрибут всей своей жизни¹²¹. Большую часть своей жизни Кроули провел в изоляции, которую частично устроил сам, и в которую его загнали социальные и политические условия. И взбираясь на горы, и пересекая Азию, Кроули чувствовал себя комфортно с этим чувством одиночества.

У Юнга в школьные годы были похожие проблемы¹²². Когда Юнгу было двенадцать (1887 г.), его толкнул одноклассник, и он ударился головой о тумбу, потеряв сознание. Последней мыслью его было: “Ну вот, теперь не надо будет ходить в школу”. На протяжении шести месяцев после этого у него начинались приступы головокружения всякий раз, когда нужно было идти в школу, отчего он все больше и больше отставал. Ни родители, ни доктора не могли понять, что вызывает эти головокружения и обмороки, некоторые врачи считали, что это эпилепсия.

Его самоустранение от “реального мира” закончилось, когда он подслушал, как отец говорил гостю, что не сможет поддерживать сына, если дела будут идти тем же образом. Это оказало преобразующее воздействие на юного Юнга. Со всей серьезностью он заявил: “Что ж, тогда я должен работать!” и каждый день напоминал себе, что должен быть “серьезным мальчиком”. Так он победил свои обмороки. Также его стремление к одиночеству заметно в том, что он построил в Боллингене Башню, в которой, начиная с 1947 г., проводил все больше и больше времени.

¹²¹Кроули был печально известен своими попытками социализироваться. Английская газета *John Bull* опубликовала об этом много клеветнических статей. В наиболее известной из них Кроули называется “самым испорченным человеком в мире”. Этот титул преследует его и ныне, даже после смерти. Многие авторы в погоне за сенсацией упоминали имя Кроули в надежде, что его испорченная (хотя и не всегда без повода) репутация поможет повысить продажи книг.

¹²²См. вторую и третью главы ВСП.

Несмотря на их одинокую натуру, никого из них нельзя назвать антисоциальными. Кроули, например, жаждал признания. Он делал и говорил все, что шло поперек социально одобряемого поведения¹²³. Хотя он и осуждал слепое поклонение¹²⁴, он получал огромное удовольствие от проверок и испытаний своих учеников на стойкость, иногда с налетом злорадства. Юнг тоже демонстрирует активное социальное взаимодействие в своих лекциях и путешествиях по Европе, Индии и Африке.

Одно важное различие между Юнгом и Кроули относительно их путешествий заключается в их подходе к чужеземным культурам. Когда Кроули путешествовал по Индии, Африке, Азии или Соединенным Штатам, он стремился “стать местным”, принять местные наряды, обычаи и, если возможно, язык¹²⁵. Кроули во многом был очень восприим-

¹²³Один из подобных случаев описан в его “Исповеди”, стр. 688. Кроули описывает рассказ, который он назвал “Завещание Магдалины Блэр” (Equinox, Vol. I, no. ix.). История разворачивалась вокруг вопроса: “Если мысли есть следствие изменений в тканях головного мозга, то какие мысли будут сопровождать его разложение?”. Кроули рассказывает: “Я придумал историю, внешне выглядящую благопристойной и позволил себе погрузиться в тему ужаса. Я прочитал его перед компанией, собравшейся на рождественский сочельник; утром они все выглядели так, будто никак не могут оправиться от долгой и тяжелой болезни. Я обнаружил, что потерял всякое их расположение!”

¹²⁴“Я признаю, что мои взгляды не будут значить для другого человека столько же, сколько они значат для меня. Я не жалею об этом. Все, чего я хочу — это привести других искателей истины к тому, что существует, без всякого сомнения, то, что стоит поиска и что оно достижимо методами, более или менее похожими на мои. Я не хочу быть пастырем, быть фетишем дураков и фанатиков или основателем веры, последователи которой будут довольствоваться повторением моего мнения. Я хочу, чтобы каждый человек проложил свой путь через джунгли”. А. Кроули, Исповедь, стр. 618

¹²⁵Есть известная история о том, как Кроули вошел в арабскую кофейню в самый разгар драки. Кроули, одетый в тюрбан и халат, вспоминал: “Я ворвался в потасовку и нарисовал знаки в воздухе при помощи [сапфирового] кольца, повторяя суру из Корана. Суматоха тут же прекратилась, и через несколько минут спорщики пришли ко мне и попросили их рассудить, ибо они увидели во мне святого.” Квадратные скобки мои.

чивым. Юнг же, сталкиваясь с другими культурами, был осторожен и считал, что отождествление с чужими культурными символическими системами (например, индийскими) может угрожать его самоидентификации. Юнг боролся за установление своей эго-идентичности всю жизнь.¹²⁶ Он также считал, что отдельные аспекты “восточных” религий нельзя просто перенести на “запад”, хотя “восточные” традиции и содержали многие элементы, коих не доставало на “западе”, например, прямое переживание божественности (бессознательного). Кроме этих интересных случаев из жизни, важно отметить другое главное сходство Юнга и Кроули, заключавшееся в их столкновении с тем, что можно назвать “паранормальными” происшествиями.

Кроули вспоминал, что в раннем возрасте его посещали различные предчувствия, в том числе предсказывавшие смерть его родителей. В Золотой Заре Кроули начал изучать ритуальные техники инвокации и эвокации. Эти техники и его собственные эксперименты привели, как мы уже говорили, к получению Книги Закона, достижению энохианских Этиров и наставлению написать Liber ABA — это только некоторые случаи. Для Кроули необычные происшествия и синхронистичности были нормальной частью западной эзотерической традиции, как он ее знал.

Юнг тоже часто сталкивался с такими происшествиями. Например, упомянутые в ВСП нож с разломанным лезвием и расколовшийся стол, а также грохот в книжном шкафу во время спора с Фрейдом по поводу психоанализа. Помимо этих “экстериоризаций” у Юнга были очень яркие сны и фантазии. По-видимому, одним из самых потрясающих опытов такого рода был связан с написанием “Семи наставлений мертвым” в 1916 году.

Перед написанием “Семи наставлений мертвым” Юнга посетили видения, в которых действовали три фигуры. Две из них, Саломея и Илия, были библейскими, но третьей была большая черная змея. Вскоре после этого образ Илии

¹²⁶ Это заметно даже в его детских двух “личностях”. См. ВСП, главы I и II

изменился. Юнг называл его Филемоном, который “был язычником и принес с собой египетско-эллинистическую атмосферу с гностическим оттенком”. Филемон, бородатый, крылатый, босой старец сыграл неоценимую роль в жизни Юнга. Для Юнга он представлял “силу, которая не была мной”. Именно Филемон познакомил Юнга с психической объективностью или реальностью души:

Беседы с Филемоном сделали для меня очевидным различие между мной и объектом моей мысли. А поскольку он являлся именно таким объектом и спорил со мной, я понял, что есть во мне нечто, объясняющее вещи, для меня неожиданные, которые я не готов принять.

Психологически я воспринимал Филемона как некий высший разум. Он казался мне фигурой таинственной, временами совершенно реальной. Я гулял с ним по саду, чувствуя что он является для меня чем-то вроде того, что в Индии называют гуру.

Впоследствии Филемон преобразился в фигуру, названную Ка¹²⁷. Филемон представлял духовную самость Юнга, тогда как Ка был конкретизацией тех абстрактных концепций, которые символизировал Филемон. В конце концов, у Юнга возникла “внутренняя потребность сформулировать и выразить то, что могло быть сказано Филемоном. Так появились в 1916 году “Septem Sermones ad Mortuos” с их необычным языком”¹²⁸.

Написанию “Семи наставлений” предшествовали странные события. Что интересно, и написание Книги Закона Кроули, и “Семи наставлений” Юнгом схожи ощущением “присутствия” в комнате. В случае Кроули присутствовала только одна фигура, Айвасс. Юнг переживал присутствие многих “существ”. Он пишет: “Дом наводнили призраки, они бродили толпами. Их было так много, что я едва мог дышать”. И Кроули, и Юнг написали свои работы в краткий

¹²⁷ Ка — это египетское обозначение воплощенной души.

¹²⁸ По видимому, Юнг считал “Семь наставлений” грехом юности, но они очень сильно повлияли на его мышление в то время (1913–1917) и заложили основание его будущего интереса к алхимии.

период, в три дня. Основное отличие в том, что Кроули считал Книгу Закона творением вне-человеческого разума, тогда как Юнг писал, что “это скопище бессознательных образов натолкнуло меня на мысль о присутствии некоего архетипического нумена”.

Другим важным сходством между Юнгом и Кроули является их интерес к “восточным” духовным традициям. Многие методы Кроули основываются на буддийских и индуистских техниках. Кроули также очень интересовался синтезом “восточного” и “западного” направлений эзотеризма, осуществленным Еленой Блаватской (1831–1891) в ее теософском движении. Он даже создал толкование для И-Цзин и Дао-де Дзин, писал эссе о различных аспектах буддизма и индуизма. По современным стандартам исследования Кроули недостаточны во многих аспектах. Но учитывая, что в то время было мало авторитетных работ по этим темам (например, о йоге), он демонстрирует удивительные познания.

Юнг также испытывал увлечение “восточной” философией. Его комментарии к “Тайне Золотого Цветка”, “Тибетской книге мертвых”, предисловия к книге Судзуки “Введение в дзен-буддизм” и “И-Цзин” доказывают, что он был человеком, придававшим большое значение “восточной” традиции. Однако он часто предупреждал о влиянии, которое может оказать “восточная” философия на “западную” душу. Опять-таки, Юнг считал, что западным людям лучше обратиться к собственным отброшенным некогда источникам, чем обращаться к “восточным” традициям.

Наряду со сходствами Юнг и Кроули демонстрируют и важные различия. Например, Юнг не признавал ценности так называемых тайных обществ. В обсуждении вопроса инициации Юнг утверждал, что современное западное общество мало что может предложить на пути инициации:

Современному человеку совершенно не с чем это сравнить [т.е. инициатические практики так называемых “примитивных” культур]. . . Масонство, *l'Eglise gnostique de la France*, легендарные розенкрейцеры, теософия и так далее —

все это слабые заменители того лучшего, что красными буквами вписано в список уничтоженного историей¹²⁹.

Юнг считал, что западные инициатические традиции, подобные масонству, не имели никакого потенциала в плане психологической трансформации. В общем случае можно сказать, что люди обращаются в такие общества за братскими/материнскими отношениями. Однако, неверным было бы предположить, что это распространяется на все общества. Символы масонства, ОТО или любого другого похожего Ордена могут оказать глубокое преобразующее воздействие, если они *активны* для конкретного индивидуума. Нельзя категорически утверждать, что эти символы не могут быть активными или действовать в новом смысловом цикле.

Одна из причин неприятия Юнгом тайных обществ в деле психологической трансформации может быть в том, что к тому моменту (1928), во многом благодаря дурной славе Кроули, на поверхность всплыли многие оккультные ордена, заявлявшие о самых разнообразных фантастических способностях. Вероятно, Юнг стремился как можно сильнее дистанцироваться и дистанцировать свои теории от заявлений таких орденов¹³⁰. Даже сегодня многие оккультные авторы используют теории Юнга, вырвав их из контекста, чтобы они соответствовали “онтологическим” фактам, на которых эти авторы/Ордена настаивают. Однако, поскольку Юнг ни к одному из орденов никогда не принадлежал, выглядит сомнительной его возможность комментировать их инициатический потенциал.

Кроули, реформируя ОТО и основывая А.:А.:, стремился решить как раз те вопросы, которые беспокоили Юнга. Кроули чувствовал, что большинство оккультных орденов слишком сильно зависело от предубеждений и недоказуе-

¹²⁹ Jung, CW 7, p. 231. Квадратные скобки мои.

¹³⁰ Вероятно, Юнг был озабочен еще и тем фактом, что между двумя войнами многие переходили от одной религиозной причуды к другой (многие западные эзотерические ордена расцвели как раз в это время). Он мог задумываться о таких типах инициации и их последствиях для души человека.

мых предположений. Он понимал, что западная эзотерическая традиция крайне эффективна в деле психологической трансформации и стремился поместить эти “мистерии” под эгиду “Науки”¹³¹. Хотя иногда Кроули доставало этой объективности.

В ВСР Юнг указывает, что единственным, что помогло его установить связь с “реальным миром”, была его работа и семья. Требования семьи, друзей, профессии создали центр, который уравнивал иной мир, мир архетипических образов. Юнг приводит Ницше как пример отсутствия этого центра:

Ницше утратил почву под ногами, поскольку у него не было ничего, кроме собственных мыслей, и те имели над ним куда больше власти, нежели он над ними. У Ницше не было корней, он парил над землей и потому впадал в крайности. Такой неадекватности я страшился, стараясь представить себя в этом мире, и в этой жизни¹³².

Кто-то может сказать, что Кроули был схож с Ницше этим отсутствием почвы¹³³. Кроули жил глубоко внутри себя и был мало связан с реальным миром вокруг. Вероятно, то, что удерживало Кроули — это то, что осуждали его клеветники, т.е. его особенное, иногда непристойное чувство юмора и его акцент на священности сексуальности (и, следовательно, телесного аспекта духовности). Без этих факторов Кроули мог бы закончить свою жизнь подобно Ницше. Юнг понимал, что каждый, кто живет в такой связи с бессознательными энергиями, находится в опасности однажды поддаться их власти и потерять всякий контакт с “реальным миром”. Конечно, Кроули мог бы возразить, что “реальный мир” — это ничто иное, как порождение неточного понима-

¹³¹“Есть только один метод, подходящий к тем условиям, в которых находится Исследователь Магии и Йоги: метод Науки. Попытка и ошибка. Вы должны *наблюдать*. Это подразумевает, прежде всего, что вы должны учиться наблюдать. И должны записывать свои наблюдения”. А. Кроули, “Магия без слез”.

¹³²Юнг, “Воспоминания, сновидения, размышления”, стр. 189.

¹³³Кроули глубоко уважал Ницше, и даже поместил его в список святых в Liber XV.

ния его истинной природы¹³⁴. Кроули во многом хотел того, что было у Юнга — научной и “эмпирической” подготовки. Юнг, устанавливая “объективное” основание в реальности, обращался к тем мистическим и эзотерическим аспектам духовности, в которых Кроули жил каждый день.

Кроме этих интересных сходств (и различий) между Кроули и Юнгом как личностями, существуют столь же интересные связи между предложенными ими методами психологического и духовного развития. Эти двое, находясь на разных философских основаниях (Кроули как поэт и мистик, а Юнг как эмпирик и ученый) создали схожие концепции развития человеческих возможностей.

Магика и аналитическая психология: сравнение

Онтологическое предположение о целостности

Одно из главных онтологических предположений, сделанных и Юнгом, и Кроули, в том, что человек некогда был целостным и стал расщепленным в результате процесса пробуждения сознания. Тогда движение к психологической и духовной зрелости — это возвращение к состоянию единства но теперь на сознательном, а не досознательном уровне. Есть много философских аргументов против этого априорного суждения.

Юнг защищал свою теорию на том основании, что его собственный опыт и наблюдения за пациентами указывают, что существует определенная телеология жизни, заключающаяся в реализации самости (как архетипа целостности) в сознании. Этот опыт привел его к модели, которая вклю-

¹³⁴Мы обнаруживаем подобный подход в “Двух истинах” Нагарджуны. Относительная истина (*samvrti satya*) утверждает, например, что стол существует. Мы можем его видеть и чувствуем, что он, очевидно, существует. Однако Абсолютная Истина (*paramatha satya*) показывает нам, что “стол” — это только организация различных независимых состояний. Так что в действительности никакого стола не существует. Кроули обращается к этой теме во многих работах, это же видно и в AL, I:22: “Не делайте различия меж собою об одних вещах и о других, ибо от этого вред”.

чала предположение, что душа человека фрагментирована и что человек должен стремиться соединить эти фрагменты посредством процесса индивидуации длиною в жизнь.

Кроули же следовал каббалистической идее о том, что Древо Жизни представляет не только сотворение вселенной, и потому разделение изначального единства, но также и ключ к возвращению целостности. В западной эзотерической традиции возвращение может идти по “Пути змеи” (Пути инициации), заключающийся в интеграции атрибутов сфир, встречающихся на дороге восхождения, или же по “Пути Стрелы” (пути мистического единения), дающему проблеск единства. Эти два пути не взаимоисключающие, и один из них может на практике предшествовать другому. Буквально возвращение к Кетер можно сравнить с повторным обретением божественной сущности. Однако психологически Кетер представляет единство противоположностей (Правой илевой колонн), в точности соответствующее идеям Юнга. И для Кроули, и для Юнга Великая Работа была попыткой расширить *гнозис* посредством различных техник за пределы ограничений эго-сознания и придти к тесной связи с бессознательным и трансперсональным.

Стадии Великой Работы

Процесс трансформации, описанный и в Liber ABA, и в “*Mysterium Conjunctionis*”, начинается с исследования мысленных процессов. По Кроули это исследование производится при помощи йогических практик, таких как асана, пранаяма и т.д. В результате человек, использующий эти практики, регулирует телесные процессы, чтобы обратиться глубже к природе своего ментального устройства¹³⁵. По Юнгу, это исследование соответствует первой стадии алхимической конъюнкции (*unio mentalis*) и предварительной

¹³⁵Йогические формы медитации, о которых говорится здесь, отличаются от некоторых медитативных практик, которые мы обнаруживаем в буддизме, таких как сатипаттхана (внимательность). В последнем случае практика пассивна и ненавязчива, тогда как в первом случае требуется неустанный контроль за мысленными процессами.

практике интроспекции, столь важной для аналитического процесса. И Юнг, и Кроули настаивали, что эта подготовительная и постоянно продолжающаяся работа важна для сколь бы то ни было стоящего продвижения. *Йога Liber ABA* и *unio mentalis* Конъюнкции соответствуют некой форме аскетизма, постоянного контроля и освобождения от телесных и бессознательных устремлений. Основная цель здесь — “перенаправить”¹³⁶ тело и некогда бессознательный материал по направлению к духу (или “высшим” функциям) в противоположность позволению телу и бессознательному овладеть “душой”. Ментальный аскетизм — это только первая стадия Великой Работы. Ни Юнг, ни Кроули не предлагали постоянное отделение от тела. В действительности они оба указывали на важность нового приближения к телесному. Важность телесного отражается в том, что Юнг называл “отсутствующим четвертым”.

Отсутствующее четвертое указывает на качества, которые, по мнению Юнга, отсутствовали в мифологии христианской Троицы и потому отсутствовали во всей “западной” культуре. Отсутствующим четвертым является тело/Природа, феминное и демоническое. И Юнг, и Кроули понимали, что эти элементы человеческой природы очень важны для любого духовного роста.

В космологии Кроули, согласно *Liber ABA*, каждый из этих факторов появляется в соответствующей форме. Например, феминное представлено в виде звездной богини Нюит, а также ее аналога темной матери Бабалон¹³⁷. Образ Хадита связывается с “Садом, Сетом, Сатаной, *sat* (“бытие” на санскрите), Югом”¹³⁸. Определение дьявола у Кроули отличается от обычного. По Кроули “дьявол”

¹³⁶ Можно также использовать термин “перенастроить”, если мы имеем в виду нейробиологический эффект этих практик.

¹³⁷ Фигура Бабалон (написание Кроули) во многом сходна с индуистской Кали. На Древе Жизни она соответствует сфере Бина. Она — Темная Мать, описанная Кроули в книге “Видение и Голос и другие документы” (*Equinox*, vol. IV, no. ii), особенно см. 12-ый Эфир.

¹³⁸ Crowley, “The Law for All”, p. 24.

называется Сатаной или Шайтаном, и связывается со страхом у людей несведующих в его формуле, считающих себя злом и потому приписывающих Природе свои собственные воображаемые преступления. Сатана — это Сатурн, Сет, Абрасакс, Адад, Адонис, Аттис, Адам, Адонаи и т.д. Самое серьезное обвинение его заключается всего лишь в том, что он Солнце на Юге¹³⁹.

Единственное настоящее зло по Кроули — это то, что мешает человеку в постижении его Истинной Воли¹⁴⁰. Херу-Ра-Ха представляет собой слияние не только Нюит (бесконечности) и Хадит (конечности), но и Феминного и Маскулинного, Природного и Демонического, уничтожение всех мыслимых противоречий. В таком свете “Троица” Кроули — Нюит, Хадит и Ра-Гор-Хуит (а также его близнец Хор-Па-Крат) видится как попытка примирения с отсутствующими в христианской Троице качествами¹⁴¹.

Вторая стадия Работы требует реинтеграции тела и разума. Однако в процессе разделения тело и разум теперь направляются к “духу”, вместо того, чтобы продолжать пребывать в изначальном состоянии *unio naturalis*. В Liber ABA практик знакомится с философией западной эзотерической традиции, целью которой является восстановление божественной природы человека, чтобы в конечном счете он стал богом на земле¹⁴².

Хотя Юнг и не утверждает прямо, что люди должны стать богами, он говорит о сходных вещах. Например, если мы обратимся к юнговской интерпретации христианской теологии, мы обнаружим, что Юнг утверждает, что фигура

¹³⁹Crowley, Liber ABA, p. 163.

¹⁴⁰“Слово греха — Ограничение” AL I:41

¹⁴¹В Equinox, vol. I, no. vii Кроули дает две ритуальные практики, Liber Nu и Liber Nad, которые практик должен использовать для постижения и актуализации качеств Нюит и Хадита. Юнг подобным же образом понимал связь Нюит и Хадита: “Зная себя как уникальное сочетание каких-то свойств [Хадит], то есть осознавая в конечном счете свою ограниченность, мы обретаем способность осознать бесконечность [Нюит]. И только так!” ВСП, стр. 325. Квадратные скобки мои.

¹⁴²Кроули утверждает в *Liber Oz*: “Нет бога, кроме человека”.

Христа представляет собой не некий недоступный путь для объединения человеческого и божественного и что, в действительности, этот союз человеческого и божественного свойственен самому процессу индивидуации¹⁴³. Подобным же образом алхимическая традиция и интерпретация этой традиции Юнгом указывает на совершенствование или обожествление человека. С психологической точки зрения, когда самость направляет эго и эго подчиняется ее указаниям, самость является, в сущности, Богом. В этом случае человек освобождается из-под власти бессознательного. Конечно, этот процесс невозможно довести до конца, ведь бессознательное неистощимо, но целью психологической зрелости является приведение сознания и бессознательного под эгиду самости.

По Кроули, каждый ритуал, медитация, любая практика должны быть посвящены постижению и исполнению Истинной Воли (*Йесод*), Знанию и Собеседованию со Святым Ангелом-Хранителем (*Тиферет*) и в конечном счете полной трансценденции понятий субъективного/объективного, что символизируется пересечением Бездны и вхождением в *Кетер*¹⁴⁴. Как упомянуто выше, некоторые личности в Золотой Заре и схожих Орденах, испытывавших христианское влияние, считали, что пересечение Бездны возможно только через физическую смерть. По Кроули, не только возможно пересечь Бездну еще при жизни, но и необходимо стремиться к достижению истинного Адептства.

Юнг также считал, что процесс индивидуации необходим для достижения психологической зрелости. Для Юнга зрелость означала психологическую целостность, в которой бессознательный материал приводится к свету сознания и не

¹⁴³“Антропос [примером которого является Христос] — это символ, который говорит в пользу личностной природы “всеобщности”, т.е. самости” Jung, CW11, p. 185. Квадратные скобки мои.

¹⁴⁴Все эти изменения происходят по Срединной Колонне Древа Жизни. Однако результаты достигаются Путем Змеи. Тогда переживания будут не преходящими, как в случае мистического Пути Стрелы, но постоянными, преображающими космологию инициированного.

подавляется. С помощью таких теорий, как теория синхронистичности, Юнг продемонстрировал, что бессознательное может оказывать глубокое влияние на жизни человека вплоть до того, что оно может приводить к появлению таких интерпретаций реальности, которые, казалось бы, не порождены внешней причинной связью. Если же бессознательное игнорируется, индивидуум может пострадать в результате его вторжений в сознание до тех пор, пока вопрос не будет разрешен.

Роль сексуальности в Великой Работе

Кроули считал, что одним из самых мощных препятствий на пути постижения Истинной Воли является бессознательный материал. Возможно, важнейшим из этих факторов для Кроули, жившего в пост-викторианской Англии, было подавление сексуальности. В этом вопросе Кроули был сторонником теории *либидо* Фрейда¹⁴⁵. Однако для Кроули сексуальность была не только важным бессознательным или сознательным мотивирующим фактором, она была также сердцем его духовных теорий. Алхимическая *церегамия* рассматривалась им не метафорически. Сульфур (мужское) и Соль (женское) объединяются, чтобы дать жизнь Меркурию, который отличался от породившей его диады. По Кроули тайны вселенной могут быть раскрыты через сексуальный акт во многом тем же путем, который следуют практики тантры. Следующий отрывок раскрывает взгляд Кроули на важность сексуальности:

Нет ничего нечистого или оскорбительного в любых проявлениях сексуального инстинкта, поскольку, без всяко-

¹⁴⁵Кроули часто цитирует Фрейда в своих сочинениях, однако указывает, что он и другие психологи обладают лишь частичным знанием того, чтобы было известно эзотерикам столетиями: "...внутренняя борьба является основой всех неврозов, как недавно "открыл" Фрейд — как будто не этому учили, и учили без его многочисленных ошибок — все великие Учителя прошлого!" Кроули, "Магия без слез", стр. 40. Ошибки, на которые указывает Кроули — это стремление Фрейда сводить сексуальность к психологическим процессам. Кроули рассматривал сексуальность как предельное выражение духовности.

го исключения, любое действие есть импульсивно спроецированный образ Воли человека, который, мужчина он или женщина, звезда... Есть только одна необходимая вещь для всесовершенного очищения, освящения и посвящения — осознание любви как таинства. Исполнением Великой Работы является использование физических средств как Магической Операции, формулой которой является соединение двух противоположностей путем растворения обоих, взаимного уничтожения обоих (для создания третьей вещи, превосходящей противоположности), стадия дуальности, характеризующаяся осознанием несовершенства как неотъемлемой части этой дуальности¹⁴⁶.

Юнг также понимал важность сексуальности, хотя и не придавал ей такого значения, как Кроули. В ВСР Юнг пишет:

Никуда не денутся и вечные проблемы: как преодолеть страх или избавиться от совести, чувства долга, принуждения или подсознательных желаний. И раз мы не в состоянии их решить, опираясь на нечто светлое и идеальное, то, не следует ли обратиться к силам темным, биологическим?¹⁴⁷

Темные, биологические силы, упомянутые Юнгом, приравниваются к сексуальности:

... [Сексуальность,] в моей психологии она играет значимую роль, как существенное, хотя и не единственное, выражение психической структуры. ... В сексуальности я видел выражение некоего хтонического духа — того самого духа, который я называю злой личиной Бога. Проблема хтонического духа стала занимать меня с тех пор, как я соприкоснулся с духовным миром средневековой алхимии¹⁴⁸.

На третьей, финальной стадии Великой Работы мы обнаруживаем самые большие различия между Кроули и Юнгом. В методах Кроули вершиной достижения было полное разрушение иллюзии эго, “Я”. Только после пересечения Бездны и получения степеней Высшей Триады (*Бина, Хок-*

¹⁴⁶Crowley, *The Law for All*, p. 63.

¹⁴⁷Юнг, ВСР, стр. 152

¹⁴⁸*Ibid.*, p. 168. Квадратные скобки мои.

ма, Кетер)¹⁴⁹ можно заявлять о духовной и психологической целостности.

Юнг, однако, с такой идеей никогда не согласился бы. Эго — это не то, что следует уничтожить. Уничтожение эго — это уничтожение всякой связи с “реальным миром” и личности в этом мире. Без эго человек потерялся бы в своем внутреннем, возможно, впал бы в некоторую форму психоза. Что Юнг стремился продемонстрировать при помощи алхимической традиции — так это то, что зрелость должна достигаться сознанием, воплощенным эго без доминирования какого-то отдельного фактора. Эго имеет не больше власти, чем бессознательное. Самость как символ целостности интегрирует все противоположности (в христианском мировоззрении это может быть уравниванием Иисуса и Сатаны) и функции как новую, полноценную личность человека.

Для Юнга третья стадия Великой Работы равнозначна всему процессу индивидуации, который никогда не завершается. Юнг не стремился дать точное и исчерпывающее описание *unus mundus*. Он не стремился превратить землю в Царство Небесное. Он обращался к алхимическому символизму только для демонстрации психических процессов. Трансформируя свою психологическую природу, человек действительно изменяет вселенную, освобождая ее от власти бессознательных факторов и приводя к единству (Единому Миру) между противоположностями.

Поиски гнозиса и путь к целостности: заключение

Целью этой работы было продемонстрировать сходства между Алистером Кроули и Карлом Юнгом. Они оба стремились преодолеть общепринятые взгляды на душу, религию, духовность и, что, возможно, более важно, на природу реальности. Ни Кроули, ни Юнг не были удовлетворены

¹⁴⁹ Кроули приравнивает степень *Ipsissimus* (символизируемую сфирой Кетер) к буддийской идее *nirodha-samapatti*, достижения угасания, при котором прекращается всякая ментальная активность. См. Кроули, Liber АВА, р. 654

однофазной моделью реальности. Каждый из них стремился включить осознание необходимости и правильности *гнозиса* в модель реальности, которую, следуя словам Ламы Говинды, можно назвать “многомерной”.

Успешность их попыток — вопрос полностью субъективный. Психологически Кроули можно рассмотреть как человека, который не преуспел в том, что ему довелось испытать, как человека, опыт которого не сделал его лучше¹⁵⁰. Кроули продемонстрировал, что западная эзотерическая традиция может быть крайне эффективным средством для духовного и психологического роста, но он также является примером человека, который из-за постоянной угрозы инфляции имел проблемы с существованием в “реальном мире”. Главная опасность следования методам, описанным в Liber ABA, заключается в том, что они облечены в архетипические символы и потому могут представлять угрозу для человека, который не завершил предварительную работу над *unio mentalis*.

Хотя метод интроспекции и “научная” методология, разработанная Кроули, может помочь достигнуть некоторой объективности, в целом одинокий практик все равно столкнется со многими трудностями. В этом главная причина, по которой необходим Орден — необходимо руководство (если, конечно, это истинный Орден). В смысловом цикле мы видим, что шаман или *гуру* не просто распространяет или укрепляет мировоззрение, но также поддерживает инициированного или *чела*. Орден во многом действует как *гуру*, поддержания и направляя ученика. Кроули не хотел, чтобы плоды его работы достались только инициированным, он хотел, чтобы все люди “делали, что они изволят” и потому все главные работы Кроули либо уже опубликованы, либо

¹⁵⁰ В своих биографиях Джон Саймондс постоянно указывает на то, что Кроули был очень жестким человеком, имел мало позитивных отношений с людьми и умер в одиночестве и бедности. Хотя дело может быть в том, что Кроули ничего не делал как все. Большой ошибкой будет считать, что он мог следовать тем общественным нормам, которые сам же считал основанными на жестокости и подавлениях.

готовятся к публикации, снабженные подробными комментариями.

ОТО, А.:А.: и другие телемитские ордена стремятся использовать учение Кроули и сделать его доступным для людей, которые, возможно, ничего не знают о Кроули и его модели духовной и психологической целостности. Верность учения Кроули должна проверяться не по его биографии, но по тем, кто следует его учению сегодня¹⁵¹.

Сначала Юнг стремился излечивать психологические расстройства при помощи психоанализа. Однако вскоре он понял, что редуccionистский подход Фрейда не соответствует его открытиям. В результате Юнг начал исследовать тот мифологический и религиозный материал, который всплывал в виде символов при работе с клиентом. Наконец, он разработал модель, которая включала факторы, не ограниченные индивидуальностью или человеческой интерпретацией реальности. Такие теории Юнга, как теория коллективного бессознательного открыли новые возможности для постижения человеческой души, культуры, мифологии, религии, искусства. Интерес Юнга к алхимии выводит его работу из поля клинической психологии к тем областям, в которых нет ничего выше Великой Работы.

Кроули и Юнг сделали значительный вклад, каждый в своей области. Теории Кроули продолжили свой путь в других направлениях западной эзотерической традиции, включая церемониальную магию, викка, нео-язычество, ма-

¹⁵¹То же можно сказать о Юнге. Авторы, подобные Ричарду Ноллу, концентрируются на биографии Юнга, чтобы извлечь из нее то, что может дискредитировать его теории в глазах ученых. Однако если теории Юнга, а это именно теории, помогают в исследовании измененных состояний сознания, глубинной психологии, мифологии и символизма, тогда то, что Юнг говорил или делал пятьдесят лет назад, не имеет значения. Никто не задумается над сомнительным прошлым ученого, открывшего лекарство от СПИДа. Столь же важно понять, что труды Юнга и Кроули не следует догматизировать. Иногда это упускают из виду, и тогда существование работ авторов вроде Нолла и Саймондса помогает создать более уравновешенный и человеческий образ этих людей, не давая их обожествить.

гию хаоса и многие другие. Что касается Юнга, то есть много институтов аналитической психологии (в основном в Соединенных Штатах), специализирующихся в основном на медицинских и клинических трудах Юнга, тогда как в других, например, в Цюрихе, больше внимания уделяется представлениям Юнга о мифах и символах.

Возможно, главным достижением Юнга и Кроули было то, что им удалось продемонстрировать, насколько сложнее и глубже человек обыденных представлений о нем. Они вдохновляли каждого обратиться к своим глубинам и выяснить со всей отвагой, что же скрывается в этой глубине. Оба они настаивали на том, что истинная цель человеческого развития — стать человеком в полном смысле слова, превзойти ограничения, наложенные коллективным бессознательным. Чем дальше, тем больше ограничений нам удастся превзойти, испытать больше озарений, больше *гнозиса*, не только о нас самих, но и о людях вокруг нас и вселенной в целом. Ни Кроули, ни Юнг не являются единственными путем (они также не являются лучшим путем) для увеличения нашего *гнозиса*, но они предоставляют два схожих и весьма эффективных метода для завершения Великой Работы и, в результате, постижения пути к целостности, в которой каждый человек действует во всей широте своих возможностей.

Fr. IAO131

Психология Либер Алл

Введение и первичные принципы.

В Книге Закона содержится множество метафизических и духовных утверждений, претендующих на истинность, но в данном эссе мы рассмотрим их исключительно в свете психологии. Следующие цитаты Карла Юнга могут охарактеризовать нашу позицию:

*“Религиозная точка зрения всегда выражает определенное психологическое отношение и специфические пред-
рассудки в связи с ним”. Соответственно, “психология*

считает все метафизические заявления и высказывания ментальными явлениями и рассматривает их как утверждения о сознании и его структуре, которые, в конечном счете, происходят из определенных бессознательных предпосылок. Они не рассматриваются как обладающие абсолютной реальностью или способные установить метафизическую истину”.

Поэтому многочисленные утверждения Книги Закона сейчас понимаются как такие, что описывают определенные ментальные феномены, или, если выражаться точнее, части психе, от сознательного до глубочайшего бессознательного ее уровня. Так как Книга Закона будет рассмотрена в качестве набора психологических утверждений касательно ментального явления, может показаться, что она полностью субъективна. Однако это не так. Как ученые, занятые изучением физического мира, полагаются на единство проявленной природы, так и психолог опирается на сравнительное единство человеческой психе. Юнг пишет:

“Подобно тому как человеческое тело демонстрирует общую анатомию поверх любых расовых различий, так и психика обладает единым субстратом по ту сторону любых различий в сфере культуры и сознания, субстратом, который я назвал коллективным бессознательным. Эта бессознательная психика, общая для всего человечества, состоит не из осознаваемых содержаний, а из латентных предрасположенностей к известным идентичным реакциям. Факт коллективного бессознательного это просто психическое выражение тождества структур мозга по ту сторону любых расовых различий”.

Поэтому мы будем более точны, если опишем Книгу Закона как выражение коллективного бессознательного, пропущенное сквозь призму уникальных особенностей психики Алистера Кроули. Соответственно, мы сможем обнаружить символику, обладающую универсальным значением, которая раскрывается с помощью ряда определенных символов, которые были знакомы сознанию Кроули и нашли отображение в его бессознательном. Если мы сможем понять значение

различных терминов и символов в Книге Закона так, как понимал их сам Кроули, смысл или цель их появления из бессознательного в тексте книги также может быть понята. Так мы сможем увидеть, что Телема фактически открывает нам новый психологический взгляд на жизнь.

Базовые принципы:

Для того чтобы сформулировать принципы учения Телемы, мы должны обозначить ее основные положения, которые позволят нам эффективно работать в ее рамках. Принципы бытия в Книге Закона провозглашены в виде дихотомии (что весьма напоминает Даосское учение об инь-ян и западные концепции касательно стихий огня и воды), выраженной в первых строках глав 1 и 2. Это Нюит и Хадит, которые представляют собой бесконечный космос/потенциал и бесконечное движение соответственно. Интересно отметить, что они выражены метафорой (“В сфере я — центр (Хадит), что пребывает всюду, она же (Нюит) окружность, которой нет нигде), которая перекликается с почти идентичным постулатом Эмпедокла, озвученным им в 5 столетии до нашей эры.

Нюит это “бесконечность, в которой мы все живем, двигаемся и черпаем источник нашего бытия”, “чистая потенциальность любого рода”, и она говорит о себе “Я — Бесконечное Пространство и Бесчисленные Звезды в нем”. Хадит — совершенно абстрактен, “он не имеет собственной природы, он “тот, с кем происходят все События”, он “точка, которая переживает безграничность возможностей в конкретном опыте”. Таким образом, мир понимается сотворенным из взаимодополняющих противоположностей, сходных с Материей и Движением, Пространством и Временем, что выражается через символические фигуры Нюит и Хадита. В этом смысле мы можем удостовериться, что Телема утверждает мир, сходный с современным пониманием (пространственно-временной континуум), добавляя к этим идеям символическое и почти личностное измерение. Кроули

углубляет наше понимание данного символизма следующей цитатой:

“Проявленный мир происходит из союза Нюит и Хадита; без него немислимо никакое существование. Это вечное, непрекращающейся брачное торжество является самой природой вещей, поэтому всё существующее это непрерывное воплощение божественного экстаза”.

Основной чертой мировоззрения телемита является осознание того, что все явления могут быть объяснены через символизм соития или непрекращающегося брачного торжества этих двух идей, “Бесконечного Пространства” (Нюит) и того, кто проживает ее бесконечное количество возможностей (Хадит), поэтому сама жизнь понимается как “непрерывное воплощение божественного экстаза”. Эта точка зрения Телемы, выраженная в идеях Книги Закона, открывает новые перспективы в нашем психологическом понимании радости; темы, которую мы рассмотрим в наших следующих эссе.

В сущности, нами была установлена следующая дихотомия: Тот-кто-воспринимает-происходящее, не имеющий никаких самостоятельных характеристик, назван Хадитом, и Все-события-возможные-для-восприятия, Поле восприятия — Нюит, что представляет собой совершенно приемлемую модель для психологического понимания мира. Это перекликается со сходным утверждением Бхагавад-гиты:

“Все живое в этом мире — движущееся и неподвижное — есть соединение поля деятельности (материи) и знающего поле деятельности (сознания)”

Стоит также отметить сходство данных идей с мыслями психолога Карла Роджерса, который описал свой клиентоцентрированный подход к психотерапии в 1951 году, спустя 4 года после смерти Кроули. Роджерс выделил 19 положений, которые легли в основу его понимания психотерапии, и первый из них гласит:

“Каждый индивид существует в постоянно изменяющемся мире опыта, центром которого он является”.

Индивидуальная точка восприятия, Хадит, существует в постоянно изменяющемся поле феноменов, Нюит, центром которого она и есть, как было сказано выше. В 7 положении Роджерс утверждает: “Лучшей точкой опоры для понимания поведения является компетенция самого индивида”. Это первые примеры того, как философия Книга Закона сочетается с различными психологическими моделями.

“Каждый мужчина и каждая женщина — звезда”.

После объяснения фигур Нюит и Хадита, мы подходим к одному из наиболее известных постулатов Телемы, который взят из третьей строки Книги Закона:

“Каждый мужчина и каждая женщина — это звезда”. Это значит, что “все мы свободны, независимы, ярко сияем в своей славе; каждый из нас — целый блистательный мир”. Как Солнце в качестве звезды является центром солнечной системы Макрокосма, так и каждый мужчина и женщина понимаются как своеобразные микрокосмические звезды своей собственной солнечной системы. “Звезда — это уникальная единица, она излучает энергию, она движется, она представляет собой конкретную точку в пространстве. Это объект, который обретает целостность в своем отношении с другими звездами. Каждое такое отношение — это Событие, это акт Любви, направляемой Волей”. Каждая личность — это “совокупность таких опытов, которая постоянно меняется с каждым новым опытом, оказывающим на нее сознательное или подсознательное влияние”.

С психологической точки зрения данная метафора говорит о том, что мы являемся центром нашего собственного мира, а также “совокупностью опыта”, как доказывает нам собственная память. Дальше, как звезды — это объекты, обладающие собственной светимостью, как и мы черпаем силу из самих себя, а не из внешнего ресурса (эта мысль будет раскрыта ниже), и также звезды находятся в постоянном движении под воздействием гравитационного поля, рож-

денного влиянием бесчисленного количества других звезд и систем.

Телема утверждает, что Хадит — “это пламя, горящее в сердце каждого человека и в ядре каждой звезды”. Кроули пишет:

“Он — ваше сокровеннейшее божественное “Я”; и это вы сами, а не кто-то другой, растворены в непрерывном блаженстве объятий Бесконечной Красоты.” Также и Ньют говорит: *“Будь Хадитом, сокровенным средоточием моим, моим сердцем и моим языком!”*, доказывая, что мы имеем глубоко личностную, интимную связь с божественной природой, что находит свое отображение и в восточных концепциях связи личного духа с Богом, и в западных мистических интуициях, например, Майстера Экхарта или Мигеля де Молиноса:

“Ты должен знать, что твоя душа — Центр, Обитель и Царство Бога!”

В выражении “каждый мужчина и каждая женщина — это звезда” мы заявляем о божественности и независимости каждой личности. Как небесные звезды двигаются по своей уникальной траектории в космическом пространстве, так и каждый индивид имеет свою особую уникальную Волю. На самом деле само слово “Телема” переводится как Воля, именно она является фундаментом телемитской философии. Сказано: “Твори свою Волю — таков да будет весь Закон. Любовь есть Закон, Любовь в соответствии с Волей”.

Эти два постулата указывают нам на особую важность в Телеме формулировки “твори свою Волю”. Как часто отмечал Кроули, ее значение неверно сводить к выражению “делай, что хочешь”, данная фраза представляет собой призыв творить свою “истинную” или “чистую” Волю и ничего больше. Книга Закона провозглашает: “Итак, обо всем, что твое: нет у тебя иного права, кроме как творить волю твою. Поступай так, и никто тебе не скажет “нет”.

Итак, мы можем осознать ключевые черты телемитского мировоззрения: каждая личность — это звезда, основной смысл которой — творить свою Волю. В ядре этой звезды

Хадит, вокруг нее — бесконечное пространство и возможности Нюит. Мы установили, что каждая личность — центр собственной вселенной, “средоточие, сердце и язык” Божественности, творящая свою волю среди пространства Нюит.

Так как Воля признана столь значимым понятием в Телеме, мы должны разобраться, как именно должен проявлять ее телемит. Книга Закона предлагает следующее описание и условия “чистой” Воли:

“Ибо чистая воля, не укрощенная умыслом, свободная от вожделения к результату, совершенна во всех отношениях.” Соответственно, чтобы Воля была признана чистой, она должна быть:

1. Не укрощенной умыслом

2. Свободной от вожделения к результату

Первое условие может быть рассмотрено с двух позиций. Первая из них, более очевидная, состоит в том, что проявления Воли затрудняются или ослабляются “умыслом”, тогда как она не должна сковываться жесткими границами одной цели. Излишне полагающийся на рациональное разум способен стать препятствием для проявления Воли и мы обсудим эту идею в следующих частях. Во-вторых же, эта фраза имеет и непосредственно прямое значение “непривязанности к результату” и “неустанной энергии” при проявлении Воли.

Второе условие для проявления чистой Воли, “быть свободной от вожделения к результату”, подчеркивает важность отсутствия привязанности к плодам наших действий. Эта доктрина занимает важное место в восточной практике карма-йоги, где она называется “непривязанность к результатам усилий”. В Бхагавад-гите читаем:

“Отказавшись от всех привязанностей, йоги позволяют действовать своему телу, уму, разуму и даже чувствам только ради самоочищения. Душа, непоколебимо преданная Мне, обретает истинный мир и покой, ибо отдает Мне все плоды своего труда. Тому же, кто не находится в союзе со Всевышним, кто движим желанием наслаждаться плодами своего труда, уготовано рабство.”

Соответственно, эта строка из Книги Закона говорит нам о том, что мы должны творить свою “чистую Волю”, которая “совершенна во всех отношениях” с неустанной энергией, без привязанности к цели и беспокойства о результатах. Кроули пишет:

“Ты должен (1) Определить, что есть твоя Воля (2) Поступать согласной Ей с
а) однозначностью
b) беспристрастностью
c) спокойствием.

И лишь затем ты будешь в гармонии с Движением Вещей, частью которого является твоя воля, и потому она равна Воле Бога. Но ведь воля — ни что иное, как динамический аспект сущности, и две разные сущности не обладают одинаковой волей, а поскольку твоя воля становится волей Бога, то ты являешься Им.”

В Книге Закона Нюит заявляет: “Взывай ко мне под звездами моими! Любовь есть закон, любовь в согласии с волей.” Кроули объясняет эту строку следующим образом: “Воля есть Закон, но природа этой Воли — Любовь. Однако эта Любовь — так сказать, побочный продукт этой Воли; она не противоречит этой Воле и не подменяет ее собой; и если в какой-либо сложной ситуации между ними возникает мнимое противоречие, то именно Воля выводит нас на верный путь.” Поэтому основной метод или *modus operandi* Телемы — это Любовь, направляемая Волей, что обозначает ассимиляцию опыта в согласии с Волей.

Важно понимать, что слово “Любовь” в контексте Телемы и Книги Закона понимается особым образом. Это не подразумеваемая большинством сентиментальность или доброта. Кроули пишет: “Посмотри, хотя Книга Закона полна Любви, в ней нет и слова Сентиментальности. Ненависть подобна Любви!”, имея в виду, что и ненависть является опытом, заслуживающим нашей интеграции. Это относится и к другим возможным действиям и опытам, любое “Изменение в соответствии с Волей” закономерно и необходимо. Как объясняет Кроули:

“Каждое событие — это соединение личной монады с одним из возможных для нее опытов” и далее: “Каждое действие или движение представляет собой акт любви, соединение с той или иной частью “Нюит”; каждое такое действие должно быть в согласии с Волей, призванное наполнить, а не разрушить истинную природу существа. Поэтому “любовь” осознается как акт соединения (физическая любовь являет собой соединение на физическом плане и Самадхи — на ментальном) и все возможные опыты понимаются как акты любви в высшем универсальном смысле, “включая опыты, которые могут быть восприняты как разделение”.

Сейчас мы можем понять, что фразы “Нет Закона, кроме как творить свою волю” и “Любовь в соответствии с Волей” по существу означают ассимиляцию опыта в согласии с природой индивида. Данная концепция перекликается с так называемыми положениями Карла Роджерса, постулатами, которые легли в основу его клиентоцентрированной терапии. В своем шестом положении он пишет: “Организм имеет одну основную тенденцию и стремление — актуализировать (задействовать), сохранять и укреплять организм как средоточие опыта.” Эти действия по актуализации, сохранению и укреплению организма соответствуют пониманию Любви в Телеме. С точки зрения Книги Закона, одно условие особенно важно: подобные акты любви должны происходить “в соответствии с Волей”, то есть в согласии с конкретными обстоятельствами и личной природой индивида (или организма в терминологии Роджерса). Действие “любви в соответствии с Волей” можно перевести на язык психологии как психологическая регуляция. В своем 15 и 16 положении Роджерс пишет:

“Психологическая регуляция существует тогда, когда концепция самости такова, что весь сенсорный опыт и внутренние ощущения организма ассимилированы или могут быть ассимилированы на уровне символизации в совместимые отношения с концепцией самости.

Психологическая неурегулированность проявляется тогда, когда организм не пропускает в сферу сознания значимый сенсорный опыт и внутренние ощущения, которые, поэтому, не символизированы и не организованы в гештальты структуры самости. В таких ситуациях возникает сильная реальная или потенциальная напряженность.”

Психологическая регуляция состоит в должном усвоении опыта, что эквивалентно телемитскому методу “любви в согласии с Волей”, тогда как психологическая нерегулированность представляет собой недостаточную, неверную ассимиляцию опыта, что, в свою очередь, создает психологическое напряжение. Итак, мы видим, что в некоторой мере Телема перекликается и частично соответствует положениям Роджерса, которые составляют основу клиентоцентрированной терапии.

“Всякая любовь — это расширение, всякий эгоцентризм — сокращение. Поэтому любовь является законом жизни. Тот, кто любит, живет, тот, кто эгоистичен, умирает. Так любите ради самой любви, так, как вы дышите ради самой жизни, потому что это закон существования”, —
Свами Вивекананда.

(Перевод Татьяна Кулинич)

После объяснения фигур Ньюит и Хадита, мы подходим к одному из наиболее известных постулатов Телемы, который взят из третьей строки Книги Закона:

“Каждый мужчина и каждая женщина — это звезда”. Это значит, что “все мы свободны, независимы, ярко сияем в своей славе; каждый из нас — целый блистательный мир”. Как Солнце в качестве звезды является центром солнечной системы Макрокосма, так и каждый мужчина и женщина понимаются как своеобразные микрокосмические звезды своей собственной солнечной системы. “Звезда — это уникальная единица, она излучает энергию, она движется, она представляет собой конкретную точку в пространстве. Это объект, кото-

рый обретает целостность в своем отношении с другими звездами. Каждое такое отношение — это Событие, это акт Любви, направляемой Волей”. Каждая личность — это “совокупность таких опытов, которая постоянно меняется с каждым новым опытом, оказывающим на нее сознательное или подсознательное влияние”.

С психологической точки зрения данная метафора говорит о том, что мы являемся центром нашего собственного мира, а также “совокупностью опыта”, как доказывает нам собственная память. Дальше, как звезды — это объекты, обладающие собственной светимостью, как и мы черпаем силу из самих себя, а не из внешнего ресурса (эта мысль будет раскрыта ниже), и также звезды находятся в постоянном движении под воздействием гравитационного поля, рожденного влиянием бесчисленного количества других звезд и систем.

Телема утверждает, что Хадит — “это пламя, горящее в сердце каждого человека и в ядре каждой звезды”. Кроули пишет:

“Он — ваше сокровеннейшее божественное “Я”; и это вы сами, а не кто-то другой, растворены в непрерывном блаженстве объятий Бесконечной Красоты.” Также и Ньют говорит: “Будь Хадитом, сокровенным средоточием моим, моим сердцем и моим языком!”, доказывая, что мы имеем глубоко личностную, интимную связь с божественной природой, что находит свое отображение и в восточных концепциях связи личного духа с Богом, и в западных мистических интуициях, например, Майстера Экхарта или Мигеля де Молиноса:

“Ты должен знать, что твоя душа — Центр, Обитель и Царство Бога!”

В выражении “каждый мужчина и каждая женщина — это звезда” мы заявляем о божественности и независимости каждой личности. Как небесные звезды двигаются по своей уникальной траектории в космическом пространстве, так и каждый индивид имеет свою особую уникальную Волю. На самом деле само слово “Телема” переводится как Воля,

именно она является фундаментом телемитской философии. Сказано: “Твори свою Волю — таков да будет весь Закон. Любовь есть Закон, Любовь в соответствии с Волей”.

Эти два постулата указывают нам на особую важность в Телеме формулировки “твори свою Волю”. Как часто отмечал Кроули, ее значение неверно сводить к выражению “делай, что хочешь”, данная фраза представляет собой призыв творить свою “истинную” или “чистую” Волю и ничего больше. Книга Закона провозглашает: “Итак, обо всем, что твое: нет у тебя иного права, кроме как творить волю твою. Поступай так, и никто тебе не скажет “нет”.

Итак, мы можем осознать ключевые черты телемитского мировоззрения: каждая личность — это звезда, основной смысл которой — творить свою Волю. В ядре этой звезды Хадит, вокруг нее — бесконечное пространство и возможности Нюит. Мы установили, что каждая личность — центр собственной вселенной, “средоточие, сердце и язык” Божественности, творящая свою волю среди пространства Нюит.

Так как Воля признана столь значимым понятием в Телеме, мы должны разобраться, как именно должен проявлять ее телемит. Книга Закона предлагает следующее описание и условия “чистой” Воли:

“Ибо чистая воля, не укрощенная умом, свободная от вожделения к результату, совершенна во всех отношениях.” Соответственно, чтобы Воля была признана чистой, она должна быть:

1. Не укрощенной умом

2. Свободной от вожделения к результату

Первое условие может быть рассмотрено с двух позиций. Первая из них, более очевидная, состоит в том, что проявления Воли затрудняются или ослабляются “умом”, тогда как она не должна сковываться жесткими границами одной цели. Излишне полагающийся на рациональное разум способен стать препятствием для проявления Воли и мы обсудим эту идею в следующих частях. Во-вторых же, эта фраза имеет и непосредственно прямое значение

“непривязанности к результату” и “неустанной энергии” при проявлении Воли.

Второе условие для проявления чистой Воли, “быть свободной от вожеления к результату”, подчеркивает важность отсутствия привязанности к плодам наших действий. Эта доктрина занимает важное место в восточной практике карма-йоги, где она называется “непривязанность к результатам усилий”. В Бхагавад-гите читаем:

“Отказавшись от всех привязанностей, йоги позволяют действовать своему телу, уму, разуму и даже чувствам только ради самоочищения. Душа, непоколебимо преданная Мне, обретает истинный мир и покой, ибо отдает Мне все плоды своего труда. Тому же, кто не находится в союзе со Всевышним, кто движим желанием наслаждаться плодами своего труда, уготовано рабство.”

Соответственно, эта строка из Книги Закона говорит нам о том, что мы должны творить свою “чистую Волю”, которая “совершенна во всех отношениях” с неустанной энергией, без привязанности к цели и беспокойства о результатах. Кроули пишет:

“Ты должен (1) Определить, что есть твоя Воля (2) Поступить согласной Ей с

- a) однозначностью*
- b) беспристрастностью*
- c) спокойствием.*

И лишь затем ты будешь в гармонии с Движением Вещей, частью которого является твоя воля, и потому она равна Воле Бога. Но ведь воля — ни что иное, как динамический аспект сущности, и две разные сущности не обладают одинаковой волей, а поскольку твоя воля становится волей Бога, то ты являешься Им.”

В Книге Закона Нюит заявляет: “Взывай ко мне под звездами моими! Любовь есть закон, любовь в согласии с волей.” Кроули объясняет эту строку следующим образом: “Воля есть Закон, но природа этой Воли — Любовь. Однако эта Любовь — так сказать, побочный продукт этой Воли; она не противоречит этой Воле и не подменяет ее собой;

и если в какой-либо сложной ситуации между ними возникает мнимое противоречие, то именно Воля выводит нас на верный путь.” Поэтому основной метод или *modus operandi* Телемы — это Любовь, направляемая Волей, что обозначает ассимиляцию опыта в согласии с Волей.

Важно понимать, что слово “Любовь” в контексте Телемы и Книги Закона понимается особым образом. Это не подразумеваемая большинством сентиментальность или доброта. Кроули пишет: “Посмотри, хотя Книга Закона полна Любви, в ней нет и слова Сентиментальности. Ненависть подобна Любви!”, имея в виду, что и ненависть является опытом, заслуживающим нашей интеграции. Это относится и к другим возможным действиям и опытам, любое “Изменение в соответствии с Волей” законно и необходимо. Как объясняет Кроули:

“Каждое событие — это соединение личной монады с одним из возможных для нее опытов” и далее: “Каждое действие или движение представляет собой акт любви, соединение с той или иной частью “Нюит”; каждое такое действие должно быть в согласии с Волей, призванное наполнить, а не разрушить истинную природу существа. Поэтому “любовь” осознается как акт соединения (физическая любовь являет собой соединение на физическом плане и Самадхи — на ментальном) и все возможные опыты понимаются как акты любви в высшем универсальном смысле, “включая опыты, которые могут быть восприняты как разделение”.

Сейчас мы можем понять, что фразы “Нет Закона, кроме как творить свою волю” и “Любовь в соответствии с Волей” по существу означают ассимиляцию опыта в согласии с природой индивида. Данная концепция перекликается с так называемыми положениями Карла Роджерса, постулатами, которые легли в основу его клиентоцентрированной терапии. В своем шестом положении он пишет: “Организм имеет одну основную тенденцию и стремление — актуализировать (задействовать), сохранять и укреплять организм как средоточие опыта.” Эти действия по актуализации, сохранению

и укреплению организма соответствуют пониманию Любви в Телеме. С точки зрения Книги Закона, одно условие особенно важно: подобные акты любви должны происходить “в соответствии с Волей”, то есть в согласии с конкретными обстоятельствами и личной природой индивида (или организма в терминологии Роджерса). Действие “любви в соответствии с Волей” можно перевести на язык психологии как психологическая регуляция. В своем 15 и 16 положении Роджерс пишет:

“Психологическая регуляция существует тогда, когда концепция самости такова, что весь сенсорный опыт и внутренние ощущения организма ассимилированы или могут быть ассимилированы на уровне символизации в совместимые отношения с концепцией самости.

Психологическая неурегулированность проявляется тогда, когда организм не пропускает в сферу сознания значимый сенсорный опыт и внутренние ощущения, которые, поэтому, не символизированы и не организованы в гештальты структуры самости. В таких ситуациях возникает сильная реальная или потенциальная напряженность.”

Психологическая регуляция состоит в должном усвоении опыта, что эквивалентно телемитскому методу “любви в согласии с Волей”, тогда как психологическая нерегулированность представляет собой недостаточную, неверную ассимиляцию опыта, что, в свою очередь, создает психологическое напряжение. Итак, мы видим, что в некоторой мере Телема перекликается и частично соответствует положениям Роджерса, которые составляют основу клиентоцентрированной терапии.

“Всякая любовь — это расширение, всякий эгоцентризм — сокращение. Поэтому любовь является законом жизни. Тот, кто любит, живет, тот, кто эгоистичен, умирает. Так любите ради самой любви, так, как вы дышите ради самой жизни, потому что это закон существования”, — Свами Вивекананда.

Архетипы Звезды и ночного неба

Два особых архетипа, выделенных Карлом Юнгом, будут важны для нашей дальнейшей дискуссии. Первый из этих архетипов, или, если выражаться точнее, его манифестаций, это искра или звезда, одно из важнейших проявлений архетипа Самости. Второй из них — звездное ночное небо, которое символизирует всю совокупность архетипов или бессознательное как таковое.

Оба этих архетипа находят свое отображение в Книге Закона. Третья строка книги провозглашает: “Каждый мужчина и каждая женщина — это Звезда”.

Практически мгновенно мы осознаем тождественность самости каждого человека с символическим образом звезды. В своей работе “О природе психе” Юнг объясняет, как алхимический символизм способен стать важным источником символического выражения бессознательного наполнения психе. Он пишет: *“Отсюда я почерпнул, прежде всего, идею scintillae — искр — которые появляются как зрительные иллюзии в “тайной субстанции”.* Если мы вправе сравнить эти искры с архетипами, то очевидно, что Кунрат особо выделяет один из них. Его представляют также как Монаду или Солнце, причем и то и другое указывает на нечто Божественное. . . Отмечу мимоходом, что с точки зрения психологии, Одну искру, или Монаду следует рассматривать как символ Самости.”

Поэтому заявление о том, что каждый мужчина и женщина — это звезда, представляет собой использование распространенного архетипического символа Самости и идентифицирует каждую личность с Монадой и Солнцем, которые указывают на Божество.

Юнг продолжает:

“Этот свет — lumen naturae — свет природы, озаряет сознание, а scintillae (искры) — это зародышевые точки свечения, вспыхивающие во тьме бессознательного. Дорн, подобно Кунрату, многим обязан Парацельсу, с которым

сходится во мнениях, предполагая в человеке *"invisibilem solem plurimis incognitum"* (невидимое солнце, многим не ведомое).

Также:

"Sol est invisibilis in hominibus, in terra vero visibilis, tamen ex uno et eodem sole sunt ambo" (Солнце, невидимое в человеке, но видимое в мире, является одним и тем же солнцем)... Таким образом, один архетип, которому придает особое значение Кунрат, известен также и Дорну как *sol invisibilis* или *imago Dei*. У Парацельса *lumen naturae* первоначально исходит от *"astrum"* или *"sydus"*, "звезды внутри человека". "Небесный свод" (синоним звезд) — это природный свет. Действительно, по сути человек является *"Astrum"*: не сам по себе, но беспрестанно со всеми апостолами и святыми; все и каждый — суть *astrum*, небесная звезда... поэтому и в Писании говорится: "Вы — свет мира". Итак, если звезда заключает в себе весь природный свет, и от нее человек берет его [этот свет], как пищу от земли, на которой он родился, таким же образом он рождается на звезде".

Книга Закона раскрывает это "невидимое солнце, многим не ведомое", *sol invisibilis*, которое представляет собой образ Бога, *imago Dei*, в сердце каждого мужчины и каждой женщины. Каждый из нас является этим "светом мира". По сути, Юнг предлагает ту же доктрину, что провозглашена в Книге Закона, каждый человек — это *Astrum*, звезда, ссылаясь дальше на автора, который пишет, что этими звездами мы являемся "вместе со святыми и апостолами, все и каждый — суть *astrum*". В этой смысле, мы можем сказать, что символически звезды объединены в пространстве ночного неба. Сама Нюит провозглашает это в Книге Закона: "Я — Бесконечное Пространство и Бесчисленные Звезды в нем". Здесь мы снова возвращаемся к Юнгу, который развивает свою мысль об архетипах, найденных в алхимии, и это удивительно перекликается с телемитским символизмом. "Особенно поразило меня (применительно к нашей гипотезе о множественном сознании и его феноменах) то, что

характерное алхимическое видение звезд, искрящихся во тьме тайной субстанции, должно, согласно Парацельсу, преобразоваться в зрелище “внутреннего небесного свода” со звездами. Он увидел темноту психе как усыпанное звездами ночное небо, чьи планеты и созвездия представляют архетипы во всей их ясности и божественности. Звездное небо есть поистине открытая книга космической проекции, в которой отражаются мифологемы, т.е. архетипы. В этом видении астрология и алхимия — две классические выразительницы психологии коллективного бессознательного — тесно переплетаются.”

Мы рассматриваем Нюит как целостность “темноты психе”, где каждая звезда являет собой архетип. Так Нюит становится своего рода двойным символом для макрокосмических и микрокосмических амплификаций. На макрокосмическом уровне каждый индивид — это звезда, соединенная с другими звездами в ночном небе, которое также обозначает всю полноту возможностей (см. эссе о базовых принципах Телемы в фигурах Нюит и Хадита). На микрокосмическом уровне Нюит представляет собой полноту психе, а изобилие звезд — отображения архетипов бессознательного. В этом усеянном звездами небе есть та “одна Искра”, одна звезда, которая является архетипическим символом для нашего целостного “Я”, нашей Самости.

Эти размышления добавлены для того, чтобы продемонстрировать, не только символы Книги Закона представляют собой манифестацию определенных архетипов, но также они появляются в гораздо более ранних исторических документах. Работа Юнга “О природе психе” была написана значительно позже Книги Закона, которая появилась в 1904 году. К сожалению, по каким-то причинам Юнгом не было исследовано это современное проявление изучаемых им архетипов. Снова отметим, что Книга Закона может быть рассмотрена как плод и проявление коллективного бессознательного, пропущенного сквозь призму уникальной психики Алистера Кроули. Ранее мы указали на то, что мы можем найти универсальные архетипы, проявленные сквозь

конкретные символы, знакомые сознанию Кроули, однако теперь мы можем видеть, что, хотя этот случай и является наиболее распространенным (так мы можем объяснить появление в Книге Закона египетских богов, исламской терминологии и оккультного символизма), Книга Закона также содержит символы, которые могут быть названы всеобщими.

Проклятие разуму

Воля не только неустанна, свободна от вожделения к цели, привязанности к результату, морали, но она также особым способом превосходит понятие разума. В повседневной жизни разум и логика часто играют главные роли, и Телема не отвергает их пользу и необходимость, но всего лишь стремится отвести их верное место. На Западе идея разума занимала центральную позицию в философии еще со времен Сократа. Рассудок рассматривался как единственный способ определить истину, а иногда и приравнивался к самому Богу. Первому серьезному пересмотру концепции доминирования разума мы обязаны Канту, который, опубликовав свою “Критику чистого разума”, продемонстрировал его ограничения. Подобный пересмотр роли разума мы можем обнаружить и в “Книге Закона”. Главенство и контроль рассудка и, особенно, причинности над проявлениями личной Воли теперь поставлено под вопрос.

“Великая опасность во мне; ибо тот, кто не поймет этих стихов, совершит большую ошибку. Он падет в яму, имя которой — “Потому что”, и погибнет там среди псов Рассудка. Будь же проклято “Потому что” со всею роднею его! Да будет “Потому что” проклято навеки! Если Воля останавливается и восклицает: “Почему?” — призывая “Потому что”, то Воля останавливается и не свершает ничего. Если Власть вопрошает, почему, то Власть эта — слабость. Также рассудок — ложь; ибо есть бесконечный и неизвестный фактор; и все их слова идут вкривь и вкось”.

И снова мы должны подчеркнуть, что Телема отрицает не практическую пользу рассудка, но его попытки задавать границы для наиболее эффективного функционирования Во-

ли. Об этом пишет Кроули: “Мы ни на мгновение не должны предполагать, что Книга Закона противоположна рассудку. Напротив, ее собственные притязания на истинность опираются на разум и ничего больше. Она пренебрегает ораторским искусством. Это делает рассудок самодержцем сознания. Но сам этот факт подчеркивает, что разум должен заниматься своим делом, не превосходя свои собственные границы. Разум должен быть идеальным устройством, аппаратом для точного и беспристрастного отображения Вселенной для своего владельца. Самость, ее Воля и представление должны находиться за пределами его”.

Книга Закона в форме проклятий агрессивно нападает на “Почему”, “Разум” и “Потому что”. Если кто-то ищет причину собственной Воли, спрашивает, почему он должен желать ее проявлений, это калечит Волю и превращает силу в слабость. В предыдущей статье было продемонстрировано, если Воля действительно совершенна, она должна продолжать свою работу без оглядок на результат. В этом смысле, Воля не должна иметь устремления. Кроули пишет: “Нет причины “почему” Звезда должна продолжать путь по своей орбите. Дай ей сиять!” и “Бессмысленно вопрошать собаку, почему она лает. Существо должно следовать своей Истинной природе и творить свою волю. Сомневаться в этом значит разрушать уверенность и привносить промедление”. Подобная забота о результате теперь понимается как нечто, останавливающее Волю, делающее ее бесплодной. Поэтому, не сознательный разум выносит решения о глубинной природе наших поступков, но наша истинная Воля.”

“Рассудок — это ложь” именно из-за присутствия “фактора бесконечного и неизвестного”, который Кроули однозначно характеризует как “бессознательную Волю”. Бессознательное не может быть полностью понято сознательным умом, сферой рассудка, поэтому его “слова идут вкривь и вкось”. Рассудок бессилён ограничить истинную Волю словесными определениями из-за ее бессознательной природы, фактора, который сознательное восприятие относит к категории неведомого. Поэтому Воля не может быть

смешана с понятием силы воли, произволения, так как Воля должна охватывать и бессознательный аспект Самости. Кроули подтверждает эту точку зрения: “сознание в каждом своем проявлении взаимодействует с бессознательным... Это голос Человека, а не Бога. Человек, который руководствуется исключительно сознанием, перестает быть революционером”. Здесь Кроули приравнивает голос бессознательного к божественному голосу, так как содержания бессознательного скрывают в себе потенции, которые при их пробуждении и ассимиляции выглядят богоподобными.

Кроули кратко проясняет позицию Книги Закона в отношении рассудка в следующих словах: “Мы столкнулись с вызовом, который в определенном смысле должен быть признан наиболее смелым в истории человечества. Нравственные чувства человека были возмущены, и он разворачивается, чтобы атаковать сам Разум. Он смотрит на разум как на бездушную машину. Истинная функция разума состоит в том, чтобы выражать Волю в рамках сознательной мысли, Волю как потребность самости проявить себя, вызывая определенное Событие”.

Эти слова наиболее полным образом выражают взгляд Книги Закона на верное использование разума. Здесь мы видим разум как “бездушную машину”, где истинная самость не является его частью, а просто использует его как инструмент для собственного проявления. В целом, действительное назначение разума в том, чтобы выражать Волю в рамках сознательной мысли, а не диктовать ее поведение, что перекрывает ее свободное движение. Идея, которая лежит в основе этой позиции, состоит в том, что разум не способен полностью постигнуть и исполнить требования Воли, потому что “эта воля не сознательна. Мы можем осознавать ее, наслаждаться ей и черпать знание через определенное Событие, которое является отражением этой Воли. Разум — машина, которая должна обеспечить нам это. Когда разум узурпирует высшие функции сознания, когда он осмеливается навязывать Воле свои желания, это разрушает саму структуру Звезды. Самость должна обеспечивать

движение Воли, соответственно, Воля должна принимать указания только изнутри и свыше, то есть от Самости”. Юнг выражает ту же идею в следующих словах: “На самом же деле интеллект наносит вред душе тогда, когда имеет дерзость претендовать на правопреемство в отношении духа, на что он ни в каком смысле неспособен, ибо дух есть нечто высшее в сравнении с интеллектом, поскольку включает в себя не только его, но и душевное начало”. Самость, которую в данной цитате Юнг приравнивает к духу, включает как сознательные, так и бессознательные содержания, поэтому ее проявления не должны ограничиваться интеллектом, продуктом исключительно сознательной стороны личности.

Мы можем утверждать, что злоупотребление разумом привело к расколу в психике современного человека, отделяя его от бессознательной сферы психического. Юнг определяет нервные расстройства как “состоящие преимущественно из отчуждения от своих инстинктов, в отмежевании сознания от первичных основ души”. Выход разума из адекватных границ своих полномочий в Западном обществе стал причиной раскола в психе, отделения от первичных основ бессознательного. Юнг продолжает: “Поэтому рациональные представления просветительского толка неожиданно обнаруживают свою близость к невротическим симптомам. На деле они, как и эти последние, суть испорченное мышление, занимающее место мышления психологически верного, которое никогда не порывает связей с сердцем, с глубинами души, со своим истоком”. Это психологически верное мышление — как раз то, что подразумевается в Книге Закона с ее проклятиями в отношении интеллекта и разума. Мышление, которое руководствуется указаниями Воли — “психологически верное”, тогда как разум, ставящий границы для проявления Воли, приведет ее к “падению в яму Почему”, что ослабит ее и оставит бесплодной.

Стефан Хёллер, комментируя работу Юнга, пишет: “У мышления, функции разума, есть много достойных применений, и оно не может быть исключено, однако мышление

также ставит барьер между личностью и ее бессознательной матрицей. Для того, чтобы достичь необходимого трансформирующего самопознания, человеку нужно держать функцию мышления подчиненной вдохновению, посылаемому Самостью". И снова излагается та же точка зрения. "Вдохновение, посылаемое Самостью", которая включает сознание и бессознательное, и является Волей человека, которой функция мышления должна быть подчинена. Если эта функция выходит из-под контроля, она "ставит барьер между личностью (сознательным проявлением) и ее бессознательной матрицей". Это создает конфликт в проявлениях Воли и тогда "псы разума погубят ее".

"Если бы Солнце и Луна на мгновение засомневались, они бы немедленно исчезли" — Уильям Блейк.

Отмена понятия греха

"Формула этого Закона такова: Поступай согласно своей Воле. Его моральный аспект в теории достаточно прост. Поступать согласно своей Воле не значит "Делать что хочешь", хотя и подразумевает подобную степень свободы. Таким образом, теперь невозможно сказать, что какое-то действие неправильно а priori. Каждый человек имеет право — абсолютное право "— исполнить свою Истинную Волю" — Алистер Кроули "Метод Телемы".

В Телеме личности предписывается "Творить свою Волю", и, как мы видели выше, эта Воля рассматривается как чистая и совершенная, творимая с неустанной энергией, свободная от привязанности к результату. Кроме вожделения цели, другое отклонение или покров, скрывающий "чистую Волю" — это конвенциональная мораль и особенно понятие греха. В концепциях иудаизма, ислама и христианства мир рассматривается в рамках добра и зла, где "хорошие" поступки — те, что отвечают предписаниям священной книги, а "злые" — противоположные законам, сформулированным в них. Телема — это философия взгляда на мир, который Ницше бы мог охарактеризовать как ту, что находится вне категорий добра и зла. Не отклоняться от исполнения сво-

ей Воли — единственное запрещение, налагаемое Телемой. Фактически, после слов “Твори свою Волю, таков да будет весь Закон”, мы читаем: “Слово греха Ограничение”.

Кроули лаконично объясняет эту фразу следующим образом: “это универсальное определение Греха или Ошибки. Всё, что связывает Волю, препятствует, отклоняет ее, должно быть признано Грехом”. Это совершенно новое понимание этики, где единственным “злом” признается то, что отвращает личность от самой себя, или, точнее, от ее Воли.

С психологической точки зрения, когда личность отклоняется от своих истинных побуждений, возникает конфликт, который известен как невроз. Карл Юнг определяет невротические расстройства как “состоящие преимущественно из отчуждения от своих инстинктов, в отмежевании сознания от первичных основ души. Как правило, когда в душе индивида возникают противоположные “правильным” общественным или религиозным установкам (Супер-Эго Фрейда) действия, мысли, склонности, психика склонна подавлять и предотвращать появление этих негативных элементов в сознании. Хотя подобные мысли (например, совершение гомосексуального акта для христианина) могут не осознаваться личностью, но они способны продолжать оказывать свое влияние в его подсознании. Подавление естественных желаний с целью привести их к соответствию с ожиданиями социума — основа психологического понятия вытеснения.

В Телеме подобные явления воспринимаются такими, как они есть: то есть подавлениями природных склонностей индивида. Поэтому, если единственный закон Телемы состоит в том, чтобы творить свою Волю, искусственное подавление определенных сторон личности ведет к опасному расколу в психике, и соответственно, Воле. Человек, отклоняющийся от своей Воли, создает фундаментальный раскол в себе — множественные воли, которые расходятся и конфликтуют — что является серьезным расщеплением сознания (с его определениями добра и зла) и подсознания, сферы инстинктов. Телема осознает, что любые отклонения от своей уникальной Воли, включая подавления природных ин-

стинктов с целью соответствия искусственным определениям морали в конкретном обществе, приводит к вытеснению, что и является главной причиной невроза. Кроули писал: “Телемиты являются трижды-рожденными, мы принимаем всё таким, как оно есть, без привязанности к результату, без настойчивого стремления подогнать вещи к понятию идеала а priori, без сожаления из-за неудач в этом деле. Поэтому мы способны наслаждаться вещами, их ощущением и происходящим из них восторгом в соответствии с их истинной природой.

Одно из наиболее очевидных применений философии “Слово греха — Ограничение” касается сферы сексуальной морали. В каждой религии есть бесчисленное множество недоказуемых запретов в проявлении сексуальности, особенно женской. Книга Закона не только провозглашает “Каждый мужчина и каждая женщина это Звезда”, демонстрируя их сущностное равенство, но идет дальше, произнося: “Также досыта вкушайте любовь по воле своей, когда, где и с кем пожелаете!”. Эта строка странным образом оказалась пророческой в предвестии сексуальной революции 1960 годов, почти спустя 50 лет после написания Книги Закона, а также новаторского исследования сексуальности Альфредом Кинси в 1940 годах. С точки зрения телемита больше не существует ограничений, даже в отношениях, выражающих гомосексуальность, мазохизм или содомию, явление может быть признано “неправильным” только если оно противоречит истинной Воле личности. “У нас нет права вмешиваться в проявления сексуальности с позиций а priori”.

Кроули пишет, что “Любовь в соответствии с Волей” является законом. Мы отказываемся воспринимать секс как нечто постыдное и унижающее человеческое достоинство, как опасность для души и тела. Мы отказываемся воспринимать это как падение божественного к животному; для нас любовь это средство, благодаря которому инстинктивное, как крылатый сфинкс, вынесет человека наверх, к Дому Богов. Сексуальный инстинкт безжалостно подавлялся в ре-

лигиях прошлого и осуждался как нечто греховное и примитивное. Телема переворачивает эту идею с ног на голову, освобождая секс от определений постыдного и унижительного, и провозглашает его как естественную человеческую потребность, которую, если это соответствует их Истинной Воле, они должны удовлетворять (без необходимости согласия с неким априорным сводом правил).

Кроули суммирует свое отношение к этому вопросу в следующих словах: “из предыдущих замечаний должно быть абсолютно ясно, что каждый человек имеет абсолютное и неотъемлемое право использовать собственную сексуальность в соответствии с ее истинным характером, и за это он несет ответственность только перед собой”.

С психологической точки зрения, это верный путь, ведь “подавление сексуальности ведет к неврозу и является причиной общественных беспокойств”. В своих исследованиях Альфред Кинси установил, что “сексуальное желание это базовая, биологическая потребность, которая требует удовлетворения”, и “если (мужскому) сексуальному желанию отказано в легитимных способах выражения, оно может найти выход в нелегитимных (изнасилование, педофилия и т.д.)”, “подавление сексуальных потребностей может привести к физическим и душевным расстройствам, в особенности, к неврозу у женщин” и “потребность в сексе относится к базовым потребностям организма, сопоставимым с потребностью в пище”. В этом смысле, кажется, Телема предоставляет нам подходящую концепцию мировоззрения, где мы можем проявлять свои сексуальные склонности без страха “физических и душевных расстройств”, возникающих от их подавления.

В целом, с провозглашением ограничения как греха, Книга Закона утверждает, что все запрещения и подавления Истинной Воли являются единственным злом или грехом. Мы знаем, что “ограничения естественного удовлетворения могут закончиться пристрастием к тайным и опасным заменителям, которые разрушают свою жертву, так как являются искусственными и неестественными отклонениями”.

Очевидно, что идея ограничений выходит далеко за пределы сексуальной морали, но она имеет наглядные и очевидные последствия именно в сфере сексуальности, поэтому мы остановились на этом вопросе столь подробно.

Действительно, заявления “Твори свою Волю” и “Слово Греха Ограничение” относятся ко всей морали в целом. Цитата в начале этой статьи лаконично и просто объясняет, почему мы больше не можем рассматривать то или иное действие как а ргіогі неправильное. Каждый человек имеет право — и это право абсолютно — следовать своей Истинной Воле. Далее Кроули пишет: “Не существует единых стандартов правильного. Этика — это вздор. Каждая Звезда имеет свою орбиту. К черту “моральные принципы”, такой вещи просто не существует”. В этом смысле Телема демонстрирует, что единого абсолютного стандарта добра и зла не может быть; есть только относительные стандарты “правильного” и “ошибочного” в отношении природы и обстоятельств конкретной личности — ее личная Воля.

“В сущности, добро и зло — одно и то же и коренятся лишь в нашем сознании. В зависимости от того, каким образом используется та или иная вещь, она может быть “доброй” или “злой”. Возьмем для примера свет от этой лампочки. Ее горение позволяет нам видеть окружающее и совершать нашу работу; это один способ использования света. Сейчас, если вы прикоснетесь к ней, появится ожог; это другой способ использования того же света. Поэтому должно быть ясно, что вещь становится хорошей или плохой в зависимости от того, как мы ее используем. Так же и с пороками и добродетелями. Говоря в общем, надлежащее использование способностей нашего ума и тела — это добродетель, а ненадлежащее — порок” — *Свами Вивекананда*.

Индивидуация и истинная Воля

В предыдущей главе мы видели, как рассудок препятствует полной реализации истинной Воли. “Бесконечный и непознаваемый фактор” — это “Бессознательная Воля”, и поэтому, если мы очистим рассудок от ментальных комплексов,

которые не позволяют Воле проявиться в полной мере, мы сможем познать ее. Этот процесс, в котором мы познаем и выполняем нашу Волю, в некоторых текстах назван Великой Работой. Кроули объясняет Великую Работу как познание своей истинной Воле в следующей цитате:

“Мы не должны воспринимать себя как существа, для которых Свет и Бог находятся где-то вовне. Наш разум и тела представляют собой завесы для внутреннего света. Неинициированный — это “Темная Звезда”, и Великая Работа состоит для него в преобразовании этих завес в прозрачные, то есть в очищении их. Это очищение — просто “упрощение”, не сама завеса является грязной, но сложность ее складок делает ее непрозрачной. Поэтому Великая Работа состоит в основном из растворения комплексов. В завесе все идеально, но когда что-то выглядит запутанным, затуманенным, оно становится “злым”.

Этот процесс Великой Работы, который “состоит из растворения комплексов”, перекликается с частой используемой Кроули фразой: Знание и Собеседование со святым Ангелом Хранителем. Он максимально подчеркивает идентичность этих понятий, когда пишет: “эта Великая Работа и есть достижение Знания и Собеседования со своим святым Ангелом Хранителем”. Процесс, благодаря которому мы познаем и выполняем свою истинную Волю — это растворение комплексов, препятствующих свободному раскрытию Воли. Великая Работа — просто устранение тех препятствий, которые сознательное Эго может ставить перед главенством Воли, состоящей из сознательных и бессознательных элементов. Эта теория говорит о том, что если мы в состоянии “очистить двери нашего восприятия”, мы сможем эффективно проявлять нашу Волю. Кроули пишет: “Наше собственное безмолвное и беспомощное Я, скрытое внутри нас, расцветет, если мы приобретем умение освобождать его в Свете, с вожделением двигаясь вперед с его кличем Битвы, Словом нашей истинной Воли. Это задача Адепта, иметь Знание и Собеседование со святым Ангелом Хранителем, осознавать свою природу и свою цель, реализовывая их”.

Здесь Кроули не только проводит аналогию между Знанием и Собеседованием со святым Ангелом Хранителем и осознанием собственной природы и целей, но также признает, единственное, что нам нужно — это умение освобождать это Безмолвное Я и затем “Слово нашей Истинной Воли” проявит себя.

Разнообразные формы Гора, описанные в Книге Закона (Ra-Noog-Khuit, Noog-raag-kraat,

Neu-ra-kraath, Neu-ra-ha) представляют собой различные манифестации этой Безмолвной Самости, и также святого Ангела Хранителя. Соответственно, Гор — это архетипическое выражение Самости, к объединению с которой стремится всё в Великой Работе. Об этом говорится в Книге Закона, когда Гор в третьей главе произносит: “Почитайте Меня! идите ко мне через тяготы испытанья, которые суть блаженство”. Кроули поясняет: “Мы видим, что Ра-Хор-Хуит аналогичен Безмолвной Самости в личности, Хабса, не столь безличностного, как Хадит, но в виде первого и наименее подверженного ошибкам понятия Эго. Мы должны чтить эту Самость в нас, не пытаюсь подавлять или подчинить ее. Мы не должны уклоняться от нее, но придти к ней. Это происходит через “тяготы испытания”. Эти тяготы — то, что переживается в процессе, названном психоанализом, где официальная наука — настолько позволяет ее интеллект — перенимает методы мага. Но эти испытания есть блаженство, растворение каждого комплекса — это “спазм блаженства, который на физиологическом и психологическом уровне сопровождает освобождение от напряжения и преград”. Кроули определяет Гора как символическое выражение Самости, чья Воля не должна быть подавлена, подчинена или проигнорирована. Еще более удивляет заявление Кроули о том, что “тяготы испытания” Великой Работы аналогичны психоанализу, и в этом мы снова видим прямую связь между психологией и Телемой. Поэтому, мы можем убедиться, что процесс психоанализа является тем же, что Великая Работа, а Знание и Собеседование со святым Ангелом Хранителем — реализацией истинной Самости.

Этот же процесс был назван Юнгом индивидуацией. Он определяет индивидуацию как становление in-dividual (неделимым), и эта индивидуальность охватывает нашу наиболее сокровенную и несравненную уникальность, что соответствует обретению Самости. Там образом, мы можем представить индивидуацию как самореализацию. “Эгоисты называются самолюбивыми, но, на самом деле, это не имеет никакого отношения к концепции Самости, которую я использую... Индивидуация, следовательно, может означать только процесс психологического развития, которое сполна выражает данные личности индивидуальные характеристики; другими словами, это процесс, в котором человек становится конкретной, уникальной сущностью, которой он является на самом деле. При этом он не становится самолюбивым, эгоистичным в обычном смысле слова, но лишь реализовывает особенность своей природы и это... значительно отличается от эгоизма”.

Здесь Юнг утверждает, что индивидуация представляет собой “само-реализацию” и подчеркивает, что это не означает чрезмерного усиления или раздутия Эго. Эта реализованная Самость находится за пределами эгоцентрического понятия о сознательном образе Я, вместо этого Самость одинаково включает и сознательные (к которым относится Эго) и бессознательные факторы. Юнг поясняет, что “сознание и бессознательное не обязательно находятся в оппозиции друг к другу, но дополняют друг друга для образования целостности, которая и является Самостью”. Это та Самость, к которой личность приходит через “тяготы испытания”. Гор — символ этой Самости в Книге Закона, в других тестах его выражает святой Ангел Хранитель. Кроули пишет: “Ангел — это Истинная Самость наших бессознательной части личности, скрытая Жизнь нашего физического существования” и “Ангел — это Целостность, которая выражает сумму элементов этой Самости”, и эти цитаты практически полностью идентичны юнгианскому определению Самости.

Как ранее утверждалось Кроули, этот процесс индивидуации или Великой Работы состоит из растворения комплексов

и представляет собой осознание и следование своей истинной природе. Через эту Великую Работу индивидуации, мы приходим к идентификации с Самостью, которая в Телеме выражается фигурой Гора. “Личность узнает, что он или она — Гарпократ, Дитя Гора, которого сопровождают Лев и Дракон, что значит, он находится в единстве со своей Тайной Природой.

Можно даже утверждать, что Великая Работа представляет собой естественный процесс человеческой психе. Карл Юнг говорит: “движущей силой бессознательной, настолько мы способны его понять, кажется, в сущности является лишь стремление к самореализации”. В этом смысле, все люди участвуют в драме Великой Работы, где каждый стремится, сознательно или бессознательно, к единству сознательной и бессознательной природы в Самости так, чтобы они смогли наиболее полным образом выполнить свою Истинную Волю.

