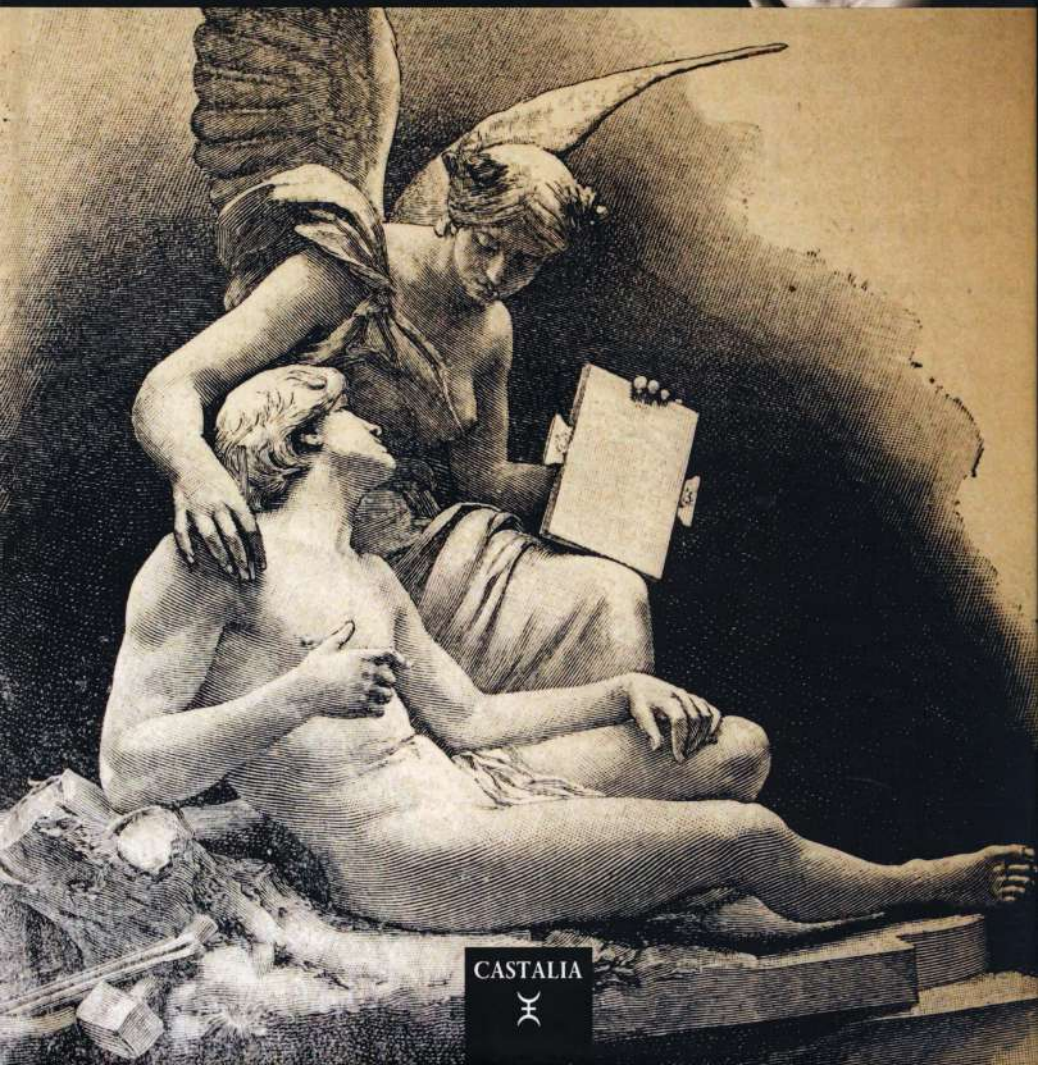
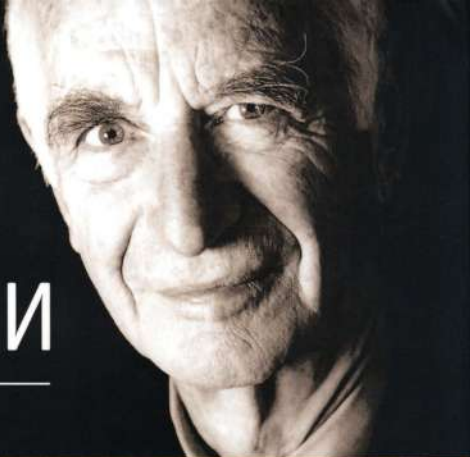


Джеймс Хиллман

ПЕРЕСМОТР ПСИХОЛОГИИ



CASTALIA



Джеймс Хиллман

ПЕРЕСМОТР ПСИХОЛОГИИ

САН-ФРАНЦИССКИЙ ИНСТИТУТ
К.Г. ЮНГА



2017

УДК 159.9
ББК 88.4
X 45

X45 Джеймс Хиллман
ПЕРЕСМОТР ПСИХОЛОГИИ

М.: Клуб Касталия. 2017. — 320 с.
ISBN 978-5-519-60689-9

Перевод: Валерий ЗЕЛЕНСКИЙ
Компьютерная верстка: Ольга ИВАНОВА
Обложка: Ольга ИВАНОВА



ПРОЕКТ КАСТАЛИЯ
уникальный проект,
объединяющий
представителей самых
разных мировоззрений,
начиная от язычества

CASTALIA

и заканчивая гностическими и герметическими традициями. Три объединяющих принципа Касталии — это **Юнгианство, Оккультизм и Нонконформизм**. Быть Юнгианцем значит иметь мужество познанию своих самых потаённых глубин. Быть Оккультистом — искать то, что раз и навсегда пресуществит твой дух в тигле трансмутации, быть Нонконформистом — 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 в Реале **клуб Касталия**, где члены клуба могут услышать лекции о самых разных эзотерических и психологических традициях. Это и **школа Касталия**, своего рода внешнее представительство клуба, регулярно проводящая открытые обучающие лекции и семинары. Для переводчиков Касталии бесплатные, для всех остальных — недорогие. Это и уникальный **интернет-магазин** эзотерической и психологической литературы по доступным ценам. Переводчики имеют скидки. И, прежде всего — это интегральное мировоззрение, основанное на поиске соединения трёх слагаемых Касталии и стремящееся к оккультному Ренессансу.



**КАСТАЛИЯ ПРИГЛАШАЕТ К СОТРУДНИЧЕСТВУ
АВТОРОВ, ПЕРЕВОДЧИКОВ, А ТАКЖЕ
ОРГАНИЗАЦИИ ДЛЯ ПРОВЕДЕНИЯ
СОВМЕСТНЫХ ПРОЕКТОВ**

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ: АВТОРСКИЙ МЕМУАР ДЛЯ ИЗДАНИЯ 1992 ГОДА.....	7
НАЧАТЬ С ТОГО, ЧТО.....	13
ЧАСТЬ 1. ПЕРСонифицированные или вообразенные сущности.....	22
ЧАСТЬ 2. ПАТОЛОГИЗАЦИЯ ИЛИ РАСПАД	78
ЧАСТЬ 3. ПСИХОЛОГИЗАЦИЯ ИЛИ ВИДЕНИЕ СКВОЗЬ.....	144
ЧАСТЬ 4. ЧЕТЫРЕ/ДЕГУМАНИЗАЦИЯ ИЛИ СОЗИДАНИЕ ДУШИ.....	198

Джеймс Хиллман

ПЕРЕСМОТР ПСИХОЛОГИИ

САН-ФРАНЦИССКИЙ ИНСТИТУТ
К.Г. ЮНГА

Перевод на русский язык выполнен
Валерием Зеленским в 1995 году

...человек — всего лишь жалкое ничтожество,
Надетое на палку рубище, пока
Душа его не рукоплещет
И не поет тем громче,
Чем больше дыр в его земной одежде.
Не пению здесь обучают, но осознанию
Свидетельств нерушимых ее величия...

Йейтс, «Плавание в Византию»

Рафаэлю и Пэт и Валери и Билу и Вэну

ПРЕДИСЛОВИЕ: авторский мемуар для издания 1992 года

Последующие страницы книги настолько переполнены идеями, аргументами, цитатами и ссылками, что мне не пришло в голову ничего более забавного для переиздания, кроме того, как просто воссоздать историю ее написания; то есть, дополнить содержание своим личным мемуаром. Ведь все персональное было умышленно опущено, дабы соблюсти стиль книги, намерение которой заключалось в дегуманизации психологии. Эта дегуманизация (о чем говорит само название последней части), имеет целью освобождение психологии от оков субъективизма и возвращение ее видения к поэтическим принципам и полиморфным Богам. Назовите это программой анимизма, одушевления нечеловеческого, программой, которая смогла бы освободить человека от осознания собственной значимости. Такое самомнение появляется во всех психологиях, считающих важной личную самость и полагающих, что их задача состоит в изучении человеческой личности, направлении концентрированных усилий психологической терапии на человеческие личности, и в применении к ним источников информации психологической теории.

И все же личное, столь намеренно запрещенное, просочилось на каждую страницу книги, в ее темы, стили, настроения, в ее структуру и даже в выбор ссылок на тех значительных авторов, с которыми лично хотелось бы состоять в одной компании. Как может человек воистину подавить в себе личное, если психология всегда и неизбежно является исповедью? Каждый текст раскрывает пристрастия автора. Вы можете глядеть на какой-нибудь ковер и видеть всего лишь тривиальный цветочный орнамент с назойливо повторяющимся кромками узоров, но, сотканный до конца, он представляет одинокий голос, монотонно распеваящий нечто свое на языке маленьких узелков из цветной шерсти, которые создают как особое совершенство, так и ошибки этого уникального ковра. Подобно ковру, книга также продукт, часто возбуждающий идиосинкразию.

Ничто не подавляется в ней; фактически, ничто и не может быть подавлено. Идея о подавлении принадлежит девятнадцатому столетию, зре колониализма, хищнической индустриализации и превосходству надо всеми белого мужского населения. Именно тогда подавление стало законом жизни. Само слово принадлежит политике, не сочинительству, в котором все и вся разом выплескивается на страницу. Разумеется, Фрейд рассматривал подавление как свое существенное открытие, на котором основывались даже его идеи о бессознательном и сексуальная теория либидо. Невозможно вообразить, чтобы ему, еврею, жившему в Богемии и Вене во времена Империи Габсбургов,

не пришла в голову мысль о *Verdringung* (вытеснении), или не удалось осознать подавление как основной принцип существования. Но теперь, после экзистенциализма и феноменологии, после недавних открытий физики и изобретения новых методов разрушения материи, постмодернистский разум не может воспринимать идею подавления также буквально, как это произошло с Фрейдом и его последователями.

Буквальное отсутствие личностного не означает, что личное действительно отсутствует; вопреки этому, оно даже в большей степени присутствует в книге, проблескивая сквозь ее фразы, чем если бы оно было выставлено на всеобщее обозрение в автобиографическом приложении или выражалось в спонтанном потоке фраз, в которых автор напоминает читателю о своих «жизненных опытах». Отсутствие автобиографии, недоверие к биографическим рекламным объявлениям и фотографиям на обложках книг и отказ от употребления личного местоимения первого лица в единственном числе, — все эти обстоятельства отнюдь не указывают на подавление личного.

Если личное присутствие автора в состоянии выявиться только когда оно декларируется в буквальных заявлениях о «себе лично», значит, нам следует разделить личное от безличного старым картезианским способом. Здесь — субъект, а там — объект. Автор как субъективный личный посредник, книга — как материализованный безличный объект. Демонстрирование субъективности автора превращает книгу в его изделие, подавляя ее личность во благо его собственной. В конце концов, это не жизнь Декарта, за которую мы продолжаем бороться, ибо Декарт мертв, хотя и здравствуют и его *Method* («Метод»), и его *Meditations* («Размышления»). Вот где он продолжает жить. Чтобы определить автора, обращайтесь к книге. Если он и присутствует вообще где-то, то именно в книге, он — эта книга; книга — его личность, обернутая в пыльную обложку; в этом образе находится его истинное подобие, а не на фотографии на задней странице обложки.

Следовательно, эти четыре части, — вначале произнесенные довольно сумбурно и страстно в качестве публичных выступлений, каждое из которых продолжалось от шестидесяти до девяноста минут, обращенных примерно к трем-четырем сотням внимательных и доброжелательных слушателей и критически настроенных участников дискуссий, в Бектон Холле, в аудитории Дэвиса, в Йельском Университете 29 февраля, 3, 7 и 14 марта как лекции фонда Терри (см. сноску 2, стр. ниже), — находятся в рамках традиции, восходящей из начала двадцатого столетия, в которой до него принимали участие многие *illustri* и *luminosi* (прославленные светила), включая Джона Дьюи (John Dewey), К. Г. Юнга и Поля Рико, на каждом шагу делившимся с публикой откровенными историями и личными склонностями. Это утверждение о личных фактах, с которым вы знакомитесь в данный момент, — всего лишь другой жанр откровения, не более раскрывающий личное, чем сама книга, вопреки всем ее подавлениям, риторическим маскам и «скрытой» программе.

Эта программа вырисовывается достаточно четко: восстановить мифологическую перспективу в глубинной психологии посредством осознания

родственности, свойственной душе по отношению к Богам, мало того, любви к Богам. Или, как могли сказать греки, заново подтвердить существование трагической связи между смертным и бессмертным, той естественной склонности души, что лежит в основании любой психологии, заявляющей о своем праве говорить о душе. Именно этой свойственной ей склонности мы должны приписать, как поступали Древние, Гуманисты Просвещения и Романтики, открытие источников человеческих патологий (часть 2). Такова программа, — вряд ли ее можно назвать скрытой, а потому, как может быть еще более личным, более откровенным автор, если обнажает глубины своей религиозной страсти перед публикой?

Этот вид религиозной страсти кажется столь безличным в культуре, в которой персонализм скрывает страсть к «моим» эмоциям внутри моей частной истории развития и моего собственного тела, а религия — «мои» верования в личного бога и спасителя, чья цель полностью сконцентрирована лишь на моем спасении. Вследствие того, что определенная таким образом религиозная страсть становится настолько персональной, чувство, наполняющее риторику в этой книге, кажется раздвоенным, если не подавленным. Затем в разуме культуры возникает идея о подавлении личного: «Автор, вы недостаточно рассказываете нам о себе, во что верите, что пережили вы лично, чтобы достичь того состояния, в котором сейчас находитесь. Каким образом ваши чувства и опыты привели вас к вашему мышлению и идеям? Покажите нам свою самость. Расскажите нам вашу подлинную историю», — под чем подразумевается личная история, означающая одномерный буквальный доклад, доложенный мною о моем вымысле, называемом «я».

В связи с тем, что персонализированный критерий культуры в отношении откровенности не соответствует мнению автора, к нему следует применить меры подавления, хотя истина в большей степени, заключается в том, что вся книга свидетельствует о радостной агонии эксгибиционизма — оскорбительного парада приятной выставки напоказ для того, чтобы шокировать и очаровывать публику, и в равной мере убагатворить самих бессмертных Богов, к которым она взывает, принося к их алтарям свои идеи, аргументы и ссылки на них как на земных слуг, покорных их могуществу, и на средства существования смертных, ограничивающие их возможности.

Бессмертные — может быть, но ограниченные, тем не менее. Не именно это имели в виду Дике (Dike) и Фемида (Themis) — Богини Справедливости и Правосудия (а также Мойра, Айсэ (Aisa) и Ананке)? Ограничивающий периметр, сдерживающий запрет, который удерживает власти, чтобы они не смогли уклониться от исполнения собственных законов. Высокомерные, могущественные, наполненные сознанием собственного величия, они хмурятся, так как им тоже не дозволено выходить за пределы их ограничений. А наибольшим

¹ Дике — дочь Зевса, богиня, следившая за соблюдением законов; Мойра — богиня судьбы; Ананке — богиня неотвратимости. (Прим. Пер.)

ограничением для них можно считать величайшую из всех тенденций, этого врага смертных и бессмертных — Титанизм, страстно стремящийся к неограниченному и неопределимому, представляемых в современных психологиях как безграничное понятие самости.

Итак, эта книга не повествует о самости. Ей не удалось стать книгой о самопомощи, самоанализе или самоусовершенствовании. Ибо пребывание вблизи самости не означает пребывания вблизи Богов. Я не стал бы поощрять Титанизм — угрозу, гораздо более серьезную, чем Нарциссизм, который представляет собой всего лишь меланхоличного прелестного мальчика, в сравнении с титанической грандиозностью самости.

Если язык оказался оторванным от обозначаемого объекта его обсуждения (как утверждает современная философия), и если использование термина не соотносит его к предмету, значит, не существует четких соотношений терминов с установленными личностями. Тогда термин «самость» также не имеет четкой связи с индивидом. Не существует даже утешительного состояния тождественности самому себе. «Я» становится на якорь в любом другом месте, пребывает в плавучем состоянии, и именно вследствие этого явления его не удастся вывести из строя. Соответственно, если не существует буквальная самость, то не могут существовать ни самоусовершенствование, ни самопознание (только усовершенствование и знание как таковые), а все саморазоблачения, скорее, просто добавляют данные к культуре заблуждения по поводу ее психологического великолепия, чем обогащают ее.

Но даже при простом произношении термина нас охватывает напыщенная уверенность в том, что существует такая вещь, самость, преодолевающая любые препоны, которые могут быть поставлены перед нею. А потому самости никогда не бывает по-настоящему «скверно». Самость может быть определена только внутри себя самой своими собственными представлениями. Принципиальными среди них являются неопровержимая истина, полученная из личного опыта, и преувеличенные чувства собственной значимости. Соотносящаяся исключительно с самой собой, самость уверена в том, что не существует Бога, более могущественного, чем она сама. Сегодня большинство психологий воспринимает эту мысль абсолютно буквально, так что за преданностью психологии к личному не стоят ни гуманизм, ни индивидуализм, скорее, это — буквализм самости, подобный невидимому, несуществующему Богу, вера в которого абсолютна. Абсолютная вера — это либо фундаментализм, заблуждение, или буквализм, — или все, что находится Свыше. Возможно, в таком случае справедливо высказывание о том, что в психологии не существует большего буквализма, чем ее идея о самости, буквализма, обращающего нашу предположительно исследовательскую область науки в секту мистического фундаментализма. Эта мысль наводит меня на размышление о том, что наше всемогущее и всезнающее Божество, заменившее, как предполагается, взаимно ограничивающие друг друга языческие существа мифа, представляет из себя ничто иное, как Титана, вернувшегося из Ада на еще более значительное место, и, что еще хуже, совершенно одинокого.

В той мере, в которой наши самости произведены по образу и подобию всемогущего и всезнающего Создателя, Божество нашей культуры требует от творческой самости отчета, — буквального, исторического, с самого начала, как только возникла мысль о написании книги, — на чей личный счет она стремится отнести важность всемогущего. Расскажи нам историю Бытия, как ты пришел к мысли о чтении лекций и создании книги. Но, милый Читатель, личный мемуар, посредством которого автор предположительно подтвердил свою творческую способность, — этот мемуар, который ты сейчас читаешь, — служит не высшей цели, а, скорее, напыщенному личному, а стало быть, содействует культуре Титанизма, ее мономании или монотеизму самости и уничтожает самое страстное устремление этой книги.

То, что мне пришлось испытать в конце лета 1971 при чтении лекции «Заброшенное дитя» в Эраносе, когда я почувствовал, что ее не воспринимают ни равные мне коллеги, ни аудитория; то, что самая значительная из моих работ, в которую я погрузился, казалось, была обречена на неудачу; что брак, заключенный мною, стремительно приближался к концу в пользу той, которой суждено было стать моей новой женой; что внезапно в Цюрих позвонил Вильям Слоан Коффин (William Sloan Coffin) из Нью Хевена, приглашая меня приехать в Йейль (он читал в это время мою книгу *Insearch*); то, что я ответил, что предпочитаю детально спланированным мероприятиям и формальной аудитории более скромные семинары; то, что тогда он договорился о предоставлении мне возможностей, предлагаемых Фондом Терри; то, что я не мог освободиться до следующего года из-за своей погруженности в написание книги о Старце (продленной и все еще не законченной защите свойств моего характера и поведения); то, что я уехал в Каса Габриэла, в Тессин, вблизи Мосции, и начал работать над лекцией «Патологизирование» и все еще трудился над этой особенно близкой мне по тематике лекцией во Флориде, куда за несколько дней до Йейля приехал с Патрицией Берри, чтобы накопить силы для работы в Фонде Терри; то, что возбуждающее напряжение этих бесед привело меня в смятение на кампусе, куда я приехал на четвертую лекцию, растерянный, опоздавший, и в таком замешательстве, что не смог снова отыскать знакомый зал; что первый вариант книги был отвергнут, потребовалась ее полная перепись и редакторская помощь; что Клейтон Карлсон из издательства Харпера представил ее окончательный типографский формат и заключил со мной контракт; что все возможные виды последствий всплыли из моих работ в течение 1973-74, включая более позднюю книгу *Anima*; что я выстрадал свое первое столкновение с радикальными феминистами, лишившись членства в их обществе, и свое первое парализующее столкновение — расследование с последователями Фрейда на семинарах в Йеле, но при этом приобрел на долгие времена новых друзей, таких, например, как Эдвард С. Кейси, в то время читавший там курс философии, — все это предположительно является рассказом, личным жизненным опытом автора книги.

Но кто в самом деле написал книгу? Это — справедливый вопрос, так как представляет саму тему книги — вопрос о теме и вопрос о личности. Кто является предметом обсуждения?

Теперь ответ, который будет извлечен из части 3, стр. и далее, вряд ли будет относиться к биографической личности. Вместо того, эта дискуссия приведет нас к выводу, что книга была написана посредством персонификаций, — и прочтена также персонификациями; так например, Читатель, вы — не совсем «тот», каким можете представлять себя. Первичной персонификацией в данном случае должен быть Автор, как переписчик, как устанавливающий подлинность только своей писанины. Таким образом книга становится образцом персонификации (часть 1). Под этим я подразумеваю не только книгу, написанную неким автором, находящимся вне пределов (не позади или внутри) «меня», в предложениях, которые не начинаются с «Я» как посредника, но даже более того, книгу как персонифицированную силу, продвигающуюся вперед в своей жизни, своей смерти, архетипическую анимацию, выпущенную в мир независимо от Автора, его жизни и его смерти.

Само слово «автор» также вызывает вопросы такого характера, как например, что именно придает книге достаточные полномочия, чтобы проложить себе путь до второго издания через двадцать лет по прочтении лекций? И что удостоверяет истинность того, что утверждают эти страницы? Если можно теоретически проследить связь этой автономной силы с личной самостью (самость = *auto*), то подавленное и скрытое «Я» с моим личным рассказом, впоследствии обратившимся в теорию, требующую представления биографического мемуара для постижения книги в более личностном представлении, бесследно исчезает. Ибо мое «путешествие» в Йейль и обстоятельства рождения замысла и переноса его на бумагу ни на йоту не увеличивают ни подлинность книги, находящейся в ваших руках, ни убедительности ее идей, существующих на сегодняшний день уже двадцать лет. Какой бы властью убеждения она ни обладала сначала и какую бы ни накопила с тех пор, эта власть происходит от сил, отличающихся от тех, существование которых могло бы подтвердить мое свидетельство.

На вопрос об авторстве невозможно ответить, если не вообразить психологию религией (последняя тема в книге, стр.), а книгу как тотем, как статую идола, жизнь в котором поддерживают читатели, которые, выбрав книгу с полки и переверачивая страницы со спокойным вниманием и эмоциональным участием, полируют изваяние, называемое «книгой». Подобно этому изваянию, книга придает осязаемые формы невидимым божественным силам, придает ангелам в словах имя и место жительства. Пусть все они, читатели и ангелы, останутся довольными, проведя за книгой чуть больше времени.

Д. Х. Томпсон, Коннектикут
27 июля, 1991

НАЧАТЬ С ТОГО, ЧТО...

Эта книга повествует о созидании души. Это — попытка создать психологию души с помощью эссе о пересмотре психологии с точки зрения души. Следовательно, она и старомодна, и радикально нова, потому, что возвращается к классическим категориям души, но при этом выдвигает идеи, которые современная психология даже еще не начинала рассматривать. Так как душу невозможно понять посредством одной только психологии, наше исследование даже оставляет область психологии в том виде, в каком ее обычно представляют, и движется широким фронтом сквозь историю, философию и религию. Хотя замысел книги устремлен к новому психологическому мышлению и чувствованию, она имеет прочные корни в нашей основной психологической культуре; ее питают накопленные инсайты Западной традиции, распространяющейся от греков, сквозь эпохи Возрождения и Романтиков, вплоть до Фрейда и Юнга.

Термин созидание души пришел к нам от поэтов-Романтиков. Впервые мы находим его у Уильяма Блейка в поэме *Vala* («Долина»), но прояснил его мысль в письме к брату Джон Китс: «Назови, если угодно, этот мир «юдолюю созидания Души». Тогда и выяснишь смысл существования этого мира...». С такой точки зрения человеческая жизнь представляется путешествием по долине мира во имя душетворения. Наша жизнь — психологическая, и цель ее заключается в том, чтобы создать из нее душу, найти связи между жизнью и душой.

Однако, мысль о созидании души требует большей точности, если она используется не поэтом-романтиком, а терапевтом-психологом, так как для этой цели недостаточно пробудить душу и восхвалять ее в песнопениях. Психология должна предложить путь и найти место для души внутри ее собственной области. Для этого нам необходимы основные психологические идеи. Четыре последующих главы пытаются представить на обозрение четыре таких идеи, необходимые для процесса душетворения.

Во время работы над первыми черновыми вариантами этих глав, которые мы представили в 1972 году в виде лекций Дуайта Харрингтона Терри в Йельском Университете,² на стене перед моим письменным столом висела эта фраза испанского философа и мыслителя — психолога Ортеги — и — Гассета: «Зачем писать, если так легко водить пером по бумаге, не подвергаясь серьезному риску, какому подвергается матадор в бою с быком, и мы даже не приближаемся к опасным, возбуждающим, двурогим темам?»³

Первой из этих «двурогих тем» является сама душа; как определить ее, как описать, как вообще писать о ней? Обычно книги о психологии спасают

себя от громадной доли риска, избегая принять этот вызов вообще. Но так как «душа» — доминирующая тема всей моей работы, давайте начнем с того, что установим несколько столбов для ограждения области ее распространения.

Под словом душа я подразумеваю, в первую очередь, скорее, перспективу, нежели субстанцию, точку зрения на вещи, чем вещь саму по себе. Эта перспектива — мыслящая, она обдумывает события и определяет различия между нами и всем происходящим в мире. Между нами и событиями, между исполнителем и делом имеет место момент размышления, — и душетворение означает дифференциацию этой промежуточной фазы.

Ситуация складывается так, как если бы сознание возлагало ответственность за себя на самостоятельное и воображаемое основание — на более внутреннее место или более глубокую личность, или на ее постоянное присутствие, — которые просто всегда находятся там, даже когда вся наша субъективность, эго и сознание пребывают в состоянии умопомрачения. Душа появляется как фактор, не зависящий от водоворота событий, в который мы оказываемся погруженными. Хотя я не в состоянии идентифицировать душу ни с чем другим, мне также не удастся постичь ее самое отдельно от других вещей, возможно, потому, что она похожа на изображение в летящем зеркале или на луну, выступающую как посредник только в отраженном свете. Но именно это посредничество такой особенной и парадоксальной переменной придает личности ощущение, что у нее есть душа, или она сама является душой.⁴ Однако, несмотря на то, что она обладает такой непостижимостью и неопределенностью, душа занимает самое высокое и значительное положение в иерархиях человеческих ценностей, ее часто идентифицируют с жизненным принципом и даже с божеством.

В другой попытке определения понятия души я предположил, что это слово относится к некоей неизвестной компоненте, которая создает возможность осуществления замысла, превращает события в жизненные переживания, поддерживает связь с любовью и имеет отношение к религии. Эти четыре качества я уже предлагал для обсуждения несколько лет тому назад;⁵ после чего начал свободнее обращаться с термином, обычно взаимозаменяемым с *psyche* (из греческого) или с анимой (из латыни). Теперь я добавляю три необходимых модификации к этим качествам. Во-первых, «душа» относится к углублению восприятия событий как жизненных опытов; во-вторых, значимость, которую может приобрести душа в любви или религии, исходит из ее особого отношения к смерти. И, третье, под словом «душа» я подразумеваю творческую способность к воображению, заложенную в нашей природе, обретение опыта посредством рефлексивного размышления, сновидения, образа и *fantasy* (фантазии) — такого способа, который осознает все реалии, главным образом, как символические или метафорические.

Наиболее удивительные, скрытые свойства души станут очевидными из нижеследующих частей книги, которые, возможно, при чтении будут восприниматься как продолжение знакомства и как попытку открыть и оживить душу посредством моего описания и вашего чтения.

Эта первая двурогая тема вызывает появление второй, не менее трудной. Что представляет собой фантазия? В этом вопросе я весьма близко следую за К. Г. Юнгом. Он рассматривает образы фантазии, пронизывающие наши дневные грезы и ночные сновидения и бессознательно присутствующие во всем нашем сознании, как первостепенные данные души. Все, что мы знаем и чувствуем, и каждое утверждение, на котором настаиваем, — все они полностью основываются на наших фантазиях, то есть, возникают из психических образов. Они — не просто выброшенные на поверхность плавающие обломки памяти, воспроизведение результатов наших восприятий, перестроенные в другом порядке остатки явлений, входящих в наши жизни.

Следуя по пути Юнга, я, скорее, использую понятие фантазийного образа в поэтическом смысле,⁶ рассматривая образы как основные данные психической жизни, самозарождающиеся, изобретательные, спонтанные, завершённые и организованные в архетипические паттерны. Фантазийные образы представляют собой как сырьевые материалы, так и законченные продукты душевной деятельности, и они являются предпочтительным способом доступа к познанию души. Не существует ничего более значительного. Каждое представление, сложившееся в наших умах, каждое восприятие мира и наше внутреннее ощущение должны пройти стадию психической организации, для того чтобы «случиться» вообще. Каждое чувство или наблюдение возникает как психическое событие только после формирования фантазийного образа.

Здесь я разрабатываю мысль о психологии души, основанной на психологии образа. Здесь я предполагаю, что, как поэтическая основа разума (*poetic basis of mind*), так и психология не зарождаются ни в психологии мозга, ни в структуре языка, ни в организации общества, ни в анализе поведения, но только в процессе воображения.

Начиная книгу, в подражание Юнгу, словами «Начнем с того», я тем самым частично признаю существование того фундаментального долга, в котором оказалась перед ним архетипическая психология. Он является ближайшим предком в той длинной линии поколений, простирающейся в обратном временном порядке от Фрейда, Дильтея, Кольриджа, Шеллинга, Вико, Фичино, Плотина и Платона, до Гераклита, — и даже еще большего количества ответвлений от нее, которые надлежит еще исследовать. Гераклит находится вблизи корней этого древа мышления наших предков, так как явился самым ранним из мыслителей, воспринявшим душу как свой архетипический первый принцип, первым, вообразившим душу в терминах непрерывного изменения и заговорившим о ее бездонной глубине.

«Глубинная психология», современная область психологии, интересы которой концентрируются на уровнях бессознательного души, — то есть, в более глубинных смысловых значениях души, — сама по себе не является современным термином. Само понятие «глубина» отражает понятие значительности, отдается эхом высказываний одного из первых философов античности. Вся глубинная психология уже была заключена в следующем отрывке из Гераклита: «Вы не сможете открыть глубины души (*psyche*), даже если пройдете

по всем дорогам для этой цели; такова глубина (*bathun*) ее значения (*logos*)⁷. С тех самых пор, как Гераклит соединил понятия души и глубины при формулировании одной мысли, размерностью души стала ее глубина (не ширина или высота), и размерность нашей души продолжает свое путешествие вниз.

Работа Юнга, также, как и его жизнь, принадлежит этой великой традиции обладающей творческим воображением психологии. Подобно тому, как Юнг предлагает способ исследования психологии в этом направлении, эта книга указывает путь постижения самого Юнга — а также путь выхода из Юнга, особенно касающегося его теологии. Ибо, разделяя полностью его взгляды в этой области, мыслитель должен оставаться юнгианцем, что, как сказал сам Юнг, возможно только для самого Юнга. Для созидания души существенно творение психологии, формирование концепций и образов, выражающих нужды души, по мере того как они возникают в каждом из нас.

Вследствие того, что моя душа, мое психологическое строение, отличаются от тех же характеристик Фрейда, Юнга, моя психология также будет отличаться от их психологий. Каждая психология — это исповедь, и цена психологии для другого индивида определяется не теми местами, где он смог бы идентифицировать себя с нею, так как она удовлетворяет его психическим потребностям, но там, где она провоцирует в нем желание выработать в ответ на нее собственную психологию. Фрейд и Юнг — мэтры психологии, и не потому, что мы можем следовать за ними, становясь фрейдистами или юнгианцами, но потому, что, следуя им, устанавливаем свою психологию. В такой ситуации психология зарождается как необходимая активность души, создающая сосуды и разрушающая их для того, чтобы углублять и усиливать жизненный опыт.

Это подчеркнутое внимание к понятиям глубины и усиления привносит еще одну из основных перспектив в содержание этой книги. Я рассматриваю любую психологию как глубинную психологию. Обычно глубинная или терапевтическая психология занимает только маргинальные окраины академической области. Правом владения основной ее частью овладели другие — социальные психологи, бихевиористы; психологи, исследующие духовное развитие. Но если книга начинается с описания души, — это означает, что психология мгновенно проникает в глубины и имеет тайные терапевтические намерения. Главным оказывается вопрос: «Что дает в результате такое наблюдение, такое исследование для души?» Там, где существует связь с душой, обязательно присутствует психология; где такой связи нет, то, что замещает ее, лучше называть статистикой, физической антропологией, просвещающим журнализмом или разведением породистых животных.

Терапия — весомое слово, ассоциирующееся со страданием, вызванным болезнью, и всеми муками ада, сквозь которые мы проходим, чтобы вылечиться от нее. В эту книгу терапия включается в полном соответствии с симптоматическими особенностями каждого индивида, с осознанием его комплексов, и, кроме того, с непосредственным изучением этих комплексов. Терапия, или анализ, представляет собой не только то, что аналитики вершат над своими

пациентами; это процесс, возникающий временами в нашем индивидуальном исследовании души, в наших попытках разобраться в собственных сложностях, в критических атаках, предписаниях к действию и поощрениях, которыми мы подбадриваем себя. Мы все постоянно занимаемся терапией, до тех пор, пока вовлечены в душетворение. Идея состоит в том, что, если каждый из нас и мы все вместе являемся психологическими пациентами, то также каждый в отдельности и все вместе являемся психотерапевтами. Анализ продолжается в воображении души, а не только в клинике. Именно это внутреннее ощущение терапии я прошу вас хранить в уме по мере нашего продвижения в исследовании.

Еще одно слово, которое необходимо ввести в нашу работу, — это архетип. Удивительное затруднение, возникающее при объяснении того, что собой представляют архетипы, предполагает нечто специфическое, заложенное в них. Видимо, они стремятся в большей степени быть метафорами, чем обычными предметами. Мы обнаруживаем, что в меньшей степени способны определить, что буквально представляет собой архетип, и более склонны к описанию их в виде образов. Похоже, что мы не можем притронуться ни к одному, ни указать на него, и только говорим о том, на что они похожи. Архетипы отбрасывают нас в образный стиль описания. Фактически они совершенно похожи на метафоры, о которых Юнг (первым заново введший античную идею архетипа в современную психологию), писал, настаивая на свойственной им неопределенности.⁸ Выбор архетипической перспективы в качестве ведущей в психологии приводит нас, следовательно, к представлению основополагающей природы и структуры души в стиле, обладающим творческим воображением, и подходу к основным вопросам психологии в первую очередь посредством воображения.

Теперь попытаемся вообразить архетипы как глубочайшие паттерны функционирования психики, как корни души, управляющие нашими воззрениями о себе и о мире. Они представляются аксиоматичными, самоочевидными образами, к которым всегда обращаются наша психическая жизнь и наши теории о ней. Они похожи на другие аксиоматические первые принципы, модели или парадигмы, которые мы обнаруживаем в других областях науки. Ведь «дело», «Бог», «энергия», «жизнь», «здоровье», «общество», «искусство» также являются фундаментальными метафорами, возможно, даже самими архетипами, сдерживающими вместе целые миры, но притом на которые никогда невозможно указать пальцем, или хотя адекватно обозначить их пределы, которые нельзя заставить отвечать за совершенные деяния.

Все способы ведения разговоров об архетипах — ничто иное, как переводы одной метафоры в другую. Даже трезвые определения операционалистов¹ на языке науки или логики не менее метафоричны, чем образ, представляющий

¹ Операционализм — направление в философии науки, соединяющее принципы позитивизма и прагматизма; сводит содержание понятий к различным родам операций, например, время и пространство — к операциям измерения. (Прим. Пер.)

архетипы как основополагающие идеи, физические органы, мифологические фигуры, типичные способы существования или доминирующие фантазии, управляющие сознанием. Существует множество других метафор для их описания: невещественные потенциалы структуры, подобные невидимым кристаллам в растворе, или формам, заложенным в растения, внезапно проявляющимся в определенных условиях; паттерны инстинктивного поведения, подобные наблюдающимся у животных, направления действий которых никогда не отклоняются от неизменного курса; *genres* (жанры) и *topoi* (темы) в литературе; неизбежная повторяемость характерных событий в истории; основные синдромы в психиатрии; образцовые модели мышления в науке; известные всему миру личности, ритуалы и взаимоотношения в антропологии.

Но есть одна вещь, крайне существенная для представления архетипов: их эмоционально захватывающий эффект, их настолько ослепляющее воздействие на сознание, что оно, ослепляясь, перестает видеть собственные установки. Судя по созданию им своей вселенной, которая стремится удерживать в себе все, что мы совершаем, видим и о чем говорим в ее колеблющемся космосе, архетип лучше всего сравнивать с Богом. И Боги, или как мы иногда говорим о них, религии менее доступны ощущениям и интеллекту, чем одаренному творческим воображением видению и эмоции души.

Архетипическая перспектива обладает преимуществом организации в группы или констелляции массы событий из различных областей жизни. Например, архетип героя проявляется, во-первых, в поведении, в стремлении к активным действиям, к исследованиям отдаленных мест, в принятии вызова, в завоевании, освоении новых земель и расширении установленных границ. Он проявляется, во-вторых, в образах Геракла, Ахилла, Самсона (или в их кинематографических двойниках), выполняющих свои особые задания; и в-третьих, в стиле сознания, в чувствах независимости, собственной силы, в достижениях, в помыслах о решительных действиях, в способности к преодолению трудностей, планированию поступков, в добродетели, покорении (животного в человеке) и в психопатологиях битвы, подавляющем мужестве и в односторонности мышления.

Этот пример, конечно, «хромает», так как архетипический герой проявляется не столь часто в перечне его свойств, сколь в поддержании героического аттитюда в отношении любых событий, аттитюда теперь настолько привычного, что мы уже начали называть его «эго», забывая, что он — ничто иное, как другой архетипический стиль. Мы могли бы рассказать гораздо больше и за, и против героического эго на последующих страницах, но наша цель, пронизывающая всю книгу, состоит в том, чтобы обойти архетип героя и психологию его эго с ним вместе. Итак, это — психологическая книга, не содержащая упоминаний о волевых порывах, мотивации или познании, свободе воли или выбора.

Однако, пример героя служит для того, чтобы показать коллективный аспект любого архетипа. Во-первых, посредством такого показа мы можем собрать вместе несравнимые личные события и открыть в них смысл и глубину, лежащие за пределами наших индивидуальных привычек и причуд. Во-вторых,

архетипическая перспектива обеспечивает представлением о существовании общей связи между тем, что происходит в любой отдельной душе, и тем, что творится во всех людях во всех местах и во все времена. Такая связь способствует психологическому пониманию происходящего на коллективном уровне. Архетипическое, другими словами, означает фундаментально человеческое.

Вы, должно быть, заметили, что мы говорим об архетипах во множественном числе. Наша работа исходит из той предпосылки, что существует множество обоснованных точек зрения в отношении любого психологического события, и все эти точки зрения имеют архетипическую основу. Начать с того, что наша психология является политеистической, не столь из-за религиозного вероисповедания, сколь в силу психологической необходимости. Многообразие человеческой природы, разнообразие точек зрения даже внутри одного индивида требуют, насколько это возможно, широчайшего спектра основных структур. Если психология стремится к точному представлению действительного многообразия души, то может с самого начала не настаивать голословно, с монотеистической предубежденностью, на единстве личности. В конечном счете, единство — всего лишь одна из множества архетипических перспектив.

Эта книга отстраняется от монотеистических отклонений, правящих нашим привычным психологическим мышлением; мы заняты поиском пока неизвестных структур и более глобальных мифов. Наши внутренние недоразумения — отражения скрытого богатства. Для их адекватной оценки требуется дифференцированное исследование их предьстории. Мы часто проклинаем образы и опыты как неправильные, слабые, болезненные или безумные, только из-за того, что не раскрыли их архетипического смысла. Вследствие монотеистической предубежденности нашего разума, мы забываем о видении вещей сквозь другие цвета плюралистического спектра. Политеизм, который многие считают ересью, предлагает радикальный релятивизм; это еще одна двурога́я тема, которая будет дышать нам в затылок на протяжении всей книги.

Далее, структура книги нуждается в пояснении. Четыре части представляют собой четыре самостоятельных лекции, воспроизводящие названия этих лекций, их темы и основные направления. Каждая работает в своей традиционной области: мифологии, психиатрии, философии и человеческой природы. (Религия и философия пронизывают всю книгу, как им и полагается быть в книге о душе).

Но такое разделение не соблюдается со всей строгостью, так как психологический подход к изучению этих областей не признает существования старых границ. Например: в книге имеется множество ссылок на историю — психиатрии, идей и специфических периодов нашей культуры. История проходит сквозь всю книгу, подобно тому, как она движется сквозь наши жизни. Уважая работу историков, мы тем не менее не перечитывали их сообщения в той же манере, как это делают они сами. История обладает психологической функцией, предоставляющей некоего рода генеалогический миф, рассказывающий нам о том, как все началось и что затем случилось. Исторические фигуры,

рассматриваемые с психологической точки зрения, являются прародителями, культурными предшественниками идей, содержащихся в наших умах. Частично мы обращаемся к истории, этому хранилищу культурной памяти, как к терапевтическому упражнению. Мы разыскиваем среди фактов мифы, архетипические паттерны, которые могут расширить и углубить связи внутри нас самих, предлагая нашим болезненно грубым опытам ложе культуры. Вопреки историкам, мы используем книги и пишем сноски, не принимая к «первоисточникам», — психологический метод, каким он представлен в третьей главе, обязывает нас воспринимать все материалы как первоисточники.

Вторым примером нашего прорыва сквозь традиционные границы может служить психиатрия, ибо психопатология не принадлежит к области, в которой работают только специалисты. Это — нечто, причиняющее нам страдания в жизненных опытах, и точка зрения, которую мы вырабатываем на случай определенных видов этих опытов, так что это положение тоже может быть открыто для нового психологического инсайта. Такова основная тема второй части.

Движение мысли в книге — эпизодическое и круговое; она не имеет жестко установленных начала и конца. Она не движется по прямой линии от старта к финишу, потому что не создана в виде аргумента, ведущего к получению вывода. Политеистическая психология может рассказать не только о единственной теме и располагает отнюдь не единственным способом изложения этих тем, а ее множество точек зрения воспринимается лучше, если они не созданы в жестком соответствии друг с другом.

Цель, стоящая перед этими частями, — заново раскрыть вопросы души и открыть душу для новых вопросов. Я хочу пролить свет на малоизвестные явления, но не тот свет, который приводит к концу все поиски. По мере построения основания для архетипической психологии эти части также демонстрируют, как следует разрабатывать эту новую область. Когда я подчеркиваю мысль о том, что книга не является развитием единственной темы унифицированным методом вплоть до последней точки, то придерживаюсь основ психологического опыта — что душа, подобно музыке, непрерывно говорит о себе в бесконечно повторяющихся мотивах с вечно новыми вариациями; веры в то, что эта душа неизмеримо глубока, и осветить ее можно лишь посредством инсайтов, — вспышками света в громадной пещере непонимания; и в то, что в реалиях души эго занимает ничтожно малое место.

Итак, мы будем проводить исследования в широких диапазонах, не избегая тем полемического характера. Спор (*polemos*), как уже сказал Гераклит, — отец всего сущего. Конечно, я надеюсь на то, что эти страницы пробудят в душе страстное стремление к глубинной психологии понимания, и при этом верю, что для создания такого света мы должны высекать раздражающие искры ударами стали о камень.

Надеюсь, что в процессе чтения станет очевидным, почему оказалось необходимым перейти в столь глубокое наступление и мобилизовать для него так много воинов. Психология беспредельна, если верно то, что душа — беспредельна, как предвидел Гераклит. Но, хотя пересмотр психологии означает,

что человек должен широко распространить область своих исследований, я не посетил Восток, не исследовал первобытных людей, животных, не путешествовал в будущее и не отправлялся в свое личное внутреннее странствие. Эта книга имеет географические, исторические и религиозные пределы нашей Западной традиции, порождающей здесь и сейчас изумляющие душу вопросы о сегодняшнем дне. На эти современные вопросы Западной души я пытаюсь отвечать с той страстью и воображением, которые отдала в мое распоряжение даймоны (*daemons*). *Serio ludere* (Серьезная игра).



Я чувствую себя обязанным Синтии Оуэн Филип не просто из-за оказанной мне услуги. Она сама пересмотрела всю книгу, обдумала ее вместе со мной как в основных направлениях, так и точных подробностях, и способствовала возможности создания этой окончательной версии книги из моих беспорядочных лекций. Джеймс Симмонс, со свойственной ему щедростью, в течение 1973 г. находил место на страницах своего журнала *Art International* (Лугано) для опубликования второй и третьей глав в их ранних версиях. Эдвард Кейси в Йеле и Дэвид Миллер в Сиракузах подбадривали меня, когда это было необходимо; Адам Даймент дал полезные советы; и Аннабел Лернд, пройдясь по последнему машинописному варианту густым гребнем, все еще крадетса за моими упорствующими ошибками. Лин Кован и Корнелия Шредер подготовили библиографию, включив в нее столь много ссылок, сколь возможно оказалось разместить в отведенном для этого объеме.

Каса Габриэлла Д. Х.
Мосция, Швейцария.
29 мая 1974 г.

Часть 1

ПЕРСониФИЦИРОВАННЫЕ ИЛИ ВООБРАЖЕННЫЕ СУЩНОСТИ

Множество видов даймоии существует на свете...

Еврипид

СОДЕРЖАНИЕ ЧАСТИ 1

ПРЕДИСЛОВИЕ К ЭТОЙ ЧАСТИ.....	24
НЕБОЛЬШАЯ ИСТОРИЯ О ДЕПЕРСОНИФИКАЦИИ.....	27
ЭКСКУРСИЯ В АЛЛЕГОРИЮ	30
ДУША СЛОВ	32
ГДЕ МЫ НАХОДИМСЯ СЕЙЧАС.....	34
«ПЕРСОНИФИКАЦИЯ», «АНТРОПОМОРФИЗМ», «АНИМИЗМ».....	35
СЛУЧАЙ ПЕРСОНИФИЦИРОВАНИЯ	37
ПЕРСОНИФИЦИРОВАНИЕ ПО ФРЕЙДУ И ЮНГУ.....	41
АРХЕТИПИЧЕСКИЕ ЛИЧНОСТИ ЮНГА: «МАЛЕНЬКИЙ НАРОДЕЦ».....	46
ИМПЕРИЯ РИМСКОГО ЭГО: УПАДОК И РАЗРУШЕНИЕ	49
ЭКСКУРСИЯ ПО «ВОЗВРАЩЕНИЮ В ГРЕЦИЮ»	52
ПЕРСОНИФИЦИРОВАНИЕ И ПОЛИТЕИСТИЧЕСКАЯ ДУША	56
АРХЕТИПЫ ИЛИ БОГИ?	61
СОВРЕМЕННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВООБРАЖЕНИИ	63
АНИМА	68
ДЕПЕРСОНАЛИЗАЦИЯ	70
ПЕРСОНАЛИЗАЦИЯ И ПЕРСОНАЛИЗМ	72
ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ВЕРА.....	76

ПРЕДИСЛОВИЕ К ЭТОЙ ЧАСТИ

Я часто буду пользоваться в этой книге словами *psyche* (дух) или *soul* (душа) как подлежащими в предложении, утверждая, например, что «дух вызывает, жаждет, нуждается», «душа видит», «душа размышляет о себе». Такой способ повествования оказывает на слушателя более глубокое, чем чисто риторическое воздействие. Придавая подлежащему субъективность и преднамеренность, мы совершаем нечто большее, чем вступление в языковую игру особого вида; в действительности, мы входим в другое психологическое измерение. Подлежащее берет на себя ответственность сознания, оно становится персонифицированным.

Персонификация всегда составляла основу религиозного и поэтического воображения, и сегодня она совершенно необходима для опыта — и для обдумывания опыта — в архетипической психологии. Но мы не достигнем понимания, почему *personifying* (персонифицирование) столь критично для религиозного и психологического опытов, и даже не обретем возможности свободно пользоваться этим термином до тех пор, пока хотя бы частично не проясним тень, отбрасываемую на него современным взглядом на мир.

Этот взгляд ограничивает идею субъективности, приписывая ее только человеческим личностям. Только им дозволено быть субъектами, быть посредниками и созидателями, обладать сознанием и душой. Христианское представление о личности как об истинном средоточии божественного и единственном носителе души стало основной точкой зрения этого мира. Христианство, сосредоточившее внимание на реальных живущих личностях, кроме того, пришло к выводу, что душа идентифицируется с эго личности в весьма узких пределах. Кроме того, основой этого современного взгляда на личность является психология Декарта; она воображает Вселенную разделенной на живущие и мертвые объекты. В ней нет места для чего-то промежуточного, двусмысленного и метафорического.

Это — ограничивающая перспектива, она приводит нас к вере в то, что существа, отличающиеся от человека, приобретшие внутренние субъективные свойства, — просто «человеченные» или «персонифицированные» объекты, но не реальные личности в общепринятом смысле этого слова. Если мы обнаруживаем личности где угодно, но только не в живых человеческих телах, то считаем их перенесенными из внутреннего «здесь» во внешнее «там». Мы верим в то, что сами бессознательно вкладываем в них свой жизненный опыт;

они же просто вымышлены или воображены. Мы выдумываем их точно так же, как личности в своих сновидениях, предположительно возникающие из опытов нашего эго. Мы не верим в то, что воображаемые личности, возможно, могли бы быть такими, какими представляют себя, полноценными психологическими субъектами, с волей и чувствами, подобными нашим, но не сводящимися только к ним. Мы говорим, что подобное мышление допустимо только для анимистических примитивных народов или детей, или для душевнобольных.

Более того, те, кто придерживается этой точки зрения, верят в то, что каждое индивидуальное тело может содержать не более чем одну психическую личность: так как мы имеем одно тело, значит, у нас есть одна душа. Обнаружить существование других личностей в своей собственной, быть разделенным на несколько душ, представлять собой множественную группу личностей (хотя такое понятие часто находит поддержку даже в нашей Западной культуре), — такие представления рассматриваются как «абerrация», называемая персонифицированным мышлением. Личности, проявляющиеся или во внешнем мире, или во мне самом, отличающиеся от моей эго-субъективности, получили название персонификаций; говорят, что их жизненная реальность является результатом моей жизни, их одушевленность рождается из моего дыхания.

Психотерапия развлекается возвращением этих так называемых перемещенных лиц из внешнего мира, существующего «там», или бессознательного «здесь», — обратно к тому, чему, как полагают психотерапевты, они и принадлежат, — сознательным эгоцентрическим человеческим существам. Таким образом, подавляются диверсификация личности, ее дифференциация и живость. «Интеграция личности» стала моральным долгом психотерапевтов. Подобно Христианской традиции и картезианской философии, психотерапия также пребывает в состоянии войны с персонификациями. Фактически в целом психологи очерняют персонификацию, навешивая на нее ярлык защитного метода восприятия, проекции, «достойного сожаления заблуждения», регрессии к обманчивым заблуждениям, к галлюцинаторным или иллюзорным методам адаптации. В лучшем случае психологи рассматривают персонификацию как прихотливую риторическую фигуру, как игру, или как терапевтический инструмент, посредством которого эго может узнать о своих страхах и желаниях.

Психология, самое имя и название которой происходят от души (*psychè*), запретила душе появляться в любом месте, кроме тех, которые санкционированы этой современной, распространенной во всем мире точкой зрения. Точно так же, как современная наука и метафизика оградили субъективность душ от внешнего мира материальных событий, психология отрицает автономию и многообразие душ во внутреннем мире психологических событий. Намерения, поведение, голоса, чувства, которыми я не управляю с применением воли или не могу связать со своим разумом, считаются враждебными, негативными, психопатологическими. Вся моя субъективность и вся моя внутренняя жизнь должны быть буквально моими, пребывать во власти моей сознательной

эго-личности. В лучшем случае, мы имеем души, но никто не говорит, что мы и есть души. Психология даже не пользуется словом *soul* (душа): к личности обращаются как к самости или эго. Оба мира, внешний «там» и внутренний «здесь» прошли сквозь один и тот же процесс деперсонализации. Мы все оказались лишенными души.

Несомненно, мы сойдем с этого порядком истоптанного пути. Исследуя анимистические джунгли при сохранении их собственных идей, прислушиваясь к тому, что может высказать множество самостоятельных голосов, избавившись от интерпретирующих средств современной психологии, возможно, мы вообще утратим контакты с господствующим мнением. Но во время этой экспедиции нам придется проникнуть внутрь сферы анимизма. Ведь мы занимаемся поисками *anima* (души) и в результате предполагаем доказать, что тесная связь между персонифицированным миром анимизма и анимой — душой — выражается не только вербально, и что персонифицирование является способом душистворения. То есть, мы полагаем, что душистворение зависит от способности к персонифицированию, которая, в свою очередь, определяется анимой. Анима как термин, как функция и как облик получит более полное толкование, если нам удастся пройти вглубь ее территории.

Отказавшись принять обычные аргументы, направленные против персонифицирования, мы надеемся найти новый метод или усовершенствовать старый: (а) путем оживления своих отношений с окружающим миром, (б) посредством встреч с отделившимися от нас фрагментами, посещения наших многих комнат и выслушивания множества голосов и (в) путем углубления процесса воображения, чтобы представить все его яркие формы. Наше желание заключается в спасении проявлений имажинальной души. Итак, мы должны освободить видение души от отклонений, вызванных духовной ограниченностью современной психологии, создать возможность восприятия души самое себя, — ее отношений, ее реалий, ее патологий, — в полной изоляции от современной перспективы психологии.

Современное видение нами самих себя и окружающего мира свело на нет наше воображение. Оно зафиксировало наши взгляды на личность (психологию), на душевное нездоровье (психопатологию), на вещество и объекты (науку), на космос (метафизику) и на природу божественного (теологию). Более того, оно настолько прочно закрепило методы исследований во всех этих областях, что теперь они представляют объединенный фронт в сражениях с душой. Некоторые в отчаянии обратились к колдовству, магии и оккультизму, к наркотикам и безумию, — к чему угодно, лишь бы разгнать угасающее воображение и увидеть мир одухотворенным. Но такие реакции — недостаточны. То, в чем мы действительно нуждаемся, — это в ревизионизме, в фундаментальном сдвиге перспективы от этого неприятного, бездушного положения, которое называем современным сознанием.

Итак, начнем. Сначала нам предстоит возвратиться назад, в историю воззрений, враждебных персонификации, для того чтобы полностью осознать ту силу, с которой они сдерживали развитие нашего разума.

НЕБОЛЬШАЯ ИСТОРИЯ О ДЕПЕРСОНФИКАЦИИ

Христианские и картезианские взгляды, направленные против персонифицирования, объединились в философии Марина Мерсенна (8 сентября 1588 — 1 сентября 1648). Корреспондент, друг или враг Декарта, Галилея, Паскаля, Фладда (Fludd), Торричелли, Ришелье, Гоббса, Гротиюса, Гюйгенса и своих других выдающихся современников, он был центральной фигурой своего века.⁹ Мерсенн яростно сражался с анимистическим, персонифицированным взглядом на природу. Крещенный в день своего рождения, воспитанный иезуитами в Ла Флеше (на восемь лет раньше Декарта); член монашеского Ордена Минимов¹, произошедшего от францисканцев; вегетарианец, не потреблявший ни мяса, ни молока, ни яиц, Мерсенн присоединился к священной войне, тлевшей еще со времен Константина, — к борьбе за укрепление христианской психологии против политеистической психологии античности. Он воплощает в себе стиль сознания, присутствующий в любом из нас, когда мы отворачиваемся от воображаемых личностей во имя разума, науки или веры.

В более широком масштабе явление, против которого боролся Мерсенн; следует рассматривать как предысторию мышления эпохи Возрождения пятнадцатого столетия, процветавшего частично за счет возрожденных образов персонифицированных сил.¹⁰ Астрология, алхимия и медицина; аллегории в живописи и поэзии, латинская литература и греческая алхимия; орфизм¹¹ и неоплатонизм — все демонстрировали персонифицированный мир природы и души. В то время как прошедшие столетия ограничивали распространение сонма своих персонифицированных образов, как правило, пределами Писания, Святыми, Добродетелями и Пороками, воображение в эпоху Ренессанса возвратилось к традиции, называвшейся «классической», предполагавшей также существование язычества и политеизма. Анимизм Ренессанса вел к плюрализму, угрожавшему всеобщей гармонии христианства. Ибо, когда внутренняя душа и внешний мир отражают друг друга как ожившие души и субстанции, и когда образы этих душ и субстанций — языческие, тогда привычные фигуры христианства уменьшаются до пределов одного родственного ряда среди множества альтернативных.

Между 1619 и 1648 годами Мерсенн, с лихорадочной активностью и характерными для него страданиями, собственными силами вел тридцатилетнюю войну с угрожающим вторичным возрождением призраков язычества. Одевавшийся до колен в черное, укравшийся в своей монашеской

¹ Минимы — члены иезуитского монашеского ордена, соблюдавшие обет нищенства. Сочетали монашескую жизнь с религиозной активностью в миру; не обладали ни личной, ни общественной собственностью. (Примечание переводчика).

¹¹ Орфизм — греческая мистическая школа, независимо развившаяся внутри греческой религии и философии. Орфизм характеризуется концепцией «тело — гробница», в которой тело воспринимается как тюрьма или гробница, в которую заключена душа — божественный элемент. (Прим. Пер.)

келье вблизи Плас Рояль, но притом путешествовавший для участия в спорах и собраниях, он превратился в паутинную оболочку мозгового центра европейского ученого мира, всегда атаковавшего «магическое» раннее Возрождение (особенно алхимию), во имя продвижения «механистического» позднего Ренессанса.¹¹ Его сочинения, за исключением посвященных музыке и математике, не внесли в культуру множества такого, что можно было бы считать новым; его великая заслуга, скорее, заключается в той обостренности, с которой он ощущал интеллектуальную опасность анимизма для христианства, и в той страстности, с которой поддерживал любую научную деятельность, которая смогла бы рационально опровергать доводы этой опасности.¹²

Именно формальный склад ума заставил Мерсенна критически относиться как к религии, так и к науке. Он неотступно защищал конкретное познание фактов. Подобно Бэкону, предпочитал современные эмпирические результаты представлениям древности. Так как он верил в то, что факты самостоятельно могут развеять как скептицизм в религии, так и магию в науке, то воспринимал метафорические утверждения на их буквальном уровне, «научно» допытываясь, например, «Какова была высота лестницы Иакова?» Он также транспонировал мистический вопрос о единстве Бога в трех ипостасях (Троица) в научную проблему, которую, по его убеждению, следовало решать посредством параболического зеркала, способного сводить множественные видимые изображения в единственную точку. Он даже завещал себя самому науке, оставив инструкции, согласно которым его тело следовало расчленить для установления точной причины смерти.¹³

В мире семнадцатого столетия не было места для людей, наделенных воображением. Их обвиняли в демонизме, который тогда достиг величайшего расцвета как современный противовес новой науке Мерсенна. Душой наделяли людей Христовых и принявших крещение во Имя Его; все остальные выжигались из Бытия или обречены были механически вращаться по орбите с точностью часового механизма. У животных отняли душу,¹⁴ а дети, даже крещеные, не могли иметь о ней полного представления.¹⁵ Как и наука, сформировавшаяся к той поре, так и реформированное Христианство требовали очищения от субъективности всего и повсюду и признавали только санкционированный статус личности — разумного взрослого христианина. Все жизненные опыты любого другого вида считались ересью и колдовством.

Мерсенн сам представляет персонификацию такой личности, как в нашей Западной коллективной истории, так и в каждом из нас, поддерживающих разум ценой утраты воображения. Это голос Мерсенна мы слышим, когда спрашиваем о фактах, когда требуем, чтобы души были помещены в фактически существующие тела, и когда нам хотелось бы свести образы и метафоры души к догмам, с одной стороны, или к результатам научных измерений, с другой. Таковой была его позиция — не допускать существования ничего третьего между теологией и наукой, не оставлять пространства для души.

Если Мерсенн воплощает наступление на реальность образа, другая интеллектуальная сила атакует реальность слова. Это — номинализм, который

также служил орудием деперсонификации нашего существования. Номинализм опустошает большие слова; номиналисты рассматривают универсальные законы и общие типы как только имена (*nomina*). Слова не имеют собственной врожденной сущности. Начиная с четырнадцатого столетия (или с одиннадцатого, если начинать отсчет с Росцеллина¹), до Виттгенштейна² и его современных последователей, происходило ускоряющееся разложение больших, абстрактных, поливалентных идей в пользу малых, конкретных, специфических и однозначных названий. Слово сдвинулось от положения, в котором оно обладало собственным могуществом, к состоянию орудия в руках специалистов, называвшихся «философами». Мы пострадали от нашествия «приливной волны номинализма», как сказал Пирс (C. S. Peirce). Декарт, Локк, Беркли, Хьюм, Лейбниц, Кант и Гегель — «вся современная философия каждой секты стала номиналистической».¹⁶

Эта громадная волна, представляющая главную Западную традицию нашей мысли, разорила душу, настаивая на том, что большие слова — это ярлыки, определенные разумом с учетом единственной существующей субъективной реальности. Слова, которые не имеют особого отношения к тому, на что можно указать пальцем, их пользователи приспособливают для обозначения всего, что им угодно. Невидимое, Божества, принципы, общие и универсальные силы, — такие как Истина, Ужас, Время, — все оказались просто именами, определенными в соответствии с действиями, которые мы совершаем над ними, что не лишено смысла разве что в интеллектуальных словесных играх. Номинализм провозгласил: «В них не содержится сущности, а потому они не являются реальными». В результате душа перестала доверять собственным речам о духовных и воображенных реальностях. Такие реальности, согласно номинализму, являлись только вторичными, абстрактными или выведенными из особых примеров конкретного, ощущаемого мира. Противоположная позиция, исходившая, главным образом, из трудов Платона, придерживалась реальности, заключенной в этих громких словах и в их производных, и была названа реализмом. Но с течением времени номинализм изменил название даже самого реализма, так что «реалист» сегодня — это некто, указывающий пальцем на факты вне зависимости от идей, заложенных в них, и с подозрением смотрящий на универсальные слова, которые пишутся с прописных букв.

Не воспринимая эти невидимые и универсальные силы как реальность, подобную реальностям конкретных частных, — равную даже переживаниям, связанных с ними (ведь Истина, Ужас и Время могут произвести не меньшее воздействие на душу, чем стол, зуб или чай), — номинализм лишил большие слова их душевного здоровья. Обычный человек, обладающий

¹ Росцеллин, Жан — философ XI века, ученый, богослов, глава номиналистов, отвергал Троицу. (Прим. Пер.).

² Виттгенштейн, Людвиг (1889-1951) — английский философ, одна из наиболее влиятельных фигур в Британской философии второй четверти XX века. Развил две оригинальных и влиятельных системы философского мышления — логические теории и позже — свою философию языка. (Прим. Пер.).

здравым смыслом, с руками, полными фактов, — это номиналист с оформившимся взглядом на реальность. Соответственно предполагается, что только сумасшедшие способны расценивать вымыслы ума как реальности, а сущность безумия частично определена субъектами, отвергаемыми номинализмом.

Хотя Ренессанс освободил безумие из мест его средневекового тюремного заключения, семнадцатое столетие, столетие Декарта и Мерсенна, номиналистической науки и номиналистической теологии, опять засадило безумие в новые, громадные места заключения. Психиатрия, история которой написана, главным образом, прогрессивными позитивистами, превозносила эти усовершенствования как просвещенное и милосердное отношение к безумию. Но, если бы мы провели параллель между усовершенствованиями в реалиях разума (в науке, философии и теологии), и усовершенствованием удобств для невразумительных заключенных¹⁷, то убедились бы в том, что битва между номинализмом и реализмом, между фактом и вымыслом, или разумом и воображением разыгрывалась с начала семнадцатого столетия и далее как сражение между номиналистическими профессиями (закон, медицина, теология) и реалистичными пациентами. Один из таких пациентов, Джон Персиваль (который теперь извлечен из анонимности безумия посредством работы Грегори Бэйтсона¹⁸), будучи заключенным в 1831-32 годы, беседовал с людьми из своего окружения или называл их имена, среди которых оказались такие существенные духовные понятия, как Искреннее Раскаяние, Радость, Бодрость, Веселье, Издевательство, Честность, Искренность, Простота.

ЭКСКУРСИЯ В АЛЛЕГОРИЮ

Существовало еще одно место, где дозволялось существование персонифицированных слов, начинающихся с прописных букв, и этим местом была поэзия. Но даже там персонифицирующее мышление считалось граничащим со слабоумием. Когда литературный критик Джозеф Аддисон в начале восемнадцатого столетия исследовал воображение, он открыл, что персонифицирование имеет тенденцию сопровождаться неистовыми чувствами, возникающими в результате сновидений или транса, несуразностью и дикостью вымышленных образов, в атмосфере повышенного безрассудства.¹⁹ Персонификации представляли результаты особого состояния души, когда она не соответствовала своей обычной, рациональной, механистической самости. Психология Аддисона основывалась на учениях трезвых мыслителей, Гоббса и Локка. Однако, в молодости Аддисон распознал обладающую богатым воображением значимость персонификации в создании некоего второго, волшебного мира. По мере возмужания он начал рассматривать использование языческих персонификаций «непростительным для поэта, которому уже больше шестнадцати».²⁰

Когда поэзия восемнадцатого столетия персонифицировала, относясь к этому занятию с чрезвычайной нежностью, она заточала эти личности в рациональную сферу аллегории. Целью такого просвещенного персонифицирования, оказалась непререкаемая инструкция: посредством персонификации

«вымыслы ума» становились «объектами видения», так что читатель мог превратиться еще и в зрителя.²¹ Персонафицированные образы с названиями, начинавшимися с прописных букв, были призваны усиливать абстрактные универсальные идеи: Справедливости, Гармонии, Природы. Но такое аллегорическое использование подобных образов извращало образность, даже если казалось, что она при этом усиливается. Подобно любой системе, объясняющей мифологическую образность, ее мифические личности утрачивали свое могущество из-за аллегоризма их описаний, выдвигавшегося на передний план, чтобы нести за них ответственность.

Существуют две причины возникновения такого эффекта. Во-первых, аллегория ограничивает независимость и реальность Богов. Будучи «использованными» для нравоучительных примеров или воспитательных проповедей,²² аллегории утрачивают свою власть и превращаются, скорее, в технические ухищрения, категории, изощренные сравнения. Они в большей степени становятся инструментами разума, чем самими формами, организующими разум. Эту тему мы будем подробно исследовать в части 3 и поймем, что Боги таким образом управляют нашим мышлением, что, скорее, наши мысли становятся аллегориями их стилей, чем их стили превращаются в аллегории нашей мысли. То, что Богов нельзя удержать посредством разума, при помощи аллегорических попыток превратить их в эмблемы идей, ярко демонстрирует поэзия восемнадцатого столетия: она превратилась в Романтизм, в Блейка, Китса, Шелли; Боги царили снова, Прометей освобожден от оков, аллегории исчезли.²³

Во-вторых, мы обращаемся с мифическими личностями как с аллегориями всякий раз, когда нам хочется забыть об их особой патологической природе или отречься от нее. Тогда мы начинаем поэтизировать их. Они становятся восхитительными, любопытными, очаровательными, — и теряют свое воздействие на нас. Мифология без патологического свойства ее животных монстров, жестоких убийств, нарушенных соглашений, зверских изнасилований, губительных искуплений больше не пробуждает страсти и не разговаривает с душой или о душе индивида, когда та пребывает в отчаянии. Этот тезис мы будем прорабатывать в части 2. Но и теперь можем предположить, что аллегория представляет собой защитную реакцию рационального разума на исполненную власти иррациональную склонность души к персонафикации. Боги и демоны становятся просто поэтическими аллюзиями.

Использование аллегории в качестве защиты продолжается и сегодня, в интерпретациях сновидений и фантазий. Когда образы перестают удивлять нас, когда мы можем предвидеть, что они означают, и знать их намерения, причиной этого явления служит наше овладение «символогией» установленных значений. Сновидения впряжены в ярмо систем, их истолковывающих; они принадлежат различным школам, — существуют «Фрейдистские сновидения», «Юнгианские сновидения» и т. д. Если удлинённые предметы для фрейдистов означают пенисы, то темные предметы — это тени для юнгианцев. Образы превратились в предопределенные концепции, такие как пассивность, власть, сексуальность, беспокойство, женственность, весьма напоминающие

условности аллегорической поэзии. Подражая этой поэзии и используя подобные аллегорические приемы, психология тоже может превратиться в защиту от психической власти персонифицированных образов.

Если в сновидении нам является мать или возлюбленная, или мудрый старый советник, говорящие нам то, чего мы ожидаем от них, или если аналитик интерпретирует эти фигуры достаточно консервативными понятиями, они лишаются своей власти, присущей мифическим образам и личностям, и сводятся к простым аллегорическим условностям и моралистическим стереотипам. Они становятся персонификациями причудливых аллегорических образов, простым средством убеждения, заставляющего сновидение или фантазию подчиниться принятым доктринам. Аллегорический образ теперь — это образ, находящийся в услужении у воспитания.

По контрасту, архетипическая психология настаивает на том, что истинное иконоборчество — это сам образ, взрывающий свои аллегорические значения, высвобождающий потрясающие инсайты. Таким образом, наиболее огорчающие нас образы сновидений и фантазий, которых мы опасаемся из-за их отвратительных искажений и извращений, являются в точности теми, которые разрушают аллегорические рамки того, о чем мы думали как об известных нам свойствах той или иной личности, о том или ином собственном свойстве. «Наихудшие» образы оказываются в результате наилучшими, так как они — именно те, которые восстанавливают образ до его первоначальной мощи как божественной личности, занятой душетворением.

ДУША СЛОВ

Наиболее обобщающим результатом номинализма является «логофобия», боязнь слов, особенно больших слов, способных дать прибежище ирреальностям. Наше затруднение со словесными архетипами и с представлением реальности архетипических образов и идей — одно из воздействий номинализма. Мы состоим в особой, двойственной связи со словами; они привлекают и в то же время отвращают, ибо вследствие номинализма раздуваются от важности или съеживаются из-за незначительности своего содержания. В современных словесных играх Виттгенштейна слова являются самым фундаментом сознательного существования, но притом отделены от вещей и от истины. Они существуют в своем собственном мире. В современной структурной лингвистике словам не приписывают неотъемлемых значений, так как значимость любого из них может уменьшиться до основных квазиматематических единиц. Фантазия о базовом количестве не подлежащих уменьшению элементов, из которых можно выстроить всю речь, представляет собой препарирующий метод аналитического разума, применяющего логический атомизм к самому *Logos* (Слову), — осуществляющий самоубийство слова.

Конечно, в их достоверности существует брешь, отчего мы больше не доверяем словам любого вида как истинным носителям значения. Конечно, в психиатрии слова становятся шизогенными, одновременно являясь причиной

и источником умственного заболевания. Конечно, мы живем в мире лозунгов, жаргона и пресс-релиза, приближающихся к «Новоязу» 1984 Орвелла.

По мере того как один вид искусства, одна академическая отрасль науки падают друг за другом в парализующие кольца этого удава — навязчивой идеи о языке и передаче мысли, речь сгибается под гнетом нового семантического беспокойства. Даже психотерапия, начинавшаяся как «излечивающая беседа», — вновь обретенная традиция устного рассказа своей истории, — отбрасывает речь во имя физического контакта, плача и жеста. Мы не осмеливаемся больше быть красноречивыми. Что касается страстных переживаний, психотерапия теперь поучает, что мы должны быть чисто физическими или примитивными. Такая психотерапия способствует развитию нового варварства. Наше семантическое беспокойство заставляет нас забывать, что слова также обжигают и становятся плотью, когда мы разговариваем.

Требуется новая ангелология¹ слов, для того чтобы мы смогли еще раз поверить в них. Без неотъемлемости ангела в слове (а ангел означает «посланный» или «носитель посланий»), как можем мы произносить что-либо, кроме личных мнений, мыслей, зародившихся в наших субъективных умах? Как может что-нибудь ценное и духовное быть сообщено от одной души к другой иначе, чем с помощью беседы, письма или книги, если в глубине наших слов не таятся их архетипические значения?

Нам необходимо вспомнить об ангельском аспекте слова, рассматривать слова как независимых посыльных души между людьми. Нам следует вспомнить, что мы не просто создаем слова или узнаем их в школе, или даже полностью управляем ими. Слова, подобно ангелам, представляют энергию, которая имеет невидимую власть над нами. Они воплощают персонально божественную силу, владеющую всей мифологией: родами, генеалогиями (этимологиями, касающимися происхождения и создания), историями и обычаями; а также своими собственными опекающими, богохульствующими, созидательными и разрушающими воздействиями. Ибо слова являются личностями. Этот аспект слов превосходит их номиналистические определения и значения и пробуждает в наших душах всеобщий резонанс. Без неотъемлемости души от слов речь не смогла бы воздействовать на нас, слова не производили бы формы для проживания наших жизней и не придавали бы смысла нашим смертям. «Смерть» сама и «душа», и «Боги», и «личности» превратились бы в простые условности и артефакты, как сказал тысячи лет тому назад мыслитель Антифон.²⁴ Персонализация оказалось бы просто манерой номиналистической речи.

Именно эта личность в мире, ее ангельская энергия наводит ужас на номинализм. Номинализм — не просто философская позиция, потрошащая слова, превращающая их в пустозвон, *flatus vocis* (голосовое дыхание). Это — психологическая защита против психической компоненты слова. Величие, которого страшится номинализм, и которое хотел бы унижить, относится к сложной

¹ Ангелология — теологическая доктрина об ангелах или их исследовании. (Прим пер).

природе слов, воздействующих на нас как комплексы и освобождающих нас от комплексов. Философия полностью работает только со словами, поэтому она должна приводить их сложности в рациональный порядок. Это — работа рациональной речи в логике, теологии или в науке. Фактически рациональное использование слов было тем, что слово “sanity” (здравомыслие) первоначально означало на латыни. Следовательно, номинализм отказывается признавать личность в слове или персонифицировать слова; а такое поведение внушает подозрение о душевном нездоровье.

Признаю, что путь персонификации, на который мы вступили, в самом деле отклоняется от нормы, если не сказать попросту, что он безумен. Но только с этой психологической перспективы мы должны рассматривать все критические осуждения, направленные против персонифицирования. Ведь эти осуждения пришли из традиций, которые с увеличивающейся скоростью обесценивали как образы, так и слова, чтобы поддерживать особое видение человека, разума и реальности. Это видение разделило мир на объекты и эго, уделяя душе место, не большее, чем шишковидная железа, размер которой не превышает горошины, которая находится на том островке в середине мозга, куда Декарт изгнал душу в начале нашего современного периода развития.

ГДЕ МЫ НАХОДИМСЯ СЕЙЧАС

Толчок прогресса остановил бдение у гробов мертвых перед погребением. Тотемы, идолы и мифические персонажи оказались первыми, на кого обрушились насмешки и презрение. Затем последовали образы всех сортов — Боги, демоны, святые, силы природы, свойства характеров, законы метафизики. В середине шестнадцатого столетия Совет Трента¹, устанавливавший католические доктрины в этот исторический период, отрешил все священные образы от сущности и нравственности. В середине семнадцатого столетия благочестивые протестанты Кромвеля сорвали со стен и разбили вдребезги образы Христа, Марии и Святых в английских кафедральных соборах, так как их пуританским умам образы не представлялись христианскими. Вследствие того, что в образах может проявиться субъективность, они и были подвергнуты самым страшным проклятиям; за их уничтожением последовало разрушение всех видимых носителей персонифицирования. Персонифицирование изгонялось из церквей и заточалось в дома для сумасшедших. Умы круглоголовых (пуритан) оказались более твердыми, чем камни, которые они пускали в ход. Люди Кромвеля восприняли новый буквализм, терявший связь с метафорическим воображением. За их абстрактным монотеизмом и односторонним восприятием доктрины

¹ Совет Трента, состоявшийся в 1545 г., установил формальный (и, видимо, окончательный) ответ Римской католической Церкви на вопросы Протестантской Реформации в отношении церковных доктрин, которые вызвали двусмысленные толкования со времен основания Церкви до Средневековья. (Примечание переводчика).

последовал психологический конкретизм.¹ Но они лишились воображения, так как нетерпимость, проявляемая в отношении образов, означает также нетерпимость к воображению, в результате чего происходит его утрата.

Нам трудно вспомнить теперь, — особенно в то время, когда мы переполнены образами (коммерческими, кинематографическими, электронными и т. п.) и включаем *image* (образ) в обычную речь как заменитель идеи, мнения, стиля, — тот продолжительный исторический страх перед образом и фантазией в нашей традиции.²⁵ Деградация образа в монотеистическом Иудаизме и *fantasy* (фантазии) в эллинистической философии возобновилась в протестантской Реформации и католической контр-Реформации, которые представляют два особенно мощных выражения *image*-фобии в Западной теологической и философской литературе. Системы, продолжавшие работать в образах и через них, такие как гностицизм, неоплатонизм, алхимия, Розенкрейцеры² и Сведенборг, не смогли влиться в главное течение нашей традиции, и потому их вытеснили в оккультизм и даже в ересь.

С одной стороны, разрушение персонифицированного образа привело в двадцатом столетии, в конечном счете, к полному презрению репрезентативной живописи: без узнаваемых образов, без личностей, — все что угодно, любое другое, но только для глаза, и ничего для души. С другой стороны, оно продолжило разрушение персонифицированного мира: строчные буквы встали на место прописных при полной демократии слова, — все равны, нет более благородных, более привилегированных, нет обладающих божественным правом. Сегодня мы утратили прописные буквы как в поэзии семнадцатого, так и в ораторском искусстве восемнадцатого столетий, использовавшиеся для насыщения силой и сутью таких шовинистов, как Свобода, Прогресс и Империя. Наши «боги», кроме одного, стали маленькими, и за исключением нескольких последних собраний представителей с достойными именами, названиями и местами и пустяшных прописных букв аббревиатур различных корпораций (номинализм — это капитализм, господство прописных букв; буквы в нем представляют единицы обмена), достойной восхваления осталась только одна личность, не утратившая прописной буквы, по-прежнему существующая в деперсонифицированном мире: Я. Только Я и Бог, один на один, но некоторые утверждают, что Бог ... мертв.

«ПЕРСониФИКАЦИЯ», «АНТРОПОМОРФИЗМ», «АНИМИЗМ»

Реформирующие сокрушители воображения и номиналистические опустошители мира нашли один способ спокойно создать место для персонификации, не нарушая своих рациональных условий. Персонифицирование

¹ Конкретизм — представление абстрактных явлений в качестве конкретных; особенно развито в модернистском искусстве — музыке, живописи и т. п. (Примечание переводчика).

² Розенкрейцеры — члены мистико-философского общества 17 и 18 веков в Германии и Голландии; их эмблемой были роза и крест. (Примечание переводчика).

получило приемлемые определения — персонификация, антропоморфизм, анимизм, — даже если сама его практика была неприемлемой для цивилизованного человека и считалась легитимной только среди фетишистов, мистиков и поэтов, среди «масс, разума которых не достаточно для ясного и отчетливого восприятия реальности» (Спиноза);²⁶ среди тех, кто оказался в плену у языка, конкретизировавшего особенности мужского и женского полов, и субъектов, творящих свои дела посредством глаголов; среди детей — в качестве их ребяческого мышления (Пьяже) (Piaget)²⁷ и особенно — среди «примитивов».

Антропоморфизм, «приписывание человеческой формы или характера... атрибуция свойств человеческой личности чему-нибудь безличному или иррациональному»,²⁸ вошел в английский язык в 1753 году через французский. Анимизм, «приписывание живой души неодушевленным объектам и природным явлениям»,²⁹ в современном его значении образовался столетием позже; с ним нас познакомил труд антрополога Тейлора «Первобытная культура» (1871). Первое из этих двух понятий является посланником в английский язык из французского Просвещения, с его обостренной чувствительностью к иррациональности религии и его вкладом в картезианский мир мертвых и безличных объектов. Второе — продукт викторианского прогрессивного наукообразия. Оба они являются наследниками номинализма. Оба не допускают тот стиль переживаний, которому они намеренно приписывают его национальную обоснованность. Поэтому не будем использовать термины *anthropomorphism* и *animism*, но предпочтем им термин *personifying* («персонифицирование») для обозначения основной психологической активности — случайного переживания, предвидения и высказывания о формах существования как о психических неземных силах, — и с помощью такой замены станем уповать на спасение этой подлинной активности от проклятия, постигшего персонификацию.

Персонификация — это психологизм. Он подразумевает, что человеческое существо создало Богов по своему подобию, так же как автор создает характеры из своей личности.³⁰ Эти Боги описывают его собственные нужды; они — это его проекции. Персонификация не может вообразить, что эти психические таинственные силы (Боги, даймоны и другие обитатели мистической сферы) обладают самостоятельной, существенной реальностью. Она не может себе представить, что, скажем, некоего автора принуждают распространять истории о «его» героях, что это сделано по их воле, что он — их переписчик, и что они создавали его, даже если в то же время он создавал их. Вымыслы автора часто оказываются более значительными, чем его собственная реальность, они содержат значительно большую психическую сущность, которая нередко надолго переживает своего «создателя». Автор творит только с их разрешения. Представление о том, что литературным вымыслам свойственна неотъемлемая самостоятельность, само является воображением персонифицированной Музы, без помощи которой вся писательская затея оказалась бы сомнительной.

Все три термина — антропоморфизм, анимизм, персонификация — содержат одну основную идею:³¹ существует некий «стиль мышления», выбирающий внутреннее событие и выставляющий его наружу, в то же время

оживляя его содержимое, придавая ему личностные и даже божественные свойства. Эти три термина, основанные на предположении, что человеческие существа склонны воображать нечто в душе, в действительности описывают способ душитворения. Но, называя эту активность «стилем мышления», мы превращаем ее, скорее (сознательно или бессознательно), в акт некоего представления, чем в нечто, испытываемое нами непосредственно. Там, где при употреблении этих трех терминов предполагают, что мысль творит душу, оказывается, что персонифицирование осознает душу как существовавшую еще до размышления. Персонифицирование — это способ существования в мире и восприятия мира как психологического пространства, в котором личности заданы вместе с событиями, так что события являются переживаниями, волнующими нас, движущими нами, зывающими к нам.

Но, как сказал ван дер Лев (Leeuw), мы понапрасну растрачиваем дыхание, пытаясь выразить свое неодобрение теории анимизма. Однако, его можно видеть сквозь как психологическое утверждение, говорящее меньше о душе примитивов, чем о примитивной душе тех, кто пишет о них. Анимизм — это антропологический доклад о душе антропологии. «Всей своей структурой и тенденцией, — говорит ван дер Лев, — эта теория гораздо ближе ко второй половине девятнадцатого столетия, чем к примитивному миру».³²

Теория анимизма представляет состояние души (anima), которое нигде не может обрести душу, за тем исключением, когда она проецировалась в инфантильном поведении, психопатологии фетишизма, в обычных людях, довольствующихся коллективным разумом; или в потаенных темных местах и в странных поступках экзотических людей, живущих на удаленных островах, или в домах для умалишенных. Посредством этих концепций — персонификации, антропоморфизма и анимизма — разум и в самом деле мог бы снова оживить камни и даже сотворить души и Богов. Рациональная традиция, утратив свое основание в душе, пыталась заново открыть его через антропологию анимизма.

СЛУЧАЙ ПЕРСОНИФИЦИРОВАНИЯ

Однако, существовала другая традиция, продолжавшая рассматривать персонифицирование как необходимый способ понимания мира и существования в нем. Она началась с греков и римлян, персонифицировавших такие психические силы, как Славу, Дерзость, Ночь, Уродливость, Чувство времени, Надежду, если перечислить всего лишь некоторые. Их рассматривали как «настоящих даймонов, которых следовало почитать и умиротворять, а не считать простыми выдумками воображения. И, как хорошо известно, их действительно почитали в каждом греческом городе. Если вспомнить только Афины, мы находим там алтари и святилища Победы, Удачи, Забвения, Скромности, Милосердия, Мира и многого другого...».³³

¹ Лев (Leeuw), Герард, ван дер (1890-1950) — датский теолог. (Примечание переводчика).

Многие рассматривают такую практику как просто анимистическую, но на самом деле она представляла акт одушевления; ведь не существует ни тени сомнения в том, что персонифицирование древних греков и римлян предусматривало устройство алтарей для различных конфигураций души. Когда такие алтари не устанавливались, когда этим Богам и даймонам не уделялись надлежащее им места и признание, они превращались в болезни, — замечание, которое достаточно часто высказывал Юнг.

Необходимость в обеспечении вместилищами многих различных конфигураций души была сформулирована в третьем веке до н. э. величайшим из всех философов-платонистов Плотинем. В одном разделе своих *Enneads* («Эннеады»), достойно названном «Проблемы души», мы находим следующий отрывок:

Я думаю, следовательно, что древние мудрецы, пытавшиеся надежно защитить присутствие божественных существ возведением святилищ и статуй, показали внутреннюю суть природы Всего; они постигли ту истину, что, хотя душа божества доступна повсюду, ее присутствие будет тем более безопасным, если для нее изготовят соответствующее вместилище, — место, специально приспособленное для приема некой доли или части ее, нечто воспроизводящее эту душу, или представляющее ее и служащее, подобно зеркалу, для того, чтобы хотя бы мельком иногда удавалось взглянуть на ее изображение.³⁴

Когда в следующем отрывке (IV, 3, 12) он говорит о «душах людей, видящих свои изображения в зеркале Диониса», кажется, он снова ссылается на способность души разделяться на многие части, и что ее доли и стороны отражают различные образы божественных личностей.

Персонифицирование не только содействует проникательности; оно также предлагает другое средство выражения любви — воображение вещей в личной форме, для того чтобы мы нашли доступ к ним в своих сердцах. Слова с прописными буквами наполнены аффектацией, они выпрыгивают из своих предложений и становятся образами. Традиция деперсонифицирования вполне хорошо сознает, что персонифицированные слова стремятся к тому, чтобы ими дорожили, считали священными, воздействующими на разум сердца. Поэтому номиналисты унижают персонифицированный стиль выражения, называя его риторическим, выражающим лишь эмоции. Но само это признание того, что персонифицирование вызывает эмоции, сдвигает дискуссию от номинализма к воображению, от головы — к сердцу.

Образ сердца — *“l'immagine del cuore”*³⁵ — представлял важную идею в работе Микеланджело, на которого оказала сильное влияние традиция платоников. Воображение сердцем относится к тому стилю восприятия, который проникает сквозь имена и физическую наружность к персонифицированному внутреннему образу, из сердца в сердце. Когда Микеланджело писал портреты Лоренцо и Джулиано Медичи в ризнице Сан-Лоренцо, черты лиц, которые он изобразил, казались неестественными, не такими, какими проявлялись в жизни, но, скорее, видоизмененными для приведения их в соответствие с истинными образами их личностей в сердце. В то время как научное Возрождение (Бэкон и Галилей) настаивали на главенстве чувственного восприятия, *“immagine del*

сиог" («воображение сердца») Микеланджело подразумевало, что восприятие вторично по отношению к воображению. Воображая сквозь то, что видно глазом, и за пределами его видения, воображение прозревает изначальные образы. А они представляют себя в персонифицированных формах.

Почти в наши времена другой житель Средиземноморья, испанец Мигель де Унамуно (родившийся в 1864 году), вновь обратился к взаимоотношениям сердца и персонифицированных образов и пояснил необходимую внутреннюю зависимость между любовью и персонифицированием:

Для того чтобы любить все, чтобы сострадать всему, человеческому и сверхчеловеческому, живущему и неживому, вы должны чувствовать все внутри себя, должны персонифицировать все на свете. Ибо все, что она любит, все, чему сострадает, любовь персонифицирует... мы — только любовь, что подобно любви к самим себе... это сама любовь... которая открывает эти сходства для нас... Любовь персонализирует все, что любит. Только посредством персонализации, которой она владеет, мы влюбляемся в идею.³⁶

Подводя итоги, он говорит: «Наше ощущение мира, на котором основывается наше понимание его, обязательно антропоморфическое и мифотворческое». Любовь — это способ познания, а для любви к познанию душа должна персонифицировать. Персонифицирование, таким образом, — это способ познания, особенно познания невидимого, скрытого в сердце.

В этой перспективе персонифицирование видится не как незначительный, примитивный способ предвидения, а как более точный. Оно представляет в теоретической психологии попытку интегрировать сердце в сам метод и вернуть абстрактным мыслям и неживой материи их человеческие формы. Так как персонифицирование — это гносеология сердца, мысленный способ чувствования, мы поступаем неправильно, когда судим о нем как о низшем, архаическом мышлении, подобающем только тем, для которых доступны лишь экзальтированная речь и эмоциональная логика, — детям, сумасшедшим, поэтам и примитивам. Метод в психологии не должен удерживать любовь от действия, и мы поступаем глупо, когда порицаем как низшее то самое средство, с помощью которого любовь понимает. Если нам не дано постигнуть персонифицирование, причиной этому служит главная традиция, — всегда пытающаяся скорее объяснять, нежели понять.

Различие между познанием посредством понимания и познанием через объяснение значительно углубилось с появлением в Берлине Вильгельма Дильтея (1833–911).³⁷ Он заметил, что по мере того, как клонится к закату религиозное персонифицирующее воображение, на его месте развивается и за его счет растет научная объективность. Он осознал, что мы сдвинулись с методов, помогавшим нам понять, к тем, которые помогают объяснять. Дильтей пытался заново найти психологию, основанную на понимании: психология должна базироваться вне лаборатории, а внутри субъективного понимания. Дильтей разделял с Ницше, несмотря на их отчужденность,³⁸ основную психологическую идею: фундаментальное место субъективности во всем человеческом мышлении.

Моя душа — отнюдь не результат воздействия на нее объективных фактов, требующих объяснения; скорее, она отражает субъективные переживания, требующие понимания. Чтобы понять что-нибудь вообще, мы должны представлять это как нечто, ведущее независимое субъективное внутреннее существование, способное к накоплению опыта, обязанное происхождением истории, мотивирующееся целями и намерениями. Мы всегда должны мыслить в антропоморфических категориях, даже в личностных. «Секрет 'личности', — писал Дильтей, — сам по себе всегда побуждает употреблять все более новые и глубокие усилия для понимания».³⁹ Даже намерения, замыслы и другие скрытые процессы, входящие в жизненный опыт, не могут быть упрощены до объяснений; они тоже открыты только для антропоморфического понимания. Итак, изучение человеческого существования, все социальные исследования для познания вопроса должны быть антропоморфическими. В своем концентрированном немецком стиле Дильтей утомительно обрисовывал персонифицированное видение психологии, которое получил в результате исследования греков, Возрождения и Джамбаттисты Вико.

Вико, неаполитанский философ (1668–1744) — одинокий голос против мощных парижских влияний, распространившихся посредством работ Мерсенна, — был первым современником, открывшим связь между персонифицированным мышлением и «мифологическим», «мифотворческим» пониманием, как называл его Унамуну.⁴⁰ Где бы ни возникала эта традиция, в Неаполе Вико или в Берлине Дильтея, и где бы она ни процветала, — в мышлении неаполитанца Микеланджело, романтических настроениях Блейка или в критической мысли Кассирера,¹ — она особенно подчеркивала необходимость персонифицирования для мифической перспективы. Для того чтобы войти в миф, мы должны персонифицировать; персонифицирование вводит нас в миф.

В мифологической перспективе мир предстает персонифицированным, что подразумевает страстную увлеченность мифом. Мы не спрашиваем: «Эти вещи живы или мертвы?» или: «Боги реальны или являются символическими проекциями?» Вопросы такого рода «могут считаться неправомерными, — говорит наиболее психологичный из всех классицистов Доддс, — до тех пор, пока мифотворчество является живым стилем мышления, способным противопоставлять себя грубому стилю «или-или», принуждающему к такому выбору, который разрушает его существование».⁴¹ Мифическое сознание вместе с Кассирером так отвечает на эти вопросы: «Нигде не существует 'нечто', являющееся мертвым объектом, просто вещь».⁴² Субъект и объект, человек и Боги, Я и Ты не существуем отдельно друг от друга, изолированные каждый различными видами бытия, один — живым или реальным, другой — мертвым или воображенным. Мир и Боги мертвы или живы в зависимости от состояния наших душ. Взгляд на мир, воспринимающий его мертвым или провозглашающий

¹ Кассирер, Эрнст (1872–1945) — немецкий философ, просветитель и плодовитый автор, запомнившийся своей интерпретацией и анализом культурных ценностей. (Примечание переводчика).

Богов символическими проекциями, возникает у воспринимающего субъекта, уже не испытывающего ничего в персонифицированном виде, утратившего свое *imagine del cuor*. Для того чтобы снова разжечь пламя такой жизни, начнем с души, заново вообразив ее внутренние процессы антропоморфически. Эта мысль приводит к окончательному выводу о том, что мы не можем в действительности персонифицировать вообще. Мифическое сознание — это стиль существования в мире, привлекающий к себе личности, способные к воображению. Они даются вместе с воображением и являются его исходными данными. Там, где правит воображение, случается персонифицирование. Мы испытываем его по ночам, случайно, в сновидениях. Подобно тому, как мы не создаем сновидения, а они случаются с нами, мы не изобретаем мифологические личности и религию; они тоже случаются с нами. Личности представляют себя существующими еще до любой нашей попытки персонифицировать их. Для мифологического сознания воображаемые личности являются реальными.

Покойный немецкий классический ученый, обладавший глубочайшим инсайтом в суть природы мифических личностей, Вальтер Ф. Отто, высказал ту же мысль, атакуя своих рационалистичных и упрощающих коллег:

В природе не существует вещи, подобной персонификации, есть только деперсонификация, — также как нет мифологизации (в ее первичном смысле), но есть демифологизация. Шеллинг¹ сказал, что вопрос о том, как человек когда-то пришел к Богу, бессмыслен; существует лишь один вопрос, — как человек когда-то ушел от Бога. Так называемые абстрактные концепции и слова никогда бы не доросли до личных, не будь они с самого начала личными, то есть, божественными формами.⁴³

ПЕРСОНИФИЦИРОВАНИЕ ПО ФРЕЙДУ И ЮНГУ

Персонифицирование, однако, не было восстановлено как ценная идея ни в классике, ни в философии, — во всяком случае, не более чем в исследованиях примитивов, гуманизма Возрождения или поэзии Романтизма. Оно пробило свой путь в наши времена через психопатологию, благодаря работам Фрейда и Юнга. Оно было открыто заново как фундаментальная психологическая идея, и не в лекционных аудиториях, а в кабинетах аналитиков и домах для умалишенных. Хотя мы посвятим целую следующую часть книги ошеломляющему значению психопатологии для нашего видения души и ее психологии, мысли, представленные в ней, предугадываются здесь, — в свидетельстве, касающемся персонифицирования. Ибо психопатология проявлялась повсюду: в множественности личностей, истерических диссоциациях, галлюцинациях, что и заставило привлечь внимание Фрейда и Юнга, а через них — и всей нашей эпохи — к пристрастию души к персонифицированию.

¹ Шеллинг, Фридрих Вильгельм Иосиф фон (1775–1854) — немецкий философ и просветитель, главный представитель немецкого идеализма в посткантианском развитии немецкой философии. (Примечание переводчика).

Персонализации анализа известны, хотя и представляются в замаскированном виде: Цензор, Супер-эго, Первобытная Орда и Первичная Сцена, беспричинная Тревога, полиморфное извращенное Дитя. Другие проникают в эту группу более осторожно. Например, воспоминания детства не совсем соответствуют реминисценциям о действительных личностях, какими, кажется, они должны быть. Фрейду удалось обнаружить это обстоятельство довольно рано. Воспоминания ребенка всегда необъяснимым образом смешаны с образами фантазии и в дальнейшем производятся из нее. Таким образом, сцены и личности, которые мы «помним» с детства, являются персонафицированными комплексами, персонафицированными желаниями и страхами, которые мы тогда задвигали подальше, называя их Матерью и Сестрой, Отцом и Братом. Эти человеческие личности менее связаны с историческим прошлым, чем фантазии души, возвращающиеся под маской людей. Нам бы хотелось воспринимать их буквально, верить, что они «действительно существовали», и что мать в образе моих воспоминаний является моей настоящей матерью, ведь тогда можно было бы избежать затруднения, причиняемые психической реальностью. Гораздо легче хранить истину фактов, чем истину фантазий; мы предпочитаем формализовать воспоминания. Ибо понять, что душа самостоятельно вырабатывает воспоминания, означает примириться с той реальностью, что даже жизненные опыты производит из самой себя душа, независимо от вовлечения эго в его так называемый реальный мир. Короче говоря, это значит, что персонафицирование продолжается непрерывно; личности в событиях постоянно «изобретаются» душой и представляются нам под видом воспоминаний.

Память не только фиксирует, она также и выдумывает, то есть, творит воображаемые события, полностью психические явления. Память является формой воображения, которое может одалживать информацию для того, чтобы заставить свои персонафицированные образы чувствовать себя абсолютно реальными. Так как мы испытывали воздействия этих событий в «прошлом», то верим, что они действительно случались как факты. Познав эту одаренную богатым воображением изобретательность памяти, Фрейд заново открыл психическую реальность. Средством для этого открытия послужили психические личности его пациентов. Фрейд понял, что, не владея буквальным, фактическим пониманием реальности, они представляли истину и обоснованность психической реальности.

Подобно тому, как память сражается с фактом и иллюзией, Фрейд боролся с двумя весьма значительными способами мышления — понятийным и мифологическим, противостоявшими друг другу, особенно в начале двадцатого столетия. Он старался сконструировать научную понятийную психологию, но, подобно Платону, использовал мифические способы представления своих психологических инсайтов. Например, Фрейд верил в то, что вследствие инстинктивных процессов, личности в сновидениях являются замаскированными. Он пытался свести естественное персонафицирование сновидения к концептуальным терминам: либидо, исполнению желаний, к защите во сне, но выражал сами концептуальные термины посредством антропоморфических

анимизмов. Наиболее известен в его рассмотрении Эдипов комплекс. Его наука, вольно или невольно, превратилась в этом случае в мифологию. Психоданализ — это всеобъемлющий вымысел о человеческой душе, ее генеалогии, ее доисторических катаклизмах, ее надличностных сферах и силах, правящих ее судьбой. Психоданализ преуспел не как наука, но как вымысел во вселенских масштабах.

Итальянский писатель Джованни Паппини в апокрифическом интервью с венским Маэстро записал это «признание» Фрейда:

Человек со склонностью к литературе, к интуиции, хотя и доктор по необходимости, я задумал план превращения отрасли медицины — психиатрии — в литературу. Хотя у меня была наружность ученого, я был и остаюсь поэтом и романистом. Психоданализ — не больше чем интерпретация литературного призвания в терминах психологии и патологии.⁴⁴

Следовало бы помнить, что Фрейд не получил Нобелевской премии по медицине, но, скорее, заслужил премию Гете по литературе.

Метания Фрейда между концептуальным и мифическим стилями формулирования психологии проявились, в персонифицированном виде, в борьбе между ним и Лу Андреа-Саломэ (Lou Andreas-Salome'), бывшей его ближайшей ученицей-женщиной в течение короткого периода в течение второй половины его среднего возраста и преданным другом в старости. Антропоморфизм стал средоточием ее влияния на умственную деятельность Фрейда.⁴⁵ В течение критического первого года их совместной деятельности (1912) она ознакомила его с идеями Ницше и Дильтея,⁴⁶ подчеркивая существенную методологическую зависимость психоданализа от антропоморфического мышления. Она настаивала на психологии, которая понимает, а не только объясняет (каковой была манера Фрейда), средствами абстрагирования, количественными характеристиками и топографическими конструкциями «объективного» языка.

Подобно Диотиме с Платоном,⁴⁷ Лу Саломэ убеждала Фрейда в том, что любовь требует персонифицирования. Она верила в то, что мы можем состоять в эмоциональных отношениях «только с тем, что переживаем антропоморфически, и лишь таковое можем включить в нашу любовь. Если, по контрасту, мы исследуем природу объективно и с научной точки зрения, то отдаем объекты своих чувств от себя» и разрушаем саму цель психоданализа.⁴⁸ Она проводила персонифицирование психологии Фрейда, видя сквозь ее концептуальные объяснения, пытаясь сохранить ее антропоморфической, любящей и живой.

Понятия Фрейда, такие как, например, либидо,⁴⁹ — и особенно его Эрос, Танатос и Эдип, — действительно древние образы, определенно заимствованы из длинной истории мифологической персонификации. (Греческий мир всегда восхищал Фрейда; он даже хранил свою детскую записную книжку, которую вел на греческом языке в отрочестве⁵⁰). Другие его термины — проекция, сублимация, конденсация, — когда-то принадлежали поэтике алхимии. Фрейд сам писал: «Теория инстинктов является, как и была, нашей мифологией. Инстинкты — мифические существа, превосходные в своей

неопределенности».⁵¹ А ид' Фрейда, «при главенстве немых, но мощных инстинктов смерти»,⁵² можно было бы сравнить с подземным миром невидимого Гадеса, что я и выполнил подробно в одной из своих работ.⁵³

Оценка Виттгенштейна работы Фрейда точно указывает на их мифическую основу; Фрейд «не дал научного объяснения древнему мифу. Его свершение заключалось в представлении на обсуждение нового мифа».⁵⁴ Его перевод персонифицированных образов в концептуальные процессы и функции не отделил нас в полном значении этого слова от мифических корней психоанализа. Эти концепции — тоже мифы, только в другой терминологии. Боязнь Кастрации, Пенис как предмет зависти, Непреодолимое Влечение, — все они работали на нас, как когда-то то же самое творили невидимые *daimones*.⁵⁵ Мы подчинились их власти и оказались у них в тисках. Теперь даймоны персонифицированы и существуют у нас под кожей, в черепе или в отверстиях нашего тела (в эрогенных зонах). Как некогда посредством экзорцизма изгнали старых демонов, так и к новым следует применить абреакцию. Существует одно, но главное различие в их визуализации как персонификаций: если некогда мы наблюдали, как крылатые создания и длинные змеи выбирались из отверстий (или это были маленькие одушевленные существа), то теперь располагаем геометрическими диаграммами или алгебраическими формулами для описания даймонов души. Наша точка зрения относительно этого явления состоит не в том, что следует свести демонов на уровень комплексов, или вернуть комплексы в старую демонологию, но настаивать на том, что психология настолько нуждается в мифологии, что сама создает ее по мере своего развития. Мифическая манера речи — фундаментальный способ души для ее собственного формулирования. И в самом деле, Папини и Виттгенштейн совершенно правы в этом смысле: глубинная психология — сегодняшняя форма традиционной мифологии, великий продолжатель устной традиции, сказитель невероятных повествований.

Названия Юнга оказываются даже более анимистическими: Тень, Старый Мудрец, Великая Мать, Анима и Анимус, — они и в самом деле личности. «Тот факт, что бессознательное спонтанно персонифицирует... — причина, из-за которой я принял в свою терминологию все эти персонификации и формулировал их как имена».⁵⁵

Некоторые считают наиболее важным открытием Юнга психологический комплекс, другие — архетип, но, возможно, его главный вклад в психологию заключается не столь в этих идеях, сколь в его радикально персонифицированном их формулировании. Несомненно, область смутных представлений и неизвестных мотиваций где-то в глубине сознания были частью философской мысли со времен Лейбница и Канта. Но, в то время как философы

¹ Ид — одна из трех частей души в теории психоанализа, которая, будучи полностью бессознательной, является источником психической энергии, рождающейся из инстинктивных нужд и порывов души. (Прим пер).

² Даймоны (Daemons) — сверхъестественные существа греческой мифологии, посредники между Богами и людьми. (Прим пер).

рассматривали такие явления как психические, Юнг описывал их в виде личностей. Он вновь обратился к Возрождению, к культуре древних греков и архаическим формам мышления. Его открытие, скорее, стало повторным открытием — вновь найденным персонифицированием.

В своих ранних работах со словесными ассоциациями Юнг не успокаивался по достижении количественных результатов; он персонифицировал их. Он открыл существование комплексов, наполненных чувством, намерением, автономией и фрагментами сознания. Они были независимыми сущностями, потому что они вели себя как таковые. Один и тот же комплекс может изменить словесную ассоциацию, проявить себя как нежелательные симптомы и появиться как личность в сновидении.⁵⁶ Личности из сновидений — это комплексы, окружающие нас; симптомы — внезапное вмешательство этих личностей в наши нормальные жизни. Наши личные сложности, — на самом деле, — личности наших комплексов.

Там, где другие психологи могли использовать для объяснения патологических отклонений так называемый объективный и нейтральный язык чисел, структур или функций, Юнг мужественно возвращался к непосредственному методу персонифицирования, который в его время все еще считали примитивным формулированием.⁵⁷ Он твердо отстаивал свой метод наименований, недвусмысленно сравнивая его с бессвязной речью психически нездоровых и нецивилизованных. То, что в те времена считалось примером исключительного мужества, сегодня мы воспринимаем как должное, с такой легкостью воображая себя играющими роли, участвующими в играх и составленными из различных характеров.

Возможно, анимизм Юнга более радикален, чем у Фрейда, вследствие различия их предысторий клинической практики. Юнг создавал свои идеи, направляя их против крайних случаев психоза, наблюдавшегося у больных в сумасшедшем доме, в то время как Фрейд размышлял над своими инсайтами, полученными при исследованиях невротиков в своем консультационном кабинете. Субъекты Юнга были более отстраненными, более одержимыми; подобно тому, как психоз можно частично отличить от невроза как по степени убежденности человека в обманах и галлюцинациях, так и различия в оценках, которые Фрейд и Юнг давали персонификации, иллюстрируют различия условий работы в начальных стадиях их деятельности.

Предрасположенность Юнга к анимизму в противовес поискам научной психологии Фрейдом можно рассматривать также как особенное проявление архетипической психологии каждого из них: Фрейд руководил монотеистическими личностями, которым были свойственны отеческие, мужественные взгляды, Юнг — политеистическими, женственными и их *anima* (душевными образами).⁵⁸ В фантазии фрейдизма героическое эго, подобное Эдипу, развивается через убийство отца; в юнгианской фантазии оно же сражается за избавление от власти матери. Фрейд изобрел Главного Отца Первобытной Орды, жестокое супер-эго, страх кастрации и защищающую цензуру. В преклонные годы Фрейд писал о Моисее; в последней своей работе Юнг восхваляет Марию

и Софию.¹ Ранними и главными учениками Фрейда были мужчины. Юнг изобрел Великую Мать, написал лишь одну небольшую статью об отце, но его главные труды многократно касались матери и анимы. Первыми и главными учениками Юнга были женщины.

Анимизм Юнга тесно связан с его представлением об аниме,⁵⁹ — слове, использовавшемся им для личности и персонифицированном душевном образе человека. Это Анима является личностью, а анима — концептуальным представлением, при этом *anima* означает душу. Юнг, ссылаясь на нее, использовал местоимение женского рода («she» — она), и она — это то, что создает конфликтующие замешательства и притяжения, внушает настроения и желания, вызывает нейровегетативные симптомы, что разжигает особые прелести фантазии, от которых у человека кружится голова. Но при всем сказанном ее сопровождает смутное внутреннее ощущение — ощущение души.

Личность может беседовать с ней, как, например, происходит, когда поэт говорит со своей музой, философ — со своим даймоном, мистик — со своим ангелом-попечителем, или безумный — со своей галлюцинацией. Мы обнаруживаем ее в бесчисленном многообразии в мифологии и, несомненно, как деву Психею. Юнг определяет аниму как «персонификацию бессознательного в общем, так что она является особой архетипической фигурой, вовлеченной в процесс персонифицирования и в психологические замешательства, сопровождающие эту активность.⁶⁰ Мы рассмотрим скрытый смысл этого представления, когда будем дискутировать на тему об испытаниях, связанных с воображением.

АРХЕТИПИЧЕСКИЕ ЛИЧНОСТИ ЮНГА: «МАЛЕНЬКИЙ НАРОДЕЦ»

В практике Юнга слова Тень, Самость, Это, Анима и им подобные относятся к структурным компонентам личности. Эти основные структуры всегда представлялись как частичные личности, и взаимодействие между ними чаще воображали как вымысел, чем как физическое явление. Скорее, каждый из нас является не силовым полем, а полем внутренних личностных взаимоотношений, внутренним сообществом, неким государством. Психодинамика становится психодрамой; наша жизнь в меньшей степени определяется давлениями и силами, чем установленными законами мифических сценариев. Более того, эти компоненты личности, участвуя в исполнении своих архетипических сцен, которые мы называем нашими жизненными проблемами, приобретают личные местоимения. Мы говорим о них как о знакомых: «Она (материнский комплекс)

¹ Доктрина божественной мудрости (Софии) является особенностью Западной католической церкви. В позднем иудаизме почиталась божественная женская фигура, сопутствующая Богу. Она представлялась человеку как посредница Бога при Сотворении мира, а также — содействующей в признании единого Бога политеистами. В Римской католической доктрине Мария, мать Бога, идентифицировалась с фигурой божественной мудрости (Софии). (Примечание переводчика)

буквально парализует меня». «Он (отцовский комплекс) никогда не прекращает погонять меня; хочет сотворить из меня совершенство». И мы сражаемся со скрытой контрличностью, названной Юнгом Тенью потому, что прячем ее в потемках; она должна отбрасывать тень на нашу жизнь посредством своих тайных намерений. Юнг называл все эти фигуры «маленьким народцем». Но даже вопреки этому лукавому прозвищу, он сознавал, что они более важны в управлении нашей судьбой, чем наше обычное «Я». ⁶¹

По мере уточнения своего инсайта в отношении этих комплексных личностей, личностей наших комплексов, Юнг обнаружил, что их автономия и преднамеренность происходят от более глубоких фигур, имеющих гораздо более обширный диапазон значений. Они представляют собой архетипы, — личности, которым, в конечном счете, мы полностью обязаны своей индивидуальностью. Описывая их, он утверждает, что «мы обязаны изменить результат своего рационалистического небрежного отношения к ним на противоположный, и вместо того, чтобы наследовать эти личности из своих психических состояний, должны извлекать наши психические состояния из этих фигур... Это не мы персонифицируем их; они имеют личностное происхождение с самого начала». ⁶² При обнаружении души, скорее, в персонифицированных структурах, чем в концепциях, взятых в долг у науки или философии, даже метапсихология Юнга остается психологией. Он никогда не предает душу в поисках объясняющих принципов вне ее собственного имагинального мира. Мы всегда говорим о личностях, даже на наиболее абстрактном уровне дискуссии, ибо эти основополагающие понятия тоже являются архетипическими личностями.

Занятая Юнгом позиция в этом вопросе утверждает, что фундаментальные факты существования представляют собой «фантазийные образы» души. Сознание полностью зависит от этих образов. Все остальное — умственные идеи, телесные ощущения, восприятие окружающего мира, убеждения, чувства, потребности, — должны представлять себя как образы, для того чтобы стать переживаниями. «'Опыт', даже в своей простейшей форме, является чрезвычайно усложненной структурой психических образов». ⁶³ Должны ли мы спросить: «так чем же является душа? Что именно вы подразумеваете под понятиями психического опыта и психической реальности?» Ответ таков: фантазийные образы (fantasy-images). «Образ — это душа», — говорит Юнг. ⁶⁴ «Душа по существу состоит из образов... 'картинных изображений' жизненно важных активностей». ⁶⁵

Вначале есть образ; тогда первое воображение — это восприятие; первая фантазия — реальность. Или, как формулирует это Юнг: «Душа создает реальности ежедневно. Единственное выражение, которое могу использовать для обозначения этой активности, — это фантазия». ⁶⁶ Человек, в первую очередь, — создатель образов, и наша психическая субстанция состоит из образов; наше бытие — имагинальное бытие, существование в воображении. Мы и в самом деле та субстанция, из которой производятся сновидения.

В связи с тем, что мы можем познавать фантазийные образы лишь непосредственно и мгновенно и только из этих образов создаем свои миры, которые называем реальностями, мы живем в мире, который нельзя считать

ни «внешним», ни «внутренним». Скорее всего, психический мир — это имажинальный мир, точно также, как образ — это душа. Как ни парадоксально, но в то же самое время эти образы находятся внутри нас, и мы живем в их окружении. Психический мир познается эмпирически как находящийся внутри нас, и в то же время он окружает нас образами. Я вижу сон и переживаю свои сновидения как внутренние, но одновременно брожу в сновидениях и нахожусь внутри них.

Вследствие того, что наша психическая сущность — это образы, их создание — это *via regia*, царская дорога для душитворения. Сотворение сущности души вызывает к сновидению, фантазии, воображению. Жить психологически — значит воображать явления; быть в контакте с душой — значит, жить в чувственной связи с фантазией. Существовать в душе — значит испытывать фантазию во всех реалиях и в основной реальности фантазии.

Фантазийные образы, образующие сущность и ценности души, созданы архетипами. Они «направляют всю деятельность фантазии по утвержденным ею путям», — говорит Юнг.⁶⁷ Эти пути — мифологические; или, вернее, мы понимаем, что фантазия непрерывно движется в направлениях особенных основных тем (мифологем) и констелляций действующих личностей (мифем). Конфигурации, соответствующие такому паттерну, появляются в мифах, распространенных по всему свету, и в литературе, искусстве, в научных теориях и теологических доктринах, а также в сновидениях, даже в детских, в маниакальных системах психически больных, — везде, где воображение проявляется в творениях разума. Внутри этих фантазийных образов живут архетипические личности мифов. Их взаимоотношения представляют собой структурные принципы психической жизни. Эта взаимосвязь между мифами и душой будет рассматриваться далее, в третьей части, концентрирующейся на активности психологизации или на «видении сквозь» события, описываемые в мифах.

Заслугой Юнга следует признать то, испытывая персонифицирование в патологическом контексте шизофренической множественности личностей, он продолжал приписывать именно персонифицированию ответственность за эту патологию внутри того же контекста. Он не предал патологию, из которой к нему пришел его инсайт, — ни свою собственную, ни своего пациента, ни саму эту область психологии. Я ссылаюсь на его ранние истории болезней и на первую из великих книг, *Symbols of Transformation* («Символы трансформации») (1912), имеющую подзаголовок «Анализ прелюдии к случаю шизофрении». В равной степени это утверждение относится к его собственному схождению в преисподнюю (описанному столь красочно в его автобиографии). Там он встретился с целым сонмом фигур, — сначала с карликом; затем со стариком по имени Элиа, вскоре превратившимся в язычника Филемона в «египетско-эллинистическом облике»; и со слепой девушкой Саломэ,⁶⁸ — всех их он воспринял столь же серьезно, как те фигуры, с которыми сталкивались его пациенты. Он рисовал их очертания в записных книжках, отвечал на голоса, разговаривавшие с ним, и записывал их рассказы. Хотя персонифицирование и случилось в том, что сочли тогда патологическим контекстом, Юнг не стал преждевременно делать выводы с позиций патологии. Он пережил этот случай

имагинально, открыв таким образом персонифицирование для инсайта.

Проложенный Юнгом путь к этой имагинальной территории открыл взгляд на личность, которая никогда более не считалась имеющей единственный центр, и с тех пор рассматривается как полицентрическая. Благодаря глубинным психологиям Фрейда и Юнга, мы располагаем более полной моделью самих себя. Мы постигаем, что наша психологическая сущность естественным путем разделена на части и фазы, что она представляет собой композицию ранних и поздних исторических уровней, различных областей и сфер развития, множества комплексов и архетипических личностей. Теперь мы больше не являемся одиночными существами, сотворенными по образу единого Бога, но всегда состоим из множества частей: проказливого ребенка, героя или героини, надзирающего начальника, асоциального психопата и т. п. Вследствие того, что мы достигли понимания, что каждый из нас нормально представляет собой поток фигур, нет нужды угрожать нам понятием о множественной личности. Я могу видеть видения и слышать голоса; могу разговаривать с ними, как и они между собой, вовсе не будучи психически нездоровым.

ИМПЕРИЯ РИМСКОГО ЭГО: УПАДОК И РАЗРУШЕНИЕ

В ранние годы двадцатого столетия случаи множественной личности вызвали переполох, но вовсе не потому, что были чем-то новым. Одержимость дьяволами, разговор разными голосами, автоматическое письмо, испытание воздействий *Doppelgänger* и *déjà vu*¹ и другие виды «распада личности» были давно знакомыми явлениями. Идея о разделенной, даже расчлененной душе — еще более древняя, чем греческий миф, но при этом только в ранние годы двадцатого столетия «шизофрения» получила свое имя и тщательное описание. Только на этом экстремальном уровне психического страдания персонификация снова насильно вынудила наше моноцентрическое сознание признать ее существование.

Множественность личности завершила правление разума, и потому, естественно, это явление сконцентрировалось в фокусе внимания защитников разума — психиатров. Им часто приходилось иметь дело с критическим беспокойством культуры, представленным *in extremis* (в экстремальных условиях), симптоматически. В течение тридцатых и сороковых годов двадцатого века мы пережили то, что назвали *Age of Anxiety* (беспокойным возрастом). Недавно «галлюцинации» (LCD) поставила под вопрос нашу материалистическую теорию восприятия и основанного на ней взгляда на мир; «депрессия»

¹ *Doppelgänger* (двойной ходок) — концепция существования душевного двойника, точной, но обычно невидимой реплики каждого человека, птицы или зверя — древнее и широко распространенное поверье.

Déjà vu — один из видов аномалии памяти, открытых психиатром Эмилем Креплином в 1886 г. Один из ее типов (парамнезия) заключается в том, что новая ситуация воспринимается человеком как точная копия более ранней. Теперь она известна под названием *déjà vu* (так было). (Примечания переводчика).

вынудила опасаться пагубной склонности нашей культуры к маниакально поверхностному отношению к вопросам роста и развития; и «аутизм» теперь напоминает нам о возможности отказа души вообще войти в мир, ее полного отступления в свой «внутренний замок».

Название «шизофрения» было официально «отчеканено» накануне Первой Мировой войны, в период, ставший свидетелем соответствующей фрагментации в живописи, музыке и литературе и соответствующей релятивизации положения эго в естественной науке. Случаи множественной личности были важны потому, что они подтверждали множественность индивида в то время, когда подобного рода явления начали проявляться в культуре вообще. Сквозь эту множественную шизоидную перспективу мы видели, что мир более не удерживается разумом, более не удерживается и не сосредоточивается около единого центра вообще. Вместо этого: беспорядочная спонтанность, релятивизм, отсутствие преимущества, гармонии; перенаселение духов и живущих душевных образов — возврат архетипических личностей.

Явления распада — разрыв связей, расщепление, персонификация, множественность, амбивалентность, — это всегда будет воспринимать их как болезнь, когда обратится к специалистам для определения своего состояния. Но, если мы воспримем контекст психической области как единое целое, эти фрагментирующие явления могут быть поняты как новые утверждения, направленные против могущества централизованной власти в пользу индивидуальности ее частей. Мы ощущаем в себе непреклонную «своенравность»,⁶⁹ позволяющую себе делать и говорить вещи, враждебные эго, заставляющую нас покупать то, что нам не нужно, есть больше, чем мы намеревались съесть, усваивать привычки матерей и отцов или внезапно для самих себя обретать нового друга. Быстро вырастают новые фрагментированные личности, со своими чувствами, мнениями, нуждами. Социолог может говорить о субкультурах; политолог — о правах государства и правительстве из простых людей. Какова бы ни была категория, центральное командование утрачивает способность к управлению.

Если теперь стало модным противопоставлять в фантазиях нашу культуру древнеримской, объяснить это явление можно тем, что наша душа прошла долгий путь *Pax Romana*.¹ Постепенное расширение и цивилизация внешних варварских окраин — ничто иное как развитие эго. Классическое описание этого романтического процесса в душе дал Фрейд: «Для укрепления эго, для того, чтобы сделать эго более независимым от супер-эго, для увеличения области восприятия и расширения эго структуры таким образом, чтобы оно могло присваивать свежие части ида, там, где был ид, должно быть эго. В этом заключается деятельность культуры».⁷⁰

Он заканчивает раздел сравнением этого явления с осушением морских болот для овладения новыми землями, также составлявшими заботы древних

¹ *Pax Romana* («Римский мир») — договор Рима с завоеванными им провинциями об их добровольном подчинении Риму. (Примечание переводчика).

римлян. Блестящий последователь Фрейда, Отто Фенихель (Fenichel), авторитетный учебник которого организует психоаналитическую теорию неврозов в краткое руководство, подтверждает эту империалистическую фантазию: «Общий знаменатель всех невротических явлений — это непригодность стандартной управляющей аппаратуры». ⁷¹ Слабое эго — невротическое эго; невроз — это вина эго; лечение заключается в руководстве из центрального управляющего органа. Реакции моей души на (непрощенные) воздействия на нее других личностей со стен Римского бастиона окажутся враждебными и будут занесены в хроники историком, изучающим случаи болезней как необычные персонификации моих примитивных окраин, как странное поведение, проявляющееся в поклонении неизвестным Богам.

Более того, фантазия об «упадке Рима», включающая разложение общества, стремящегося к возвращению к язычеству, описывает все случившееся душе, когда ее старое эго ослабевает, и сознание уже не прислуживает, как раб, центральному эго. Затем сознание высвобождается из своей идентификации с Римом, от централизованного правления воли и разума. Эта идентификация оказывает душе плохую услугу; она вводит в строй ее запасного противника — бессознательное — как силу распада и разложения. Оба противника — стереотипы, и нуждаются в новом рассмотрении как различные стили сознания. Центр и периферия, Рим и окраины представляют различающиеся системы ценностей, стили фантазии и уровни могущества. Но Римское центральное эго уже представляет «сознание» не в большей степени, чем чужеродные стили других комплексов. Сознание может быть заново перераспределено без последующего эго уменьшения после такого процесса; оно может снова вернуться к родным полям и лесам, к своим полицентрическим корням в комплексах и к их персонифицированным сущностям, то есть, к сознанию, основанному на политеистической психологии.

Политеистическая психология отсылает нас к врожденной разобщенности души и к размещению сознания во множестве фигур и центров. ⁷² Психологический политеизм предоставляет архетипические хранилища для дифференциации и фрагментации и, что крайне важно, предлагает другие перспективы патологии. О взаимосвязи «расщепленных душ» наших множественных личностей и множестве Богов и Богинь политеизма говорится в следующем отрывке из Юнга:

Если бы тенденции к разобщенности не были врожденным свойством человеческой души, фрагментарные психические системы никогда бы не расщеплялись; другими словами, ни духи, ни Боги никогда бы не существовали. В этом также состоит причина того, что наше время стало крайне безбожным и языческим; мы лишены знаний о бессознательной душе и неотступно блюдем культ сознания, исключая все остальное. Наша истинная религия представляет собой монотеизм сознания, мы одержимы им, и этот культ сопровождается фанатическим отрицанием существования фрагментарных автономных систем. ⁷³

Когда монотеизм сознания оказывается не способным к дальнейшему отрицанию существования фрагментарных автономных систем и не может более совладать с нашим действительным психическим состоянием, возникает фантазия возвращения к греческому политеизму. Ибо «возвращение в Грецию» обещает способ управления ситуацией, в которой наши центры не в состоянии сдерживать все части как единое целое, и все распадается. Политеистическая альтернатива не противопоставляет как противников зверя и Вифлеем, хаос и единство; она позволяет сосуществовать всем психическим фрагментам и снабжает их паттернами в воображении греческой мифологии. «Возвращение в Грецию» возникало и в самом древнем Риме, и в итальянском Возрождении, и в романтической душе во времена революций. В недавнее время оно было неотъемлемой частью существования таких художников и мыслителей, как Стравинский, Пикассо, Хайдеггер, Джойс и Фрейд. «Возвращение в Грецию» — это психологический ответ угрозе распада; оно предлагает модель интеграции разъединенных систем.

ЭКСКУРСИЯ ПО «ВОЗВРАЩЕНИЮ В ГРЕЦИЮ»

Уже более чем достаточно написано для оправдания «возвращения в Грецию» с эстетической, философской и культурологической точек зрения. Все мы стремимся увидеть Грецию из-за ее прошлой славы: совершенства, изящества и ясности ума, а, кроме того, пребывая в состоянии поиска «истоков», ибо Греция — то место, откуда началась вся наша культура. Но наша цель — обратиться к Греции для обретения психологического инсайта. Мы пытаемся понять, что такое эта «Греция», влекущая к себе душу, а также и то, что именно находит в ней наша душа.

Когда доминантное видение, скрепляющее всю культуру в течение некоторого периода, дает трещину, сознание отступает в прежние вместилища, пускаясь на поиски источников существования, предлагающих также источники возрождения. Критики правы, когда рассматривают «возвращение в Грецию» как регрессивное желание смерти, как побег от современных конфликтов в мифологии и в размышления о фантастическом мире. Но взгляд назад дает возможность двигаться вперед, ведь взгляд назад оживляет фантазию архетипического дитя, *fons et origo* (источника и начала), что является одновременно и моментом беспомощности, и грядущего расцвета. «Renaissance» (возрождение) было бы бессмысленным словом, если бы не несло в себе скрытого смысла распада, самой смерти, из которой возникает это возрождение. Критики недооценивают значимость и необходимость регресса. Критики также не замечают необходимости регресса, который является особенно «греческим».

Наша культура указывает на два альтернативных пути регресса. Эти пути были названы Эллинизмом и Гебраизмом, и они представляют психологические альтернативы множеству и единству. Мы были свидетелями возникновения подобных альтернатив в критические моменты Западной истории, например, во времена упадка Рима, сопровождавшего обращение Константина в Христианство (такое название получил тогда Гебраизм). Мы видим их

снова во времена Ренессанса и Реформации, когда южная Европа вернулась к Эллинизму, а северная — к Гебраизму.

Гебраизм снова подтвердил монотеизм эго-сознания. Этот путь устраивает, когда сознание эры или индивида ощущает, что его выживанию лучше всего способствует архетипический паттерн героизма и единства. Ранний образ Христа сочетал в себе воинственного Митру¹ и мускулистого Геракла; а обращение Константина, окончательно повернувшее течение против классического поли-теизма, было предвещено ему воинственным видением, явившееся ему перед тем, как он собрался отправиться на поле битвы. Подобным образом Гебраизм Реформации, вопреки его терпимости к протесту, разнообразию и делению, архетипически вдохновляется фантазией объединенной героической силы; индивид представляется как неделимое целое, воплощение благородной ответственности, стоящее перед Богом один на один при первой встрече. Сегодня мы следуем по моноцентрическому пути, когда пытаемся разрешить кризис в душе посредством психологии эго, всегда, когда пытаемся «исправиться».

Душа в состоянии кризиса, конечно, имеет другие фантазии. Множество путей Эллинизма и один — Гебраизма — не единственно возможные способы выхода души из патологической дилеммы. Существуют полет в футуризм и его способы, поворот к Востоку и внутрь себя, обращение к примитивизму и природе, одновременное движение ввысь и за свои пределы в трансценденции. Но эти альтернативы менее достоверны. Они — упрощенческие; пренебрегают нашей историей и притязаниями ее образов на нас, и, кроме того, провоцируют, скорее, к побегу из трудного положения, нежели к его углублению посредством привлечения к нему культурного фона и дифференцирующей структуры.

Научная фантастика и фантазии науки, указания американских индейцев или восточных советников — какими бы блестящими и мудрыми все они ни могли оказаться, — не в состоянии напомнить нам о нашей Западной имагинальной истории, о реальных образах, трудящихся в наших душах. Обходя стороной нашу имагинальную традицию, они тем самым еще больше отдаляют нас от нее. Тогда альтернативные пути к Гебраизму и Эллинизму работают для вытеснения этой традиции из сознания, на самом деле усиливая бездушие, которое их послания могли бы помочь вылечить. Гебраизм потерпел неудачу при решении этой дилеммы просто потому, что слишком хорошо обосновался, оказался почти тождественным нашему взгляду на мир: Библия есть в спальне любого путника, хотя было бы лучше, если там нашлось место *Odyssey* («Одиссее»). Мы не можем обнаружить никакого обновления в нашей традиции сознательного эго, разве что укрепление приспособления для просушки облачений моноцентрического

¹ Митра (Mithra) — бог света и плодородия в древней индо-персидской мифологии, культ которого впервые упоминается около 1400 г. до н.э. После поражения Персии Александром Великим он был воспринят в эллинистическом мире. В III и IV веках н.э. поддерживался войнами Римской Империи и стал главным соперником нарождающейся религии Христианства. Как бог света, ассоциировался в Греции с Богом Солнца, Гелиосом. (Примечание переводчика).

разума, который смог бы удерживать свою вселенную с помощью покаянных проповедей. Эллинизм, однако, вносит традицию бессознательного воображения; греческая политеистическая запутанность знаменует наши осложненные и неизвестные психические ситуации. Эллинизм отдалает возрождение, предлагая более широкое пространство и другой обряд освящения всей сфере образов, чувств и особенным основам морали, представляющим наши подлинные психические натуры. Они не нуждаются в спасении от дьявола, если прежде всего не могут вообразить себя дьяволом.

Если в своей разобшенности мы не можем собрать все наши части в единую монотеистическую эго-психологию или не в состоянии ввести себя в заблуждение воздействиями прогрессивного футуризма или естественного примитивизма, когда-то так хорошо работавшего на нас, и если мы нуждаемся в той сложности, которая соответствует нашей искушенности, то обращаемся к Греции. «Ни одна другая мифология, известная нам, — развитая или примитивная, древняя или современная, — не отмечена той же самой сложностью и подобной системой качеств, как греческая».⁷⁴ Греция обеспечивает полицентрический паттерн наиболее тонко разработанного политеизма, чем все остальные культуры,⁷⁵ и потому способна сдерживать хаос вторичных личностей и автономных импульсов в психологии, времени или индивиде. Это фантастическое разнообразие предлагает душе разносторонние фантазии для отражения массы ее возможностей.

Позади и внутри всей греческой культуры — в искусстве, мышлении и деятельности — стоит ее мифическая полицентрическая предыстория. Таковым был психический имагинальный мир, из которого вышла «красота, воплощением которой была Греция». Этот мифический фон, возможно, был в меньшей степени связан с ритуалом и действующими религиозными культурами, чем мифологии других высокоразвитых культур. Другими словами, греческий миф служил в меньшей степени специфически как религия, чем, в более широком смысле, как психология, работая в душе одновременно как стимул и как дифференцирующее хранилище для исключительного психического богатства древней Греции.

Но «Грецию», к которой мы обращаемся, не следует понимать буквально; она включает все исторические периоды, от Миноана (Бронзового века на Крите, около 1600 г. до н. э.) до Эллинистического; все местности, от Малой Азии до Сицилии. Эта «Греция» относится к исторической и географической психической области, к фантастической или мифической Греции, к внутренней Греции разума, лишь косвенно связанной с действительной географией и историей, — в связи с чем последними обстоятельствами можно пренебречь, ибо «... до века Романтизма Греция была не больше, чем музеем, населенным людьми, находившимися за пределами презрения».⁷⁶

Петрарка, который в четырнадцатом столетии сделал больше других для воскрешения античной литературы, не мог читать по-гречески. Винкельман,¹ в

¹ Винкельман, Иоганн-Иоахим, (1717-68) — немецкий археолог, произведения по истории искусства и художественной критике: «История древнего искусства» и др. (Примечание переводчика).

восемнадцатом веке сделавший более других для восстановления классицизма и положивший начало современному поклонению Греции, ни разу не ступил на ее землю и не смог никогда не увидеть оригинала главного шедевра греческой скульптуры. Не побывали там ни Расин, ни Гете, Гельдерлин, Гегель, Гейне, Китс и даже Ницше. И все же все они воссоздавали «Грецию» в своих трудах. Байрон представляет абсурдное — и фатальное — исключение. Разумеется, греческий язык и литература оставались известными в течение этих столетий; перед Сократом преклонялись; скульптуру, архитектуру и пропорции копировали, но всего горстка людей посещала реальную Грецию, и изредка кто-нибудь нисходил до оригинальных текстов. Над умами властвовал «заряженный эмоцией образ Греции».⁷⁷ И этот образ сохранял эмоциональный заряд посредством поддержания непрерывного существования тела мифов («греческие мифы» и метафора «Греция»), упорно продолжавших жить в сознании с постэллинических времен до наших дней.

«Греция» существовала скорее как *inscape* (психологический ландшафт, побег в самого себя), чем как *landscape* (ландшафт), как метафора для имажинальной реальности, в которую, подобно Богам, помещены архетипы. Следовательно, мы можем читать все документы и отрывки мифов, оставшихся со времен античности так же, как отчеты или свидетельства имажинального. Археология превращается в архетипологию, занимаясь в меньшей степени буквальной историей, чем вечными фактами воображения, рассказывая нам о том, что происходит сейчас в психической реальности.

Возвращение в Грецию — не является ни путешествием в прошлое в историческом плане, ни в воображаемое время, в утопию Золотого Века, который был и может наступить снова. Вместо этого «Греция» предлагает нам шанс пересмотреть состояние наших душ и психологии, скорее, с помощью имажинальных мест и личностей, чем посредством хронологических данных и исторических персонажей, вернее, благодаря точности расположения, чем времени. Мы удаляемся из временного мышления и историчности как таковой в имажинальную местность, дифференцирующий архипелаг местностей, где Боги есть, а не когда они там были или будут.

Могут возникнуть противоречия между фактической Грецией и Грецией воображаемой, так как историческая и литературная науки традиционно видят свою Грецию буквально, каждое поколение ученых наслаждается видением сквозь причудливой интерпретации фактов, сотворенной предыдущим поколением. И в самом деле, можно сказать, что внутренняя Греция воображения воздействует на перспективы классической науки — области, столь погруженной в погребенное, разбитое, в следы, в неизвестные корни и происхождения, в мифы и Богов, что она оказывается особенно подверженной влиянию архетипов при систематизации и интерпретации своих «фактов». Сдается, что сами Боги ведут борьбу именно на этом поле, и, благодаря этой архетипической страсти, мертвые языки, испытывающие нелегкие времена в попытках рационально доказать свою пригодность в наши дни, содержатся в живом виде самой душой из-за их значимости для воображения.

Мы возвращаемся в Грецию, чтобы заново открыть архетипы своего разума и культуры.⁷⁸ Фантазия возвращается туда, чтобы стать архетипической. Вступая назад, в мифическую сферу, в то, что не является ни фактическим, ни историческим, душа может снова вообразить свои фактические, исторические категории с другой, более выгодной точки зрения. Греция становится многократно увеличивающим зеркалом, в котором душа может опознавать свои личности и процессы в конфигурациях, бльших, чем жизнь, но имеющих отношение к жизни наших вторичных личностей.

ПЕРСониФИЦИРОВАНИЕ И ПОЛИТЕИСТИЧЕСКАЯ ДУША

Теперь, пересматривая персонифицирование и утверждения, которые оно внушает истории Западного сознания, мы можем рассмотреть его более глубоко в психологической перспективе, задавая такие вопросы, как например: «Какова наиболее значительная услуга, оказываемая персонифицированием душе?», «Какое особое отклонение от нормальной деятельности, столь тесно связанная с психопатологией, придает видению души самой себя?», «А если персонифицирование настолько спонтанно, настолько важно для понимания и любви, почему же мы пренебрегли им?», «Где же теперь можем мы найти его в своих жизнях?»

Отправная точка для некоторых из наших ответов лежит в психопатологии, в явлении психической множественности, где персонифицирование появляется спонтанно. Множественность личностей наблюдается в двух видах клинических состояний. Во-первых, она может произойти, когда значимость любого целостного индивида настолько ошеломляет пациента, что ему приходится расщепить образ индивида, разделяя его на множество частей, легче поддающихся управлению. В таком случае пациент обращается за помощью к двум или большему количеству врачей, имеющих одно и то же имя (или несколько имен имеет один и тот же врач), к двоим или большему числу возлюбленных или умерших супругов, или даже к двум или большему количеству самодей. Таким способом персонифицирование превращается в защитное средство; оно предохраняет от невыносимой концентрации божественной силы в любой одиночной личности.⁷⁹

Во-вторых, множественность личностей можно использовать как терапевтический инструмент, чтобы вернуть пациента к осознанию того, что «это-комплекс — не единственный комплекс в его душе».⁸⁰ Посредством активного воображения души во множественных личностях мы препятствуем эго в его идентификации со всеми личностями и с каждой в отдельности в сновидении и фантазии, со всеми и каждым импульсом и голосом. Ибо эго не представляет цельную душу, а только одного члена из сообщества. Терапия пользуется парадоксом, заключенном в утверждении пациента, что все личности и чувства души являются полностью «моими», и в одновременном его признании, что эти личности и чувства свободны от его управления и личности, и что они вообще «не мои».

Персонифицирование помогает разместить субъективные переживания «там, снаружи»; таким образом мы можем изобрести защитные средства

против них и взаимоотношений с ними. Посредством множественности личностей мы становимся более разделенными; начинаем осознавать различия отдельных частей души. Даже если бы целью являлось объединение личности, то, как мы знаем от старых, алхимических психологов, «только отдельные части могут объединиться».⁸¹ Первым случается разделение. Это — способ обрести дистанцию. Такое *separatio* (на языке алхимиков — разделение) предполагает внутреннее отстранение, как если бы при этом образовалось новое, большее внутреннее пространство для движения и размещения событий там, где раньше существовал некий конгломерат из склеенных разнородных элементов или монолит, в связи с чем необходима идентификация с каждым элементом и со всеми вместе, вызывающее у человека ощущение увязшего в решении своей проблемы.

Существенным для такого внутреннего разделения оказывается наименование личностей,⁸² как если бы только дав имена животным в Эдеме, Адам смог стать тем, чем и был на самом деле. Посредством полученных имен они стали собой, и Адам мог теперь узнавать их и отделяться от каждого из их характеров. Его львиные, волчьи и обезьяноподобные черты больше не представляли ни его самого, ни его свойства, но оказались «там, снаружи», разделяя с ним тот же сад. Производя объективацию таким личностным способом, мы можем обойтись без других объективных методов, используемых психологией для подобных целей. Наименование образами и метафорами обладает преимуществом перед именованьем концепциями, так как персонифицированные наименования никогда не обратятся в просто мертвые инструменты. Образы и метафоры всегда представляются как живые психические объекты, с которыми я обязан вступать в отношения. Они сохраняют мое осознание силы слов, которыми я оперирую, в то время как концепции стремятся ввести в заблуждения номинализма.

Независимо от того, случилось ли персонифицирование с пациентом в качестве его защиты, или произошло с терапевтом как средство для выполнения разделения, цель персонифицирования всегда одинакова: спасти многообразие и автономию души от доминирования над ней любой единственной силы. При этом обстоятельства случившегося в расчет не принимаются, — происходит ли это доминирование в силу архетипического благоговейного трепета перед личностью из окружения человека или вследствие его собственной эго-мании. Персонифицирование — это отклик души на эгоцентричность.

Помимо того, что персонифицирование наблюдается в клинике, оно случается с каждым из нас, каждую ночь, в сновидениях. Сновидение — наилучшая модель реальной души, так как оно показывает различные стили сознания, одновременно присутствующие в одной сцене. Эти стили воплощены в личностях, ссорящихся друг с другом. Поэтому психологи говорят: сновидения показывают вам ваши собственные конфликты. Но конфликты заранее предполагают желания, точки зрения, все стили личности, отличающиеся от эго-комплекса. Мы наблюдаем их в драматическом сновидении, которое, кроме того, является критиком эго-комплекса с точки зрения других членов

труппы. В активной жизни вторичные личности обычно находят собственные способы для критики правления эго только через симптоматические вмешательства (психопатологии), но в сновидениях они бьют противника, эго, эго же оружием, указывая ему на пределы его влияния.

Каждая из этих личностей сновидения влияет на врожденную личность, которую мы тоже, как Юнг, называем «личностью Номер Один».⁸³ Номер Один обычно правит дневным миром. Личность Номер Один — более ответственна, предсказуема и социально узнаваема; когда она глядится в зеркало, то видит одно и то же знакомое тело. Вторичные личности подвержены фрагментарности, скачкообразным изменениям, противоречиям и обычно действуют без согласия общества. Сновидение — это зеркало, в котором они показывают самих себя, а их тела характеризуются множеством удивительных уровней реальности. Как личность Номер Один, мы имеем одно имя, один голос на выборах, один номер полиса социального страхования, даже если наша психическая реальность множественна и может быть разделена на отдельные фрагменты. Мы ощущаем присутствие этих других личностей и называем их «ролями» — матери, любовницы, дочери, колдуньи, закадычного друга, медицинской сестры, жены, ребенка, прекрасной девушки, хозяина гостиницы, раба, королевы, проститутки, танцовщицы, прорицательницы, музы. Но разве существуют роли без личностей, которые должны их разыгрывать? Называние их ролями и пьесами — само по себе игра, посредством которой личность Номер Один может отрицать автономию этих вторичных личностей и удерживать их под своим контролем.

Многие личности ночного мира сами вселяются в установки, доминирующие в нашей дневной жизни. Мы можем заранее предвидеть такое переселение, когда особая личность часто появляется в наших сновидениях. Личность из фантазии, становясь ночным компаньоном, начинает так воздействовать на мое сознание, как будто она и есть тот компаньон, с которым я живу в течение дня. Как говорит Юнг: «Активность таких личностей очень часто имеет предупредительный характер; нечто, что сновидец должен будет позже сделать сам, выполняется сейчас, заранее».⁸⁴

Определить мою личность по ее бодрствующему состоянию — значит пренебречь этими личностями и их влиянием. Тогда я превращаюсь в тирана, отражающего ревностный монотеизм личности Номер Один, не признающего существования независимых неполных личностей и посредством такого отрицания помещающего их за пределы мира, в котором внутренние влияния комплексов теперь обращаются в параноидные опасения вражеских вторжений. С одной стороны, мы видим в этом проявление душевной болезни индивида; с другой — психически нездоровые коллективные проекции на других людей, целые расы и нации.

Если бы я позволил, чтобы меня определил также маленький народец из моих сновидений, то освободился бы от самоистязаний. По этой причине сновидения являются ключевыми событиями в любой терапии глубинного состояния, любой терапии, способной к душетворению, а не только к построению эго. Сновидения важны для души — не из-за посланий, которые эго

получает из них, не из-за вновь обретенных воспоминаний или откровений. То, что действительно кажется значительным для души, — это еженощная встреча с множеством теней в подземном мире, как если бы сновидения подготавливали к смерти, к освобождению души от ее идентичности с эго и состоянием бодрствования. Часто говорят, что в сновидениях душа «странствует», что означает не прогулку по миру в прямом смысле, но ее выход за пределы пространства, к которому имеет отношение эго. В сновидениях разделенные части скрепляются сценами и вплетаются в сюжеты. Из сновидений я узнаю то, чем является психическая реальность, — природу психической реальности: не я, но мы; не один, а множество. Не монотеистическое сознание взирает вниз со своей вершины, а политеистическое сознание странствует по всему своему владению, в долинах и вдоль рек, в лесах, небесах и в подземелье.

Используя сновидение как модель психической реальности и полагая, что теория личности основывается на сновидении, мы воображаем, что основная структура души должна быть прибежищем персонифицированных образов. Все последствия такого представления структуры души приводят к предположению о том, что душа претендует на свои собственные имагинальные пределы, свободно функционирует без слов и состоит из множества личностей. Мы можем описывать душу как полицентрическую сферу бессловесных, не занимающих пространства образов.

Миф предлагает подобное видение мира. Он также является полицентрическим, с бесчисленными персонификациями в имагинальном пространстве. Так же как образы сновидений — не просто слова в «замаскированном виде» (как редко мы видим сновидения в словах или текстах, слышим или читаем в них), так и древние персонификации мифов не представляют собой замаскированные концепции. Излечивающее сновидение — это ритуал Асклепия лечения сном в пределах храма. В древние времена он требовал прикосновения Бога в его обличье, или в форме змеи или собаки.⁸⁵ Излечением было личное присутствие Бога, и оно не нуждалось в переводе образов в понятия, собаки — в «инстинкт». Или, в качестве другого примера: Бог Пан вызвал панику, когда появился в полдень или в одной из своих форм ночного кошмара.⁸⁶ Пан не был обозначением персонифицированной «паники», ведь свидетели видели его самого в состоянии безрассудного панического настроения. Личность Пана, пребывавшего в паническом состоянии, была засвидетельствована до того, как возникла концепция «паники». Пан и его паническое состояние, Асклепий и его лечение появились одновременно; Бог не является более поздним осмыслением или аллегорией аффекта. Так, например, и фигуры, появившиеся на греческих вазах, названные Судьбой, Смертью и Старостью, не являются словами, изображенными как личности, антропоморфическими актами персонификации. Эти фигуры представляют имагинальные утверждения познания личностной природы слова, и надписи акцентируют тот факт, что в мифической перспективе слова также являются личностями. Они продолжают появляться в наших сновидениях. Нимфы и сирены, герои и демоны, приапические сатиры, чудовища, говорящие животные, — все они не только изображения

на греческих урнах; они прорываются сквозь наши сновидения в современной одежде. Также и раздоры враждующих Богов и Богинь, и трагедии, которые они создают, появляются в комплексах наших сновидений.

Когда комплекс возникает в воображении как отчетливо отделенное от других существо, как цельная «личность», равная моему представлению об эго в его намерениях, настроении и своенравии, мои отношения к моим комплексам становятся такими, какими представляются в сновидении, где они не более и не менее реальны, чем сновидение «Я». Когда комплекс полностью персонифицирован, я могу воспринимать его специфические свойства и оказывать ему то особое уважение, которого он требует. В том смысле, который вкладывает в свои слова Лу Саломэ, теперь я способен любить его. То, что раньше было аффектом, симптомом, одержимостью, теперь стало личностью, с которой я могу разговаривать. С точки зрения Юнга, в своих душах мы поворачиваем историю назад, так как персонифицированием я возрождаю для болезни ее Бога и воздаю Богу должное. «Служить мании — отвратительно и унизительно, но служение Богу наполнено смыслом».⁸⁷

Согласно Юнгу, этого Бога должно познать как персонификацию, которая является «существенной предпосылкой» для идеи о Боге.⁸⁸ Посредством персонифицирования чуждый Бог в нежелательном комплексе может найти понимание в том смысле, который вкладывает в него Дильтей. Это понимание может изменить само существо комплекса, способно продвинуть его в психическую реальность. Вызываемые галлюцинациями анимизмы психической болезни можно теперь рассматривать как попытки реконструкции (в смысле Унамуно) любящего и страдающего космоса, попытки восстановления чувства связи с неизменными персонификациями, управляющими всей жизнью, и вечно.

Но я должен снова настаивать на том, что это движение сознания в психологическую реальность воспринимается сначала как патологическое; вещи разваливаются на части, когда одна становится множеством. Распознавание множественных личностей души сродни жизненным переживаниям множественной личности. Персонифицирование означает полицентричность, подстрекающую нас к революции сознания, — от монотеистического к политеистическому. Такое явление можно расценивать как крушение и регрессию. Мы находимся сейчас на месте Кроноса, поглотившего своих детей, или старых Отцов Церкви, «бравших в плен каждую мысль, достойную Христа».⁸⁹ Скала раздробляется; восстание распространяется изнутри и снизу.

Клинически такую полицентричность следовало бы заклеить как шизоидную фрагментацию, демонстрирующую амбивалентность центра, который не в состоянии сдерживать ее. Но мифически мы можем искать в болезни присутствие Бога, возможно, Гермеса-Меркурия или Трикстера. Ибо шизоидная полицентричность — не только болезнь, но и стиль сознания; и он процветает в явлениях с множественными значениями — в загадочных двусмысленных разговорах, в уклонении от определений, в нежелании становиться в героические позы, в бисексуальности, в психически отторгаемых и разделенных частях тела.

Или же этому стилю сознания можно было бы дать другое клиническое название: истерия.⁹⁰ Тогда нам следовало бы поискать Диониса и его компанию, где саморазделение, расчленение и постоянная множественность принадлежат мифическому паттерну. И снова: сознание не отличается героизмом и фиксируется на одной точке зрения, но просачивается, словно посредством мистического участия, в процессии персонификаций, перемешанное, исполненное энтузиазма, поддающееся внушению, неустойчивое. То ли шизоидные и подобные стилю Меркурия, то ли истерические и подобные стилю Диониса, — здесь проявляются действия архетипических паттернов, Бог влияет на наши стили сознания.

АРХЕТИПЫ ИЛИ БОГИ?

Предположив, что персонифицированные архетипы подобны Богам, мы замечаем, что они превращаются в нечто большее, чем естественные склонности и инстинктивные паттерны поведения, в большее, чем упорядоченные структуры души, — основа ее образов и жизненно-важных органов ее функций. Они становятся узнаваемыми как личности, каждая со своим стилем сознания, или, на языке Юнга, «типическими стилями восприятия».⁹¹ Каждый из них представляет себя правящим духом (*spiritus rector*), с этическими принципами, инстинктивными реакциями, стилями мышления и речи и притязаниями на чувство. Эти личности, управляя моими комплексами, управляют моей жизнью. Моя жизнь — многообразие взаимоотношений с ними. Как личности они не отличаются от Богов, героев и дαιмонов; только как концепции в абстракциях науки мы отличаем их от личностей мифа и культа. Человек изобретает концепции, свои инструменты для постижения, сортирования и разделения. Но он не изобретает Богов и дαιмонов, от которых так же, как в последнем примере, концепции могут быть получены в виде структур сознания. Мы можем перемещать эти концепции, даже вообще избавиться от них, но архетипические личности — живые организмы, и «не существует 'рациональной' замены для архетипа, она не более вероятна, чем замена мозжечка или почек».⁹² Они также незаменимы в жизни души, как Боги, поддерживающие жизнь Вселенной. «На протяжении всех веков, предшествовавших нашему, люди верили в богов той или иной формы. Только не сопоставимое ни с чем обнищание символизма могло заставить нас заново открыть существование богов как психических факторов, то есть, как архетипов бессознательного».⁹³

Но сегодня это именно та область, в которой мы действительно снова открываем существование Богов, — в бессознательной душе, — и, вследствие этой бессознательности, не можем отличить Богов от архетипов, или архетипы от героев и дαιмонов.⁹⁴ А потому наши описания архетипов и классические описания Богов, героев и дαιмонов должны быть аналогичными. В обоих типах описаний мы сталкиваемся с вопросом одного и того же типа: «Где же они находятся?», «Познаваемы ли они, — и если да, то какими средствами, и как можем мы 'доказать' их существование?», «Каково их происхождение?»

«Сколь много их там существует, и образуют ли они иерархии и подклассы?», «Изменяются ли они со временем, стареют ли, или неизменными проходят сквозь всю историю?», «Какого вида „тело“ они имеют?», «Как скоро психология архетипов начнет звучать как мифология Богов! Насколько необходимо говорить о них обоих на метафорическом языке — ⁹⁵

Когда бы мы ни пытались концептуально определить или Бога, или архетип, всегда обнаруживаем, что ни одного из них невозможно адекватно понять концептуальными средствами. Как метафизические принципы, они ускользают от нашего сознания. Греки изучали своих Богов по неписаной мифологии. Мы узнаем о наших архетипах посредством живой психологии. В обоих вариантах наилучшим образом они постигаются как личности.

Сегодня мы настолько бессознательны в отношении этих личностей, что называем их сферой бессознательного. Когда-то они были людьми из воображения, также как бессознательное было сферой *memoria*. Но теперь мы не в состоянии установить различия между вымыслом и фантазией, между мнимым, образным и имагинальным⁹⁶ и тщетно сражаемся с понятийной семантикой аллегории, метафоры, модели, парадигмы и символа. Колеблясь между обманом и пророчеством, между видениями и иллюзиями, мы не можем выявить различий между самими явлениями. Хотя эти аспекты имагинального определены в учебниках по риторике и психиатрии, определения не воздействуют на сущность жизненного опыта, в котором эти имагинальные события остаются переплетенными вместе одной паутиной. То, что прежде было лучше осознано неоплатониками, гностиками, кабалистами и алхимиками и, возможно, обычным верующим в сфере его представлений и с помощью календаря святых, — всеми, обладавшими сложными, запутанными средствами для обособления личностей имагинального и различения духов, теперь оказалось неизвестным для нас. Разумеется, Боги мифологии превратились в «психические факторы», и, конечно, архетипы психологии стали мифологическими Богами.

Наша ситуация характерна тем, что мы не можем воспринять различия между видами воображаемых путешествий. Мы приходим в замешательство, сортируя рыбу, выловленную из вод современными искателями приключений. Как нам следует классифицировать обитателей глубины души? Да и сами любители приключений, кто они — мистические поэты новой эры Водолея или наркоманы? Исследуют ли они глубины или утопают в пучинах не нанесенного на карты воображения — или только тонут, когда человеческие голоса пробуждают их, и тогда они утопают? Таким ли образом появились бы сегодня тучный Кортес и капитан Кук, нанося на карту неизвестный мир внутренней географии, Атлантиду под земной поверхностью? Почему отчеты этих современных путешественников всегда пишутся на языке «подобия»; почему они не похожи на доклады морских биологов, Линнеев — создателей систем наименований, измерений, поведений. Они возвращаются из путешествий, страдая от резкой трансформации языка; теперь они говорят посредством аналогий, метафор, рассказывая нам, на что это «похоже». Встречались ли они, галлюцинируя,

с русалками; ведь то, что они увидели, — это частная жизнь, которую не видел больше никто, она непредсказуема, ее невозможно повторить только посредством волевых усилий, и видна только мне одному? И все же, что означает это замечание насчет «меня одного»; почему идея о реальности должна коррелировать с публичной повторяемостью, управляться эго сильной воли; и что такое эти галлюцинации? Является ли этот вопрос следствием придания образам слишком большой веры и реальности, или, что более вероятно, недостаточно доверительного и реального отношения к ним, и потому они вынуждены насильно заставлять нас верить в свою реальность? Если мы не станем относиться к ним с доверием, то случайно возникший образ, уникальное видение и спокойный тихий голос, — все те фитильки, к которым льнет пламя каждой индивидуальной жизни, — всегда будут казаться не заслуживающими доверия фантазиями. Мы нуждаемся в имагинальном эго, чувствующем себя как дома в имагинальной сфере, в таком эго, которое взяло бы на себя главную задачу, стоящую сейчас перед психологией: дифференциацию имагинального, открытие его законов, его конфигураций и настроений в разговоре, его психологических потребностей. До тех пор, пока мы не узнаем его законов и потребностей, мы вынуждены называть его действия «патологией», проклиная в связи с этим воображение за его слабость, а его личности — за проявление, в большинстве случаев, в патологических поступках. Но эта главная психологическая задача дифференциации имагинального начинается только когда мы позволяем ему рассказывать, когда оно появляется как персонифицированное. Персонифицирование, следовательно, является как психологическим опытом, так и методом постижения и наведения порядка в этом опыте.

СОВРЕМЕННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВООБРАЖЕНИИ

Борьба за дифференциацию имагинального в современном периоде началась в 1916 году с «активного воображения» Юнга, с его метода вовлечения личностей души в прямой диалог. С тех пор в психотерапии появились другие, следующие тем же путем: например, методы, начатые Десойлем (Desoille), Ленером (Leuner), Ассаджиоли (Assagioli) и Жераром (Gerard),⁹⁷ а также метод подхода к сновидению психологии гештальта. К достоинствам этих представлений можно отнести их поощрение исследований внутреннего мира и признание, с которым были встречены многие части нашего метода.

Однако, трудность, встречающаяся во всех методах активного вовлечения воображения, заключается в необходимости ответить на вопрос: «Кто должен проявлять активность?». Когда это — эго личности, находящееся в своем обычном состоянии, то автономия области, в которой оно появляется, нарушается при его вторжении. Личности имагинальной души вынуждены реагировать в соответствии с потребностями эго и его паттернами. Их отклики становятся связанными с эго; они утрачивают автономию или могут продемонстрировать ее только своим исчезновением. Когда Геракл вошел в подземный мир, то, ранив Бога Гадеса в плечо, заставил его спастись бегством, оставив свой трон.

Геракл вступил в сферу теней, чтобы взять что-то, и пока был там, он сражался, он обнажил свой меч, он убивал и пришел в замешательство из-за реальности увиденных образов. Каждый из нас стремится быть Гераклом в своем эго, когда мы начинаем заниматься имагинальными личностями.

Психология гештальта, похоже, обошла это препятствие, приближаясь ко всем фигурам посредством эмпатии. Каждый чувствует себя в каждой личности и в каждой сцене в сновидении и фантазии, признавая: «да, это тоже мое». Своей идентификацией с их чувствами я превращаю их в мои чувства, таким образом передавая автономные образы, которые не принадлежат мне, непосредственно моему эго. Хотя такое приближение помогает осилить страх перед образами и преодолеть отчужденность от них, его конечной целью является их ослабление и усиление эго — чувства.

Другие приближения обычно предлагают план для исследования «внутреннего мира». Там есть и спуски в пещеры, и возвращения к сценам детства, внутренний гид с заранее запланированными остановками в пути, способы преодоления преград и потрясений и спокойный совет терапевта, побывавшего здесь раньше. Этот путь снова приводит нас к заточению в границы авторитарной, — хотя и нежной, и утонченной, — власти духовной дисциплины. Мы снова оказались взаперти у эго воли и разума, управляющих программой для души с недостижимой точки зрения, управляющих и направляющих имагинальный эксперимент. Цель его заключается не столько в реализации образов (как например, в искусстве), сколько в реализации личности, проводящей эксперимент, то есть, самого эго.

Терапевтический акцент на тренировку личности посредством конфронтации с ее образами уже с начала исследования заранее осуждает имагинальное. Сама идея о том, что воображение является дикими, жуткими джунглями или домом для умалишенных, нуждающихся в энергичной практической руке для установления порядка, заключает нас в героическую фантазию. Точно так же идея о том, что воображение — глубоко иррациональное таинство, требующее участия здравомыслящего советника, загоняет нас в фантазию об умудренном годами старце. Наше приближение к проблеме воображения предопределено самим нашим представлением о нем. Исследование воображения преобразовалось в исследование образов. Предательством нас сбили с пути к тому миру, в который мы стремились войти. А само активное воображение было низвергнуто в управление разума, приобретение знаний, силы и мудрости за счет образов души.

Я не в состоянии выступить с достаточно громогласным заявлением против этих методов. В них заложено нарушение первой заповеди о душевной свободе — свободе воображения. В ней находится источник нашей особой индивидуальности и нашего искусства, науки и культуры. Автономия фантазии — последнее прибежище достоинства души, ее гарант против всех видов агрессии; ее одну мы можем взять с собой в бараки за колючей проволокой. Если мы готовы согласиться на внутреннее управление своим воображением, значит, в душе мы уже сдались тому самому авторитаризму, который

мог бы доминировать в государстве. Связь между подчинением воображения техническим манипуляциям и подчинением его внешнему контролю едва заметна, но реальна. Системы трансцендентной медитации, идеи Скиннера¹ об управлении и Сибирь оказываются куда ближе друг к другу, чем мы можем себе представить, и они приближаются к каждому из нас, когда мы пренебрегаем важностью свободы и достоинства фантазии.

Мы грешим против воображения, когда расспрашиваем образ о его значениях, требуя, чтобы образы были переведены в понятия. Свернувшуюся в кольца змею, притаившуюся в углу, невозможно перевести в мой страх, мою сексуальность или в мой материнский комплекс, не убив ее. Если бы мы не обладали воображением, то не слушали бы музыку, не осязали скульптуру, не читали книги с пользой для ума. Хотя искусство может скрывать массу психологических невежеств, по крайней мере, оно не спрашивает образы, что они означают. Интерпретации и даже амплификации образов, включая весь набор психологических словарей и этнологических параллелей, слишком часто становятся инструментами аллегории. Вместо оживления воображения посредством соединения своих концептуальных интеллектов с образами сновидений и фантазий, они обменивают образ на комментарий или краткое изложение о нем. И эти интерпретации также забывают о том, что сами являются фантазиями, стимулированными воображением, что они не более значительны, чем сам образ.

Изучение воображения вовсе не должно превращаться в программу для воображения. Алхимические психологи трудились с глубокой дисциплинированностью, с этической преданностью своей работе, стремясь к тщательным формулировкам и высоким целям. Но при этом весь алхимический процесс отличается свободой и разнообразием, располагая всем пространством для привлечения эксцентрического и еретического. Каждый алхимик работал со своими образами по-своему, и ни один из них не подумал бы, что повторяемость и традиционализм в работе послужили главным залогом ее успеха. Мы научились у алхимических психологов позволять образам работать над экспериментатором; научились превращаться в объекты труда, — даже в объект или объективизированный образ воображения.

Следовательно, дело заключается не столько в программе, сколько в attitude, в том, чтобы посвятить себя образам и развивать их для их же пользы. Имагинальная сфера владеет своими методами исследования, начинающимися с того, что первым придет на ум, — с любой фантазии или образа, — что весьма напоминает алхимию, приступающую к исследованию первичного материала, имеющего, по крайней мере, не менее шестидесяти различных наименований.

¹ Скиннер (Skinner, B. F.) (1904-1990) — известный американский психолог бихевиорист. Выступал в защиту управляемого исследования человеческого поведения. В своей противоречивой книге "Beyond Freedom and Dignity" («За пределами свободы и достоинства») (1971) утверждал, что концепции свободы и достоинства могут привести к разрушению личности. (Примечание переводчика).

Так как работа начинается с любого места, она может и развалиться в любом месте. Фантазия не нуждается в достижении цели. Она обходит инструкции духовных наставников, требующих интенсивного сосредоточения внимания, выборов цели из группы предписанных, моральных обязательств и укрепляющих упражнений. Для души такой вид приближения можно назвать духовным заблуждением, использующим религиозные или умозрительные представления в качестве моделей для работы с образами. Работа фантазии больше тяготеет к искусствам, к литературе и живописи, к музыкальному творчеству, чем к размышлениям и йоге. Активность богатого воображения проявляется одновременно в игре и в работе, в самостоятельном входе в работу и введении в нее, и, пока образы обогащаются сущностью и обретают независимость, сила и автократия это выказывают тенденцию к разрушению. Но ослабление это не означает отсутствия порядка, так как вся фантазия подчиняется более глубокому, архетипическому порядку. Даже порядок, соблюдаемый это, исходит из его основы в архетипических принципах мифического героя. Эти принципы воображения, на которых оно устанавливает свои законы в соответствии с мифическими личностями, темами и паттернами, с пространственными качествами и направлениями, были описаны Юнгом, Гастоном Башлярмом, а позднее — Жильбером Дюраном и его школой в работе по тематике воображения.⁹⁸ Они начали составлять схему естественной архетипологии имажинального.

Исследование внутреннего психического мира вдохновляет нас встать на стезю естествоиспытателей образа или портретистов, рисующих ангелов и животных, различающих комплексы, их характерные свойства и особенности поведения, наблюдаемые у этого маленького народца. Но мы не вычерчиваем диаграммы небес и не составляем карты непроходимых диких чащоб для их колонизации в будущем, так как дифференциации, остро выделяющиеся на горизонте сегодня, могут превратиться в подлесок или закрыться облаком завтра. Удивительный факт, касающийся воображения, состоит именно в том, что оно воистину удивительно; независимо от того, откуда пришло знание, оно всегда способно поразить, привести в состояние шока, ужаснуть или потрясти восхитительной красотой. Различия, которые мы обнаруживаем при его исследовании, никогда не происходят с точек зрения, известных своими преимуществами; чаще опыт воображения вдребезги разбивает такие точки зрения. Наилучшее испытание достоверности результатов наших исследований имажинального состоит в том, что обычное это ощущает замешательство и неспособно идентифицировать себя с образами. Они должны быть чуждыми друг другу, даже если при этом являются близкими; чуждыми, если даже находятся в любовных отношениях; ненадежными, хотя мы и полагаемся на них. Образы должны иметь полную автономию, и это входит в их сферу сначала как упорный преследователь, затем — как их ученик и в конце концов — как их техник-смотритель, выполняющий мелкие регулировки, содержащий в порядке их дом, запасы топлива, систему обогрева.

Такое отношение к образам означает полное доверие к ним; оно означает восстановление падших идолов и растрескавшихся икон, которые,

подвергшись реформации и контрреформации, превратились в бледные подобия когда-то святых божеств. Восстановление образа, однако, не означает формального введения нового идолопоклонства; скорее, происходит восстановление образа в нашем видении, — не столь значительное в том, что мы видим, но весьма важное в том, как мы видим его.^{9988a} Оно означает привлечение имагинальной перспективы, привлечение фантазии ко всему тому, что мы видим. Таким образом, все трансформируется в значительные образы, и с этой переменной во взгляде мы видим по-другому самих себя; мы видим, что тоже, в конечном счете, представляем собой композицию образов, а наша личность — это персонификация их жизни в душе.

Если мы отправимся в путь в этом направлении, первое препятствие, которое нужно будет преодолеть, — психологическое. Нам не удастся исследовать многое в имагинальном, пока мы не преодолеем собственный эгоцентризм, с тем прописным Я, появляющимся в монотеизме сознания (Юнг), в монотеистической науке и метафизике,¹⁰⁰ и в основах всего — в монотеизме христианского гуманизма с его терпимостью к единственной исторической, уникальной божественной персонификации. Эгоцентрическая душа, одним глазом фиксирующая все в целом и каждое по отдельности, может нехотя признать персонифицирование как оборот речи, но никогда не согласится с тем, что имагинальная сфера и ее личности действительно представляют божественную силу, обладающую истинным могуществом.

Следовательно, нас вынуждают узнать нечто из психопатологии, воспринимающей имагинальные личности столь же серьезно (если и не столь буквально), как некто, страдающий от заблуждений или галлюцинаций. Тогда наша идея персонифицирования могла бы включать ее полностью «патологические» скрытые значения. Тогда наша идея о персонифицировании означала бы событие, никак не менее значительное, чем свержение с престола доминирующей фантазии, управляющей, в конечном счете, нашим видением мира как абсолютным единством, — на основании мнения, что подлинная значимость, подлинная красота и истина требуют объединенного видения. Такое решение также означает, что мы могли бы отказаться от представления собственной личности как абсолютно неделимой самости. Вместо попыток излечения патологической фрагментарности, где бы она ни проявилась, мы могли бы позволить содержимому этой фантазии лечить сознание от его одержимости единством. Вбирая множественность точек зрения «расщепленных душ» в наше сознание, мы обрели бы новую связь с множественностью, и тогда отпала бы необходимость называть ее разъединенной шизоидной фрагментацией. Сознание и наше представление о сознании отражали бы многообразный и неустойчивый взгляд на окружающий мир.

Не просто наши психологические идеи о самости, сознании и даже о Боге изменили бы свою форму; не просто точная дифференциация свойств заместила бы количественные измерения как метод психологического познания; но мы сами обнаружили бы, что больше не пребываем в одиночестве в своей субъективности. Наше собственническое представление о принадлежности

самому себе — личной самости, — действительно само представление о единице как об основе для фантазии о нас самих, не смогло бы и далее подтверждать истинность модели, на основе которой из щепы построен наш дом. Все могло бы скончаться одновременно: единица и уникальность, тождественность, интеграция и целостность как простота, и индивидуальность как неразделимость. И со смертью доминантной унитарной фантазии исчезла бы также ее и доминирующая эмоция — одиночество.

Ибо дом, в котором действительно обитает душа, — это сложное сочетание соединяющихся проходов, многоуровневое, с многочисленными окнами повсюду и с большими пристройками, пребывающими «в процессе незавершенного строительства», с неожиданными тупиками и дырами в полу. Этот дом уже заполнен обитателями, с разными голосами в различных комнатах, отражающими живую природу; в нем эхо снова свидетельствует о присутствии живого великого Бога Пана, о вновь разгоревшемся пламени пантеизма, оживленного верой души в свои персонифицированные образы. Здесь находится место, готовое принимать массовую иммиграцию, воскрешать подавленное, пока Ангелы и Архоны,¹ Даймоны и Нимфы, Силы и Материи, Добродетели и Пороки, освобожденные из резерваций для ненормальных, где обуздывали даже такую примитивность, и из концептуальных тюрем описаний строчными буквами, теперь возвращаются для того, чтобы снова войти в общение с нашей повседневной жизнью.

АНИМА

Это видение невозможно ввести в действие до тех пор, пока архетипические личности не поразят нас как существующие абсолютно реально. Для того чтобы прочувствовать имагинальную реальность, психическую функцию, — особенную функцию нашей души, — мы должны проявить активность. Эта душевная личность является личностью наших настроений, самоанализа и наших мечтаний, нашего страстного эмоционального желания выслушать за пределами осязаемой конкретики рассказчика о фантазии, являющегося персонификацией всех неизвестных психических способностей, пребывающих в ожидании, обольстительно притягивающих к себе, влекущих нас внутрь ужасающей тьмы заросших лесных чащоб и в глубины, скрытые под волнами. Анима означает как дух, так и душу, и мы встречаем ее в многочисленных воплощениях: как душу воды, без которой мы высыхаем; как душу растений, зелень которых обманывает нашу надежду или страшит симптомами, как

¹ Архон (Archon) — в гностицизме любая из группы управляющих миром сил, созданных подчиненным божеством Демиургом (Создателем). Гностики были религиозными дуалистами, считавшими материю дьяволом, а дух — добром. Спасение, по их мнению, можно заслужить только посредством эзотерического знания (gnosis). Архоны представлялись им пагубными силами. Их насчитывали от семи до двенадцати и идентифицировали с семью планетами древности или со знаками зодиака. (Примечание переводчика).

Повелительницу Зверей, оседлавшую наши страсти. Она — дочь отца и дочь матери и моя сестра, моя душа. Она также ненасытный суккуб,¹ вытягивающий наши жизненные соки, когтистая гарпия, холодное белое привидение с безумными пагубными привычками, — но притом и сестра милосердия, и служанка, нимфетка — Золушка, неопределимая, не имеющая истории, *tabula rasa* («чистый лист»), жаждущий слова. Кроме того, она — София мудрая, Мария сострадательная, Персефона разрушающая, подчиняющая себе и Необходимость, и Судьбу, и Музу.

Множественность ее форм в вымыслах и в жизни, чрезвычайно персонифицированная и чрезвычайно субъективная реальность ее природы предвещает мир, в который она призывает и которым правит. Вико, Кассирер и Отто соединили персонифицирование с мифическим стилем; Дильтей и Унамуно связывали персонифицирование с пониманием и любовью. Лу Саломэ персонифицировала эти идеи для Фрейда, а Юнг определял анима как персонификацию бессознательного.

Как последнее из перечисленных определений, анима имеет ряд значений.¹⁰¹ Во-первых, (а) она — персонификация нашего бессознательного — наших глупостей, капризов, неподатливых проблем. Затем (б) она — особая персонификация, появляющаяся в особенный момент, — девушка по вызову, продавщица, школьница, — представляющая точный образ сиюминутных эмоций души. Она также (с) — ощущение внутренней личной жизни. Она привносит ощущение существования внутренней жизни, превращая события в личное переживание, которое означает «Я». Она создает возможность существования внутреннего основания моей веры в себя как в личность, убеждая в том, что все случающееся со мной имеет значение для души, и существование каждого — личное и значительное явление.¹⁰² Таким образом, она (д) — персонализирует существование. Сверх того, анима (е) — та личность, посредством которой мы проходим ритуал инициации в понимание имажинального; она — та, которая обеспечивает возможность переживания через образы, ибо воплощает рефлексивную, реактивную и отражающую активность сознания. Функционально анима работает как комплекс, соединяющий наше обычное сознание с воображением, провоцируя желания или завораживая нас фантазиями и мечтами, или углубляя наши раздумья. Она представляет собой как мост, ведущий к имажинальному, а также другая сторона, персонифицирующая воображение души. Анима — это персонифицированная душа; она, как Психея в древней истории Апулея, персонифицировала душу.

Итак, продвижение в психологическое существование происходит через нее в той или иной форме. Движение через выстроенный мир понятий и мертвых вещей в анимистическое, субъективное, мифическое сознание, в котором фантазия жива, существует в живом мире и означает «Я», следует за анимой. Она

¹ Суккуб (*succubus*) — дьявол в образе женщины, приходящий к спящим мужчинам для совокуления.

(Примечание переводчика).

учит персонифицированию, и ее самый первый урок посвящается реальности ее независимой личности, несмотря и вопреки привычным стилям переживаний, с которыми мы настолько идентифицированы, что они называются эго, Я. Второй ее урок — о любви; она появляется на свет через любовь и настаивает на ней, как и Психея в старом предании, навеки соединенная с Эросом.¹⁰³

Возможно, первой появляется нежность. Пожалуй, только через любовь можно осознать личность души. И эта связь между любовью и душой означает любовь ко всему психологическому, к каждому симптому или привычке, любовь, находящую место для них в сердце воображения, находящую мифическую личность, которая служит поддерживающим ее основанием. Связь между любовью и душой означает также видение психологическим зрением всех проявлений любви — того, на что направлены все ее сумасшедшие и переменчивые страстные желания, — в конечном счете, на связь с душой.

Как бы мы ни воображали эту внутреннюю личность, как Аниму или как Ангела, как Даймона или Гения, или как Спутника (Paredros, греч.), или как одну из персонифицированных душ в традициях древнего Китая и Египта, эта фигура необходима для нашего представления о человеческой личности. Некоторые традиции фактически доказывают, что индивид без духовной личности — не человеческое существо. Таковым является и тот, кто утратил душу.

ДЕПЕРСОНАЛИЗАЦИЯ

Клинически об утрате души говорят как о «деперсонализации»,¹⁰⁴ состоянии, в котором «личностный коэффициент», стоящий позади эго, и его отношение с самостью и миром внезапно исчезают. Все специфические функции эго-сознания действуют как и прежде; ассоциативность, память, восприятие, чувство и мышление не нарушаются. Но убежденность человека в себе как личности и ощущение реальности окружающего мира оставляют его. Все окружающее и он сам становятся автоматическим, нереальным, опустошенным. Ощущение «собственного я», эмоциональной значимости исчезло, и теперь мир представляется как бы отгороженным стеклом; глубинная перспектива больше не кажется функционирующей как близкая, а дальняя поглощается двумерным пространством.

Деперсонализация не ограничивается каким-либо психиатрическим состоянием. Она проявляется в органических заболеваниях мозга и токсических состояниях, в эпилепсии, меланхолии и истерии; в шизофренических и маниакально-депрессивных психозах, в неврозах; и она случается у психически нормальных человеческих созданий. Она может длиться не более одной-двух минут или продолжаться как хронические жалобы; может случиться в возрасте полового созревания или в старости. Деперсонализация принадлежит не синдрому, а личности — или отсутствию ощущения личности.

Как и можно было ожидать, это же слово «деперсонализация» относится к «философии Вселенной, теперь уже не рассматривающей силы природы как проявления сверхъестественных посредников или самих Богов».¹⁰⁵ Подобно тому, как это слово применяется к обоим мирам, «здесь, внутри» и «там, снаружи», так

же и этот фактор, анима, вдохновляет мир (анимизм) и дает ощущение личности, превращая события в жизненные опыты, означающие «Я». Ибо клиническая деперсонализация демонстрирует, что любой другой фактор, кроме эго, «личностный коэффициент», как его называли, должен вступить в игру за нас, чтобы мы ощутили реальности самости и окружающего мира. Как Юнг описывает ее,

Анима является фактором в надлежащем смысле этого слова. Человек не может справиться с ней: напротив, она всегда является главным элементом в его настроениях, реакциях, импульсах и всего того, что возникает спонтанно в психической жизни. Это нечто, живущее самостоятельно, заставляющее жить нас; это жизнь за пределами сознания, которая не может полностью интегрироваться с ним, но из нее, напротив, возникает сознание.¹⁰⁶

В данном случае анима выступает не как проекция, но как проектор. Наше сознание – результат ее предшествующей психической жизни. Таким образом, анима становится первичным носителем души, архетипом самой души и критическим фактором в психологической профессии и в любой психологии, основывающейся на душе, как действительно это и происходит в реальности.

Основная часть ее работы как «фактора» заключается в сотворении личности. Душа создает образы в персонифицированном виде; личностный коэффициент работает спонтанно, через личные чувства и персонифицированные образы. Об этом процессе известно давно – в обратном смысле – в нашей антиимагинальной, антиперсонифицирующей традиции, пытавшейся управлять спонтанностью и естественным политеизмом души посредством контроля за использованием образов. Например, Отцы Церкви, собравшиеся в 787 году на втором соборе в Никее,¹ декларировали, что «составление религиозных изображений не следует вверять инициативе художников, но создавать на основе принципов, разработанных католической церковью, и религиозными традициями».¹⁰⁷ Живописцы должны были стать простыми подмастерьями, следующими инструкциям официальных лиц церкви, решающих вопросы о теме, выборе и композиции образов. Этот метод существовал как в принципе, так и в общих чертах на протяжении столетий.

Но, как наблюдал историк искусств Гомбрих (E. H. Gombrich), эта дьяволица, госпожа душа, выскользнула из объятий своих захватчиков. Персонифицированные образы продолжали появляться.

...Мы в большей степени привыкли считать само собой разумеющимся, нежели задавать вопросы об этом удивительном преимущественно женском населении, приветствующем нас с порогов кафедральных соборов, толпящемся вокруг наших городских памятников, изображения представительниц которого украшают наши монеты и наши банкноты и появляются на наших карикатурах и плакатах; эти женщины в различных облачениях, конечно, вошли в жизнь со средневековой сцены; они приветствовали Принца при его

¹ Никейские соборы – вселенские соборы, происходившие в Никее; первый, в 325 году, был созван для осуждения ереси, второй – в 787 году, – по поводу иконоборцев. (Примечание переводчика).

въезде в город, к ним обращались в бесчисленных речах, они ссорились или обнимались в бесчисленных эпопеях, в которых сражались за душу героя или приводили в движение действие...¹⁰⁸

И она продолжала появляться перед публикой, воплощая эти изумительные вымышленные характеры из романов, в рисунках обнаженной натуры и на светских портретах, и на сцене; и до сих пор еще существует чарующее мерцание ее образа в фильмах. Но теперь наши романы утрачивают популярность, наши монументы и холсты — абстракции, а наши здания раздеты до полной наготы, лишившись своих резных орнаментов. Даже порнография сменила волнующий персонифицированный образ на газетные вырезки с изображениями деперсонализированных органов.

ПЕРСОНАЛИЗАЦИЯ И ПЕРСОНАЛИЗМ

Если персонифицирование столь важно для нашей любви и понимания, так тесно связано с душой и нашим ощущением жизненной энергии и реальности в нас самих и в окружающем мире, то где же можно обнаружить его действенное присутствие сегодня в наших жизнях? Где ангелы и демоны, и архетипические конфигурации, которым отказано в приеме в теологическом, естественном и психологическом мирах?

Разумеется, мы находим пропавшие личности в психопатологии. Здесь их, по меньшей мере, признают подлинными, хотя при этом идентифицируют с заболеванием. Но персонифицирование проявляется в наше время, главным образом, в персонализации — в восхвалении личной жизни, — которое, возможно, является заболеванием, замаскированным под здоровье. Персонифицирование, отвергнутое сознанием, тайком возвращается как персонализация.

Аксиома глубинной психологии утверждает: то, что было отвергнуто сознанием, врывается в него неуклюже, навязчиво, пользуясь формальными способами, воздействуя на него именно теми своими качествами, от которых ему столь страстно хотелось бы избавиться. Персонифицирование, не дозволенное как метафорическое видение, возвращается в конкретной форме: мы хватаемся за людей, цепляемся к другим личностям. Они столь щедро наделяются свойствами подавленных образов, что их значимость возрастает, их идеализируют, им поклоняются, словно идолам, в то время как душа обнаруживает, что она все более очаровывается, все сильнее привязывается и влюбляется в этих конкретных индивидов, испытывает куда более сильные чувства, чем ей следовало бы проявлять к этим метафорическим личностям, укоренившейся в основе проекции на людей. В отсутствие метафорических личностей мы в отчаянии вынуждены цепляться за воплощения буквализма.

Таким образом нас в большей степени поглощают и поработают возвышенные формы культуры, чем самобытные метафоры. Мы воспринимаем сексуальность с большей долей порнографии, чем требует наша сексуальность; проявляем большую агрессивность в погоне за властью, чем допускают наши природные амбиции; превращаемся в более алчущих и подвластных, чем наши

нужды; подвергаем себя бóльшим мучениям как жертвы мазохизма, чем того требуют наши страдания. Буквализмы, рамками которых мы ограничиваем свои стремления, подчиняют себе быстрее, чем сами стремления. Навязчивый буквализм нашей веры в других людей удерживает нас крепче, чем любой персонифицированный тотем или фетиш. Как быстро другие становятся ангелами или демонами, нимфами или героями; как страстно мы ожидаем, — и как горько они нас разочаровывают! Другие овладевают нашими душами и становятся личностями наших душ, что приводит к таким конечным последствиям, что без этих идолов мы впадаем в депрессию от одиночества и подумываем о самоубийстве.

Но, используя их во имя сохранения собственной жизни, мы вдохновляем других людей на роли фетишей и тотемов, превращающихся в хранителей наших жизней. Посредством такого почитания личного, личностные взаимоотношения становятся той областью, где должно быть найдено божественное, и так утверждается новая теология. Само состояние современного рационального сознания, позволяющего отговаривать нас от — персонифицирования, — возвращается в наши взаимоотношения, создавая анимистический мир персонифицированных идолов. Разумеется, эти обремененные архетипическими идеями отношения разрушаются; разумеется, они требуют постоянного утешающего внимания к себе; конечно, мы должны обратиться к священникам этого культа (терапевтам и консультантам) за инструкциями касательно правил ритуала отношений к личностям. Ведь личности более нельзя считать простыми человеческими существами; они перестали быть таковыми, превратившись в божественные. Наши встречи в конце недели, наши групповые сборища, наши симпозиумы групповой терапии — все это религиозные явления: они доказательно определяют, где живут теперь божественные личности, — в человеческих существах.

В то время как беспрекословно было принято соглашение о том, что персонифицирование — явление патологическое, мы портили наши истинные дружеские отношения, браки, любовь и семьи, в поисках людей для своего исправления. Мы ищем спасения в личных встречах, личных отношениях, в разрешениях личных конфликтов. Человеческие личности — современные святилища и изваяния, в которых поселяется персонифицирование. Кивок соседа — проявление божественного. Наш культ почитает или примиряет реально существующих людей — семью, возлюбленных, круг людей, с которыми мы постоянно встречаемся, — и при этом игнорируем личности души, создающих ее, и от которых душа зависит.

Поклонение личному проявилось даже в философии, где оно получило название «персонализм». Оно возникло как интеллектуальная сила во времена заката персонифицирования. Оно стало основным для философов, считавших личность бесспорной основой существования, и достигло полного расцвета как философская фантазия в посткантианском протестантском сознании Германии, Англии и Соединенных Штатов на фоне решительного отмежевания, вскормленного христианской мыслью, во Франции. Эммануэль Мунье (Mounier), французский приверженец персонализма (1905–1950), отзывался об этом явлении весьма просто: «Персонализм — это способ существования,

свойственный человеку». ¹⁰⁹ Его американский современник Брайтман поднял принцип персонализма еще выше, говоря: «Персонализм — это мнение, утверждающее, что индивидуальность самости — это первый правильный принцип, объединяющий и объясняющий все остальные первые принципы». ¹¹⁰

Персонализм выступает как протест против новых социальных, биологических и механистических моделей человека; это взывание души о помощи против сокрушительной деперсонализации Вселенной. Но отчужденность, от которой мы страдаем, не может быть устранена повторной зарядкой индивидуальной личности метафизическим способом. Мир, окружающий меня снаружи, как и моя внутренняя жизнь, останется деперсонифицированным до тех пор, пока персонифицирующий стиль мифического сознания не оживит его снова. Личное может быть первым принципом, а способ персонифицирования — наиболее свойственным человеку, ведь об этом свидетельствует персонифицированная душа; однако, убежденность в ее правоте не столь зависит от метафизической позиции, сколь от психологического фактора, анимы, состояния самой души.

Существующий ныне в психологии культ личности в любом из его проявлений — в развитии личности, ее содержимого, личностной психодинамике, в исследовании персональных различий и мнений, их привлекательности как субъектов для изучения, — основывается на идеологическом буквализме: персонализме. Психология взяла на вооружение метафору персонифицирования и восприняла ее в буквальном значении, превратив в онтологию личностей. Мы персонализировали душу, вдавив ее полностью в человеческое существо.

Сама психология — часть этого устойчивого процесса заточения души в узкие пределы человеческой кожи. Последняя стадия этого процесса — довести усадку души до таких размеров, которые позволили бы уместить ее в самое узкое и единственное ее место, в эго, и таким образом раздуть это «Я» в нечто напыщенное, называемое «эго-психологией». Ибо эго-психология — единственное, с чем сегодня остались наши души; будь то тело-эго, чувство-эго или восамляющее эго; психология вовлечена в творение эго, но не в душетворение. Эта область науки, посвященная самим своим именем душе, растрчивает собственные ресурсы на усиление и развитие фантома, могущего в любой момент стать легкой добычей деперсонализации. Посредством идентификации души и психологической работы с субъективным эго и его целями психология стала сатанинской. Ибо точно такая идентификация души или личности с исследуемым субъектом, согласно провидцу-психологу Вильяму Блейку, является поступком Сатаны. ¹¹¹

Это «Я» обладает своими функциями, которые выражаются через прописные буквы. Слово «Я» (“I” на английском языке), согласно правилам, пишется с прописной буквы, не потому, что является главной личностью души, но вследствие того, что тоже играет особую *мифическую* роль в драматических представлениях души, — как одна из персонификаций, неизбежная перспектива которой — воспринимать себя как буквально реальную. Специфические свойства эго и его особые функции призваны представлять

формальную точку зрения: оно принимает себя и свои взгляды за реальные. Буквализм — это точка зрения эго; он означает состояние быть замкнутым в эго. Эго-психология возникает оттого, что психология, завлеченная эго, попадает в ловушку эго точки зрения; другие исполнители ролей на сцене — простые свойства, проекции меня самого. Только Я буквально реален.

Однако, наши симптомы могут избавить нас от проявлений такого буквализма. За это спасение мы оказываемся перед ними в огромном долгу и воздадим им должное уважение в следующей части. Симптомы сообщают нам о том, что мы никогда не сможем вернуть в свое владение события, вызванные действиями маленького народца души. Симптомы напоминают нам об автономии комплексов; они отказываются подчиняться взгляду эго на объединенную личность. Более того, ничто не может заставить меня столь сильно поверить в мое собственное метафорическое существование, — в то, что я тоже представляю собой персонификацию, реальность которой зависит от чего-то отличающегося от моих собственных воли и разума, чем деперсонализация — симптом, дающий мне ощущение, что я существую как робот, или, словами Платона,¹¹² нахожусь в руках Богов. Мифическая перспектива в отношении меня и моего существования может зародиться непосредственно в психопатологии: моя собственная личность, со всеми ее личностными страстями и переживаниями, может испариться. Это не зависит от «меня».

Это «Я», даже более глубоко переживаемое, словно исходящее из основы бытия, кажущееся столь уникальным, столь истинно моим собственным, является абсолютно коллективным. Ибо душа — не моя собственность, и утверждения, выражающие мое глубочайшее личное, как например: «Я люблю тебя», «Я боюсь», «Я обещаю» — коллективные универсальные, ценность которых заключается именно в их обезличенности, в том, что такие фразы произносят все и повсюду. Как коллективные универсальные, эти утверждения имеют архетипически личный характер, но не следует воспринимать это их свойство буквально.

Говорить о моей аниме и моей душе — значит выражать личностное заблуждение. Хотя эти архетипические переживания личного придают остроту и материальность моей личной индивидуальности, заставляют меня чувствовать, что в них и в самом деле заключена моя душа, это «Я» — вовсе не мое. Воспринять такие опыты буквально как мои — значит загнать аниму внутрь себя и сделать ее своей. Чем более глубоко архетипическими оказываются переживания моей души, тем более ясно я понимаю, насколько удалены они от меня, что они выданы мне как дар, как награда, даже если в то же время они чувствуют, что я воспринимаю их как мое самое личное владение. Находясь под властью анимы, наша душевность заставляет нас чувствовать уникальное, особое, значительное, — но, как ни парадоксально это звучит, — это чувство возникает, когда мы ощущаем себя наименее индивидуальными и наиболее коллективными. Ибо такие переживания исходят от архетипа личного, заставляющего нас чувствовать себя и архетипическими, и личностными одновременно.

Можно сделать выводы вместе с Юнгом, который говорит: «Человек получает свою человеческую личность...свое осознание себя как личности...

посредством влияния на него квазиличностных архетипов».¹¹³ Анима представляет «личную природу»¹¹⁴ этих автономных систем; она — их душа, и наша.

Даже размер этого «Я», — который может съеживаться и раздуваться в клинических пропорциях, которые мы называем депрессией и инфляцией, — ее подарок; она придает великолепие личности, когда в ней обитает душа. Анима амплифицирует красоту, природу и чуждое архаическое прошлое и — обиталище фантастического. Это — часть ее архетипической роли. В ее отсутствие мы сжимаемся, — нет ни красоты, ни природы, ни фантазии. Деперсонализованные, мы лишаемся вкуса, благоухания и соли, сохраняющей продукты длительное время. Но посредством ее имагинального присутствия, в котором и мне принадлежит некая роль, «здесь устанавливается психология прописных букв».¹¹⁵ Значительность возвышается. Итак, мы обретаем великолепие, когда голоса говорят с нами. Это — мегаломания, *la folie de grandeur*, но только когда мы воспринимаем ее скорее буквально, не так, как мое «как если бы». Эти голоса временами пронзительно кричат и дребезжат; их молчание — еще хуже. Насмехаясь, презирая, угрожая, все же они обращаются ко мне, имеют меня в виду. Они пришли жить в моем доме, — или это я живу в их доме, мой дом — с ними? Если бы этот маленький народец не посещал мой дом, кто еще смог бы защитить меня? Нет никого в доме, кроме «Я» (меня). Посредством персонификаций мое ощущение личности становится более ярким, так как во все времена я помню о своей защите моими *daimones*: образами умерших людей, много значивших для меня; образами предков моего рода, культурных и исторически прославленных личностей и людей из легенды, представляющих достойные подражания образы, — меня окружает обилие стражников. Они охраняют мою судьбу, направляют ее, возможно, являются ею. «Возможно, — кто знает, — пишет Юнг, — эти вечные образы и есть то, что человек подразумевает под понятием судьбы».¹¹⁶ Мы нуждаемся в этой помощи, ибо кто может вынести свою судьбу в одиночку?

Главным фактором, — а «фактор» означает «создатель», — представляющим меня этим образом, является анима. От нее зависят моя вера в реальность внешнего мира и моя вера в себя как в личность. Реальность мира и самости обусловлены этой верой души в меня. Вопрос теперь состоит не в том, верю ли я в душу, скорее, он заключается в том, верит ли в меня душа, одарившая меня способностью верить в нее, в психическую реальность.

ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ВЕРА

Работа душетворения в существенной степени состоит из заботы о воскрешении психологической веры, веры, возникающей в душе, которая представляется верой в реальность души. Поскольку душа в первую очередь — образ, а образ всегда является душой, эта вера проявляется в веровании в образы: она — «идолопоклонническая», еретическая для не владеющих воображением монотеизмов метафизики и теологии. Психологическая вера рождается из любви к образам и чаще других посещает личности, погруженные в мечты, фантазии, размышления и воображение. Их возрастающая одухотворенность придает человеку крепнущую

убежденность в том, что он обладает, а затем и становится внутренней реальностью глубокой значимости, выходящей за пределы его личной жизни.

Психологическая вера отражается в эго, доверяющему образам и обращающему к ним из своей темноты. Его вера в воображение зиждется на нем как на единственной неоспоримой реальности, непосредственно присутствующей, мгновенно ощущаемой. Доверие к имагинальному и доверие к душе существуют в тесной связи, как это осознали глубинные психологи.¹¹⁷ Обратное утверждение столь же справедливо: когда воображение оказывается невостребованным, возникают глубоко скрытое недоверие к воображаемым фантазиям в отношении проблем человека и его освобождения от буквализмов эго, которое ощущает себя пойманным в ловушку «реальности». Отсутствие психологической веры компенсируется преувеличенной персонализацией, фантастической потребностью в общении с людьми (и нуждой в фантастических людях), и перенос этих потребностей на психоаналитика является только одним из их проявлений.

Душетворение, как работа над анимой посредством образов, предлагает способ устранения проблемы зависимостей от переноса. Ибо вовсе не терапевт или любая реальная личность охраняет мою душу за пределами всех предательств, но архетипические личности Богов, мостом к которым служит анима. Придание четкости ее аморфным настроениям, попахивающим серой страстям, горестным разочарованиям и кипящим раздорам в особенных личностях — вот предмет главной работы терапевтического анализа или душетворения. Следовательно, она работает в воображении, с воображением и для воображения. Она раскрывает и формирует личность, обнаруживая и придавая формы множественным личностям души из первоначального *massa confusa* (беспорядочного хаоса) спорящих голосов и противоречивых требований.

Прежде чем вернуться к этому *massa confusa* в душе, — к тому, что мы в наши дни называем психопатологией, — давайте вспомним главный инсайт этой части. Психология всегда располагает способностью видеть сквозь свои главные убеждения и предположения. Это свойство может привести ее к получению психологического отражения самой себя. Таким образом, она способна разрушить буквальную веру в личности, снова персонифицируя их в метафоры. Тогда личность можно воображать новым способом: что Я — неличностная особа, а метафора, разыгрывающая множественные персонификации, способная подражать образам в сердце, являющимися моей судьбой, и что эта душа, проектирующая меня, обладает архетипическими глубинами, чуждыми, нечеловеческими и неличностными. Моя так называемая личность — это особа, через которую говорит моя душа. Она — субъект для деперсонализации и не принадлежит мне, но при этом зависит от моей способности верить в самого себя, от веры, переданной через аниму в мое владение как носителю души. Не я персонифицирую, но анима персонифицирует меня, или душетворит себя через меня, придавая моему существованию свой смысл; ее эксцентричная греза — мое «Я»; и «Я», некий психический сосуд, существование которого — психическая метафора, «как если бы существо», в котором каждое отдельное убеждение — буквализм, за исключением веры души, чье верование утверждает меня и создает мне возможность существования как персонификации души.

Часть 2

ПАТОЛОГИЗАЦИЯ ИЛИ РАСПАД

Дамы и господа, — я уверен в том, что вы отдаете себе отчет о важности отправной точки в своих действиях с личностями или вещами. То же самое происходило и в психоанализе: история его развития и прием, который ему был оказан, не остались вне сферы воздействия того факта, что то, с чего он начал свою работу, был симптом, предмет, более чуждый эго, чем что-либо другое в человеческом разуме.

Фрейд

СОДЕРЖАНИЕ ЧАСТИ 2

ПСИХОПАТОЛОГИЯ В МЕДИЦИНЕ И В РЕЛИГИИ	81
ТРИ СТИЛЯ ОТРИЦАНИЯ:	84
1. Номинализм	84
2. Нигилизм	86
3. Трансценденция	90
ЭКСКУРСИЯ ПО РАЗЛИЧИЯМ МЕЖДУ ДУШОЙ И ДУХОМ	94
ВОССОЕДИНЕНИЕ ДУШИ И СИМПТОМА.....	97
ОСТАТКИ МЕДИЦИНСКОЙ МОДЕЛИ.....	100
ПРОФЕССИОНАЛИЗМ И НЕПРАВИЛЬНАЯ ПАТОЛОГИЗАЦИЯ.....	102
ПСИХОПАТОЛОГИЯ КАК АРХЕТИПИЧЕСКАЯ ФАНТАЗИЯ.....	105
ПАТОЛОГИЗИРОВАНИЕ КАК МЕТАФОРИЧЕСКИЙ ЯЗЫК	109
ЭКСКУРСИЯ ПО НАТУРАЛИСТИЧЕСКОМУ ЗАБЛУЖДЕНИЮ.....	112
РАСПАД НОРМАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ.....	115
ИМАГИНАЛЬНАЯ ПРЕДЫСТОРИЯ ПАТОЛОГИЗИРОВАНИЯ:.....	118
1. Алхимия.....	118
2. Искусство памяти	120
ЭКСКУРСИЯ ПО ПАТОЛОГИИ В ВИДЕ РАСПЯТИЯ.....	124
МИФЫ.....	128
ПАТОЛОГИЗИРОВАНИЕ: РЕЗЮМЕ.....	133

Душа склонна патологизировать, но почему? Пушкин: Не дай мне Бог сойти с ума. Начнем с симптома, а не с эго

Теперь мы будем работать внутри психопатологии, — области, являющейся центральной для переживаний души. В этой части мы предпримем попытку понять, почему патологизированные явления обязательно должны занимать в ней центральное положение и, следовательно, быть существенными для любой психологии, основывающейся на существовании души. Осознав все проблемы, связанные с психическим расстройством, его симптомами и страданием, мы надеемся оказаться в более выгодном положении для понимания тенденции души к патологизированию, которое как бы позволит рассмотреть ее под другим углом зрения. Мы предпринимаем попытку представить себе патологизацию психологически.

Наша отправная точка находится в русле главной традиции глубинной психологии, так как, подобно Фрейдю в элиграфу к данной главе,¹¹⁸ мы начинаем, скорее, со странного, недоступного пониманию и чуждого симптома, чем с близкого друга — эго. В результате, как всегда в глубинной психологии, извлекаем свои инсайты о знакомом из чуждого, или, как выразился по этому поводу Эрик Эриксон, «Патография остается традиционным источником психоаналитического инсайта».¹¹⁹

Инсайты в глубинной психологии извлекаются из душ, находящихся в экстремальном состоянии, — больных, страдающих, с отклонениями от нормы, — и из фантастических обстоятельств души. Наши души, будучи наедине только с нами, или пребывая в тесных отношениях с другой душой, или даже публично проявляются в психопатологиях. Каждая душа так или иначе демонстрирует иллюзии и депрессии, неоправданно высоко оцениваемые идеи, маниакальные порывы и ярость, беспокойства, навязчивые неврозы и извращения. Возможно, наша психопатология интимно связана с нашей индивидуальностью, и потому наши опасения осознания того, что мы — таковы, какими являемся на самом деле, частично происходят из страха перед психопатологическим аспектом индивидуальности. Ибо каждый из нас наделен особенностью: у нас есть симптомы. Несмотря на большие надежды и добрые намерения, мы терпим неудачи и не можем понять, почему сбились с пути или даже где это случилось. Мы не в состоянии привести свои дела в порядок, понять, что же случилось на самом деле; нас не понимают даже те, кто пытался войти в наше положение, нас не понимают. Наши умы, чувства, воли и манеры поведения отклоняются от нормы. Наши инсайты бесплодны или не возникают

вообще. Наши чувства пребывают в апатии; мы тревожимся, и при этом нам все безразлично. Разрушение распространяется независимо от нас, и мы не можем восстановить утраченное доверие, разбитые надежды, любовь.

Исследование жизни и забота о душах, прежде всего, означают продолжительные встречи (психотерапевтов, целителей душ, аналитиков, священников и др.) с разрушительными силами и с тем, что разрушено, что разбито и доставляет боль, — то есть, с психопатологией. Между строк каждой биографии и в морщинах, избородивших каждое лицо, можно прочесть о борьбе с алкоголем, с суицидальным отчаянием, о чудовищной тревоге, похотливых сексуальных наваждениях, непосредственных столкновениях с жестокостью, о тайных галлюцинациях или параноидальных спиритуализмах.¹ Старение влечет за собой одиночество души, приступы острой душевной боли и по мере разрушения памяти — преследующие воспоминания. Ночной мир, в котором мы видим сновидения, выявляет душу, расщепленную противоречиями; ночь за ночью мы ощущаем страх, агрессию, вину и претерпеваем неудачи.

Такова действительность — запутанный клубок реального психологического существования, какой она представляется феноменологически, субъективно и индивидуально, действительность, в которую я хочу вставить эти части книги. С их помощью я надеюсь обнаружить некую психологическую необходимость в патологизирующей деятельности души.

ПСИХОПАТОЛОГИЯ В МЕДИЦИНЕ И В РЕЛИГИИ

Само слово патология, используемое нами для этих вызывающих тревогу примеров, демонстрирует ту роль, которую по отношению к душе медицина исполняет с психологической точки зрения. До сих пор большинство медицинских терминов психопатологии, таких как параноик, шизофреник, психопатический, вошли в нашу речь через психиатрическую медицину, так что когда мы думаем о психопатологии, мы немедленно начинаем думать о болезни.

Однако, недавно зародились сомнения относительно обоснованности медицинской модели для глубинной психологии. Говорилось, что особые состояния души и жалобы, которые она представляет, могут и не быть признаками болезни в медицинском понимании этого слова. Кроме того, эти состояния и жалобы никак не реагировали на лечение, основанное на медицинской модели. Еще со времен Фрейда мы пришли к осознанию, что лечение психопатологии требует применения психологических методов, а не обычных медицинских процедур (физического осмотра, фармацевтического предписания, психологической этиологии). Фактически мышление в терминах причинности и материальных оснований, а также предписания любого вида о том, что и как делать, обычно противопоказаны для глубинной психологии. Нас медленно

¹ Спиритуализм — в философии характеристика системы мышления, утверждающая существование нематериальной реальности, не доступной ощущениям. (Примечание переводчика).

подвели к заключению, что, возможно, эти условия, которые мы называем психопатологиями, не являются истинными патологиями в медицинском смысле слова. (Мы начинаем искать причины).

Далее, вследствие того, что душа не реагировала на медицинское лечение, психотерапия начала отвергать медицинскую модель вообще, включая и ее фундаментальную идею — патологию. Сегодня психотерапия пытается понять душевные расстройства как запутанное сообщение или как разрушенные социальные узы, или как несостоявшуюся реализацию духовных возможностей, и потому сдвигается в сторону от медицинской модели в направлении других — лингвистической, социологической и особенно религиозной.

Религиозная модель прожила еще более длительную историю, чем медицинская, что объяснялось нашими попытками постигнуть психическую болезнь. (Причина болезни грех, повреждение души) Обычно оба вида заболеваний сопутствуют друг другу или представляются альтернативными. Мы страдаем, как обычно принято говорить, из-за того, что больны или грешны, и излечение от наших страданий предполагает участие или науки, или веры. Но в обоих случаях патологизирование приводит к скрытым негативным последствиям. Ибо как болезнь, так и грех намекают нам на то, что патологизирование — это вред. (Случилось повреждение и его следует исправить, но как?)

Для того чтобы приблизиться к психологии патологии заново, я ввожу термин *pathologizing* (патологизация), чтобы обозначить самостоятельную способность души создать болезнь, болезненность, расстройство, аномалию и страдание в любом аспекте ее поведения и испытывать и воображать жизнь через эту деформированную, пораженную заболеванием перспективу.

Нам необходим новый старт. Мы столь долго находились в заточении медицинских и религиозных аналогий, что психология оказалась не в состоянии приблизиться к пониманию сущности психологических явлений со своей собственной точки зрения. Патологизированные события, возможно, не оказались бы столь неверными, возможно, если бы в меньшей степени рассматривались с позиций, заимствованных у материалистической медицины и духовной религии. В данном случае мы не намереваемся ни замещать понятия о болезни или о грехе другими, ни сомневаться в достоверности медицинского и религиозного восприятий души. Наша цель заключается в рассмотрении и постижении до конца этих восприятий с их точки зрения, придерживаясь при этом другого взгляда, являющегося психологическим. (То есть, комплекс козла отпущения — вне меня, снаружи, релятивизируется и включает в себя признание внутреннего источника болезни). Если бы нам удалось обосновать психологическую необходимость патологизирования, оно бы более не воспринималось как правильное или неправильное, но определялось бы как просто необходимое, включающее цели, которые были неверно восприняты нами, и ценности, которые должны были представляться обязательно в искаженных формах. Таковы вопросы, которые стоят перед нами.

Наша попытка представить патологизирование с психологической точки зрения заключается в том, чтобы найти место для него, способ признания как

в общем смысле, так и как целое. Мы хотим знать, что оно может сказать о душе, и что может сказать душа посредством такого патологизирования. И такой аттитюд должен сформироваться еще до того, как будут предприняты шаги для определения отношения к нему, до того как предать его проклятию или оправдать, либо предпринять что-нибудь другое «за» или «против». Мы должны начать с психопатологии, с такой, которая существует, что означает не отвергать ни термин патология, ни любую из ее диагностических «меток» и категорий, от *autism* (аутизма) до *zoophilia* (содомии). Ибо эти отчеканенные, звонкие монеты представляют собой долгосрочные инвестиции, вызывающие растущий интерес по мере увеличения срока их давности. Отбросить их прочь только из-за того, что обычно они зарождались в медицине или часто заключали в себе тайный религиозный смысл, начать с основ создавать новый словарь, — было бы равносильно пренебрежению основной значимостью этих терминов, и в особенности термином *pathology* (патология); тем словом, которое категорически указывает на болезнь и страдание, а именно от них мы бы и не желали уклоняться.

Термины этой области психологии — *neurosis* (невроз), *complex* (комплекс), *repression* (подавление и вытеснение из сознания), — снова упоминаю всего несколько из множества, — относятся к высоко дифференцированной осведомленности о состояниях души, накопленной в течение двух последних столетий в результате психологических наблюдений и размышлений. Эти наблюдения способствовали разработке инструментария для установления различий и отображения определенных реалий души. Нам лишь необходимо содержать в состоянии неопределенности медицинскую модель, из которой они произошли, и в которой до сих пор слышится эхо медицинского мышления. А во время чтения этой части нам следует сохранять в уме существование наших болезней и грехов, в то же время не рассматривая наши патологии на фоне медицины или религии. Давайте защищать патологическую душу, пребывая в ней достаточно долго для того, чтобы выдвинуть свое утверждение о том, что патологизирование обосновано, достоверно и необходимо.

Ибо отрицать или опускать патологизирование из исследования души, — значит отвергать ее роль в феноменологии, отказывать ей в этом стиле жизни, в этом языке выражений, — значит отказывать ей в отражении самой себя. Книга по психологии или психологическая система, которые не утверждают существования психопатологии во всей ее полноте, или откладывают ее в сторону как отдельную область, называемую «аномальной психологией», являются не только неудовлетворительными, но даже опасными. Они разделяют в теории то, что неразделимо в действительности. Относиться к патологизации, скорее, как к вторичной и посторонней, нежели чем к основной и неотъемлемой, — значит пренебрегать той реалией, что патологизация является не областью, но основанием, частью всего нашего существования, прядью, вплетенной в каждый комплекс. Она является частью каждой мысли и каждого чувства, лицом каждой личности души. Пренебрегать первостепенным значением болезненного воображения и болезненностью переживания — значит

искажать наше представление о душе и нашу работу вместе с ней. Утверждение Эриксона о том, что «патография остается традиционным источником психоаналитического инсайта» и заявление Фрейда, что «отправная точка» — это «симптом», являются не просто методологическими указаниями, например, относятся только к анализу души. Это — онтологические утверждения, утверждения о самом существовании души, прирожденным, неотъемлемым источником инсайта которой является ее врожденная патология.

Но прежде чем выдвинуть наше утверждение, мы должны встретиться с главными оппозициями идеи о существенной важности патологизирования. Эти оппозиционные силы представляют сегодня также и основные методы отрицания психопатологии. ((Замечу здесь только, что душа нации также изначально патологична.

ТРИ СТИЛЯ ОТРИЦАНИЯ:

1. Номинализм

Первый из них мы можем назвать номиналистическим отрицанием, так как он концентрирует свои усилия на словах, на наименовании и классифицировании психических жалоб.

В течение семнадцатого и восемнадцатого столетий считалось высокой психиатрической модой обособлять специфические расстройства с помощью изобретения новых имен. Почти все слова, сегодня столь знакомые, были придуманы в те времена — *alcoholism* (алкоголизм), *autism* (аутизм), *catatonia* (кататония), *claustrophobia* (клаустрофобия), *exhibitionism* (экспозиционизм), *homosexuality* (гомосексуализм), *masochism* (мазохизм), *schizophrenia* (шизофрения), а также *psychiatry* (психиатрия), *psychopathology* (психопатология) и *psychotherapy* (психотерапия). То была волшебная мечта Просвещения, подобная той, которая завладевает каждой рациональной личностью во все времена, — классифицировать мир разума, как мир растений и животных, по категориям, с подклассами, полами и особыми свойствами. Вскоре разразились диспуты между отдельными школами, так как французские, английские и немецкие медицинские психологии пользовались различными терминами. Знаменитый типичный диспут, последний во времена Фрейда, происходил между немцами и французами по поводу истерии. Немцы настаивали на том, что эта болезнь встречается только у женщин, так как слово *hysteria* обозначает матку (*uterus*), и что если французская психиатрия обнаружила истерию также и у мужчин, это говорит больше о французах, нежели об истерии.

Процесс классификационного подхода к решению проблемы достиг монументальной кульминации, как и многое другое в попытках человечества установить рациональное управление силами природы, ко времени Первой Мировой войны. Тогда Эмиль Крепелин из Мюнхена представил новое издание своего всеобъемлющего четырехтомного учебника психиатрии, в котором швы, соединяющие его наблюдения с его же предубеждениями, были столь мало заметны

и стянуты до того туго, что его система классификации всех известных форм психопатологии распространилась, если не превратилась в доминирующую, в психиатрических терминологиях всего мира буквально за один день.

Но достаточно любопытным показался факт, что в это же самое время Карл Ясперс, также немец, и к тому же и психиатр, вынес на обсуждение свой массивный труд о философской критике психопатологии, отбросив тем самым тень сомнения на принятые (устоявшиеся) категории и классификации.¹²⁰ Обладают ли они ценностью в действительности? На что они законно ссылаются? Насколько субъективными они представляются? Практики, например, знают, что один и тот же пациент, демонстрирующий одну и ту же клиническую картину, может получить различные диагнозы и прогнозы, в зависимости от системы, которую использует практикующий врач, от города, в котором он живет; и от языка, на котором разговаривает. Более того, два практика, пользующиеся одним и тем же строгим справочником, не допускающим разночтений в определениях, могут придать им различные оттенки значения, что, в свою очередь, может привести к радикальным различиям их воздействий на пациента. Диагностическая метка — особое сцепление, по меньшей мере, четырех групп обстоятельств: терминологии, окружения, доктора и пациента. Перестановки факторов едва уловимо сказываются на результатах, а уверенность в том, что определено точное название заболевания, остается сомнительной.

Кроме этих специальных диспутов о терминологии, другие критики, используя семантические, политические и социологические аргументы, вырывались из пределов организованной системы психиатрических наименований, ее слов, ее воздействий на людей и из самой идеи классификации.¹²¹ Сегодня эти вопросы наименований и систематизации (нозологий и таксономий) болезней и страданий души вызывают не меньшую тревогу, чем прежде.¹²²

Главное нападение, которому подверглись нозология и таксономия психической патологии, направлено на отношение между используемыми словами и событиями, которые, как предполагается, они должны обозначать. (ВООБразим Хиллмана в начале 70-х годов). Эти слова, строго говоря, — лустые названия, подобные тем, которые встречались нам в первой части. Они не имеют истинной связи с состоянием здоровья или какие-либо скрытые притязания на эти обстоятельства, столь тщательно описываемые диагностическими метками.

Но вместо этого, однако, существует исторический фон для уклончивых объяснений и скрытых причин, а также стремление к точным описательным терминам. Современная медицинская психология зародилась в эпоху Просвещения, обладавшую достаточным количеством объяснений и «более глубоких причин», таких например, как ведьмы, проклятия, звезды и достаточное число

¹ Нозология — часть патологии, учение о сущности отдельных болезней, включающее и их описание. Таксономия — распределение животных и растительных организмов по группам (систематика). (Примечание переводчика).

терапий, основывавшихся на этих «скрытых» принципах. Томас Сайденхам (Sydenham) и Джон Локк (бывший как терапевтом, так и философом, и политическим теоретиком), настаивали на том, что работой терапевта является терапия, и что терапия представляет собой эмпирическую практику, введение в которую более значительных идей может нанести лишь ущерб.¹²³ Терапии нет необходимости знать причины болезни для ее лечения; более того, если эти причины — модные размышления, они уведут врача от картины болезни, которую он уже практически представлял.

Цинична эта мысль, как думают некоторые, или нет, такое отношение к психиатрии представляет главный аттитюд, скрывающийся за психиатрическими терминологиями. Технические термины, — которые теперь часто служат также и публичными оскорблениями, — подчеркивают точные клинические зарисовки симптомов, их начало и развитие, а также статистически ожидаемый исход заболевания. Для наклеивания одной из таких психопатологических меток не требуются знания ни о происхождении личности, проявляющей наличие синдрома, ни о природе синдрома как такового. Шизофреническое поведение может быть точно описано и отнесено на счет личности вне зависимости от того, каковы тайные причины, послужившие источником его возникновения, — генетические, токсические, психодинамические, биохимические, социальные, семейственные или семантические. Эмпирическая номиналистическая точка зрения не требует ничего большего, ничего более глубокого, чем овладение технической терминологией.

Итак, мы обнаруживаем, что классификационное приближение к проблеме терминологии левой рукой отрывается от того, что творит его правая рука. Одержимое занятиями с психопатологическими терминами, номиналистическое отрицание не столь уж глубоко озабочено судьбой самой психопатологии, — ее природой, причинами или значением ее страданий, которые номинализм столь тщательно каталогизирует. Его термины не содержат в себе истинной психической неотвратимости, ибо не имеют отношений ни с тем, что наблюдается в личности, ни с тем, что она собой представляет. Слова участвуют только в описаниях, а описания не содержат ничего реального. Случай может не содержать никакой скрытой патологии, никакой реальной болезни вообще. Логика описаний уместна для неодушевленных, деперсонифицированных предметов, для научного мира, но психопатология относится к миру души. Слова, используемые для описания ее страданий, требуют субъективности, выражающей и содержащей болезненные и эксцентричные жалобы души, если они действительно, как утверждают, соответствуют тому, что описывают. Для этой цели нам необходима архетипическая психопатология. До тех пор, пока человек не откроет архетипическую личность в этих словах, придавая им психологическое значение посредством связывания синдромов с архетипами,¹²⁴ номинализм будет заполнять свои пустые термины, олицетворяя их с реально существующими людьми.

И в самом деле, все обстоит именно так. Ибо термины, столь произвольные и пустые, приписываются личностям, которые, становясь таким образом

«алкоголиками», «суицидными», «шизофрениками», «гомосексуалистами», кажется, в связи с этим стараются подкрепить доказательствами справедливость этих слов, придавая посредством своих видимых личностей эмпирическую психическую реальность этим терминам. Термины обретают осмысленность, благодаря предметам, которым дают имена; они ведут паразитический образ жизни, питаясь своими примерами. Эти примеры, эти случаи «параноидальной депрессии» или «острых психических эпизодов», или «истерической личности» эмпирически подтверждаются и оправдываются терминологической системой. Такие метки, как «психопат» или «маниакально-депрессивный тип», внося интеллектуальную ясность, в то же время запечатывают в закрытые кувшины содержимое того, что получило это название, а личность, носящая такую метку, отсылается на полку ярлыком «аномальная психология».

2. Нигилизм

В конечном счете изобретение вечно-новых пустых имен приводит ко второму стилю отрицания — анархическому нигилизму. Анархическое отрицание происходит следующим образом. Классификации представляют собой лингвистические правила, получающие полномочия в результате единодушного решения экспертов на основе традиций и руководств. Эти слова обретают силу, становятся политическими словами, словами психиатрического духовенства. Они представляют способы упаковки предубеждений в белый оберточный материал, так чтобы определенные политические, медицинские и культурные стили можно было бы подвергать проклятиям, не испытывая угрызений совести. Они помогают именуемым и приносят вред поименованным; их значение важно только для тех, кто выигрывает языковую игру, называемую психопатологией.

Более того, в связи с тем, что подлинные причины, условия и источники раздражения души неизвестны, а возможно и непознаваемы, и потому, что все наши системы не представляют собой ничего, кроме имен, мы можем выбирать и отбрасывать их по собственной воле. Обычно используются имена, но такие, которые, как обнаруживается при тщательном рассмотрении, относятся только к особым случаям, каждый из которых отличается от остальных. «Тогда зачем вообще, — вопрошают эти нигилисты, — нужно заниматься такой аномальной психологией?» Давайте используем знаменитую философскую бритву Оккама¹ и срежем эту неподатливую сферу деятельности. Давайте покончим с психопатологией раз и навсегда.

Такое отрицание находит себе прибежище в экзистенциализме. Давайте относиться к другой личности как к фундаментально, уважительно другой в его

¹ Бритва Оккама (Occam's razor), также называемая законом экономии, принципиально сформулирована схоластом Вильямом из Оккама (1285-1347/49). Закон гласит: "non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem" («существа не должны размножаться сверх необходимости»). Однако, он упоминал его столь часто и столь резко, что закон получил название «бритвы Оккама». (Примечание переводчика).

(ее) конкретном существовании. С диагнозами следует покончить навсегда, ведь они просто втягивают личность в докторскую экзистенциальную ситуацию болезни и в его фантазии о будущем, называемом прогнозом. Неврозы не существуют вообще, встречаются только случаи; и случаи не существуют, есть только личности в различных ситуациях; так что выбрасывайте их всех, не надо начинать ни с чего (*nihil*), лишь присутствуйте в простой достоверности, общайтесь с другими, дискутируйте. Будьте открытыми, обращайтесь к интуиции, — но более всего — позволяйте другому существовать в любом стиле, «безумном» или «разумном», какой он (или она) изберет для себя. Граница между безумием и здравомыслием, создавшая раздел науки — психопатологию, поместив некоторые события здесь, а другие — там, представляет собой позитивистский вымысел, а не экзистенциальную реальность, — так говорят экзистенциальные нигилисты. (Напоминает битву между демократами либертарианцами и автократами, на знамени которых ПОРЯДОК).

Наиболее ярким представителем анархического отрицания является экзистенциальный философ Карл Ясперс. Его превосходной критике подвергаются глубокие вопросы о человеке, поднятые психопатологией; он ставит под сомнение само существование этого раздела науки как таковой. Мыслители меньшего масштаба, являющиеся его последователями, вместо того, чтобы разобраться в этом вопросе, выбрасывают его целиком. Другими последователями анархического отрицания являются те философы, которые отказывают в обоснованности объективного метода наукам, исследующим человека. Они верят в то, что объективные наблюдения и объективные объяснения сущности того, либо другого человека является принципиально неправомерным методом в психологии. Подобные рассуждения мы уже слышали от Дильтея (и от Лу Саломэ). И снова находим их у Ницше, который писал: «Никогда не наблюдайте ради самого наблюдения! Такие занятия приводят к ошибочным точкам зрения, к косоглазию, к чему-то вынужденному и преувеличенному... Прирожденный психолог инстинктивно избегает видения ради самого видения».¹²⁵ Вместо категорий, основанных на тонких клинических наблюдениях, должны существовать субъективные опыты и интуитивная эмпатия, что неизбежно приведет к тому, что каждый человек разрабатывает собственную психопатологию, пользуясь анархической свободой.

Сегодня эти отчаянные головы от нигилизма, анархизма и экзистенциализма в немалых количествах обосновались во многих областях науки. Во Франции проживает Мишель Фуко (Foucault), относящийся к психопатологии, главным образом, как к результату деятельности системы власти общества, смыкающейся с его идеей здравого разума.¹²⁶ В Соединенных Штатах работает Томас Шаш (Thomas Szasz), который мужественно трудится над разоблачением политической и социальной опасностями диагностических классификаций: «Классифицировать поведение — значит ограничить его».¹²⁷ Для некоторых в высказывании такого рода подразумевается, что освобождение человеческого поведения заключается в избавлении от психиатрических терминов и даже от самой психиатрии. В Швейцарии исследования блестящего и опытного

историка медицины Эрвина Акеркнехта продемонстрировали этнологический релятивизм психиатрических суждений, — то, что болеет, больно только в этом обществе и в этот период; нормальные люди одного возраста и культуры окажутся ненормальными в другом месте и в другое время.¹²⁸ Доведя этот релятивизм до его конечных выводов, можно предположить, что если не удастся обнаружить никаких видов психических заболеваний повсеместно, то универсалии психопатологии исчезают, и мы остаемся с пустым мешком, называемым «психопатологией», в который каждое общество выбрасывает некоторых своих граждан за совершение ими определенных, заслуживающих порицания видов психических поступков. Но сам мешок равным счетом не означает ничего, не считая оказий, когда он служит в качестве емкости.

Наиболее крайних позиций придерживался Рональд Лэнг (Laing) из Шотландии, который поставил вопрос с ног на голову. Он предположил, что безумие во многих аспектах лучше здравомыслия, что оно — или попытка обрести здравомыслие, или истинный путь к нему, или оно само представляет здравомыслие в мире безумия, — таким образом, он превращает психопатологию в ее противоположность.¹²⁹ Утверждая свои убеждения столь решительно, даже рекомендуя шизофренический стиль поведения в качестве терапии, он радикально меняет ценность психопатологии и лишает ее смысла как такового. Лэнг сдвигает бремя шизофренического безумия с индивида на общество, говоря, например: «Если сама структура сбилась с курса, то человек, следующий «верному курсу», должен покинуть эту структуру».¹³⁰

Но проблема психопатологии остается; она просто нашла себе новое пристанище. Сначала это обстоятельство действительно приносит облегчение, так как есть возможность сказать: предпочитаю оставаться здоровым в этом безумном мире, чем быть сумасшедшим в здоровом. Но оказались ли затронутыми при этом фундаментальные основы вопроса? Что-то остается больным до сих пор, все еще испытывает душевное расстройство, даже если это «что-то» теперь находится «там, снаружи» и называется обществом. Более того, одаряя такой нравственностью шизофреническую болезнь, эти мыслители удаляют из психопатологии само уродство, страдание и безумие. Нам следует примириться с такими условиями, воспринимая их такими, каковыми они являются, не пытаясь скрыть ни одного присущего им недостатка. Взгляд Лэнга можно рассматривать как классический отрицающий механизм, проекцию вины человека на общество, как форму подавления в психоаналитическом смысле.

Как это ни удивительно, но в философии Гегеля имеется глубокая обоснованность утверждений Ланга в отношении психического расстройства. Гегель считал безумие «неизбежной формой или стадией развития души»,¹³¹ стадией, в которой «душа отделяется от самой себя, уже считая себя, с одной стороны, своим хозяином, но, с другой, все еще не умея управлять собой...».¹³² Отсюда происходят «разделенная самость» Ланга и «двойная связь» Грегори Бейтсона (на которую Ланг часто ссылается¹³³), уже воображенные заранее. Внутреннее противоречие, характеризующее шизофрению (а Ланг, между прочим, конкретизирует все душевные расстройства, ссылаясь на шизофрению,

как Шаш использует истерию для своей модели), находит в трудах Гегеля необходимость, более глубоко обоснованную, чем в социально-политическом бунте Лаинга. Для Гегеля душевное расстройство — врожденное свойство природы души; это не результат исследований или стратегия. «В психическом расстройстве душа стремится восстановить себя до состояния совершенной внутренней гармонии, выйти из существующего противоречия».¹³⁴ Там, где оба усматривают необходимость душевного расстройства, Гегель, не в пример Лаингу, оценивая свою рекомендацию, настаивая на том, что душа проходит сквозь эти испытания, поясняет, что его утверждение носит общий характер, — не для частных случаев, «как если бы мы заявляли, что каждый разум, каждая душа должна пройти эту стадию крайнего психического расстройства».¹³⁵ Представление Гегеля о безумии заключается в том, что оно — такой вид душевного опыта, который нельзя приобрести другим способом. Это заявление следует признать одним из наиболее фундаментальных. Тогда патологизация «крайнего душевного расстройства» найдет свое подлинное основание в самом существовании души. Политизирование Лаингом состояния душевного расстройства оказывается при этом не относящимся к сути, и на его месте стоит философия, к которой имеет отношение безумие.

Прежде чем обратиться к третьему методу отрицания, мы должны спросить себя, не пропустили ли эти экзистенциальные, политические и культурологические критики нечто весьма важное. Да, они наблюдали случаи злоупотребления психопатологией — тема, к которой мы также скоро вернемся. Да, они признали юридическую силу полной свободы -анархической свободы индивида избрать свой стиль существования. Они также указали на взаимозависимость того, что мы совершаем в психологии, с тем, что имеет место в социальном и политическом мире. Но следует ли из этих обстоятельств необходимость отказа от всей психопатологии? Чем, кроме нее, мы располагаем для общения с патологизированной душой? Ибо в этом вопросе мы должны сохранять различие между патологизированием как некой универсальной и необходимой характеристикой и психопатологией как способом борьбы с ней, различие, границы которого расплылись под натиском критиков. Они рассматривают психическое расстройство как результат воздействия на индивида системы, имеющей с ним дело; это смирительная рубашка превращает человека в сумасшедшего; патологизирование — в продукт психопатологии. Таким едва уловимым, хотя подчас и шумным способом эти критики поголовно отрицают патологизирование и были бы рады избавиться от него вместе с психопатологией. Их нападки различного вида на психиатрию скрывают способы отрицания самого патологизирования.

3. Трансценденция

Третий способ отказать психопатологии в праве на существование — стать над нею. Таковым является трансцендентное отрицание. Оно существует в нескольких вариантах; один из них — гуманистическая психология; ей

уделяется больше внимания в четвертой части этой книги. Однако, мы должны раскрыть эту тему здесь из-за ее способа общения с психопатологией.

При всем достоинстве гуманистической психологии, проявляющемся в ее противостоянии клевете на большинство экспериментальных, аналитических и бихевиористических психологий, она резко свернула в другое крайнее положение. Пытаясь восстановить достоинство человека, гуманистическая психология идеализирует его, «заметая под ковер» его патологии. Отбрасывая патологии в сторону или сохраняя их вне пределов видимости, этот вид гуманизма поощряет облагороженную односторонность, сентиментализм, который Вильям Джеймс¹ определил бы как ум, отмеченный идеализмом, оптимизмом и догматизмом.

Эти качества немедленно проявились в благосклонных отзывах представителей современного психологического гуманизма.¹³⁶ В отличие от терминов профессиональной психопатологии, эти определенно распространяют позитивное сияние: здоровье, надежда, мужество, любовь, зрелость, теплота, целостность. Эта гуманистическая психология говорит о растущих силах человеческой природы, проявляющихся в нежности, открытости, отзывчивости, которая способствует росту творческих способностей, радости, содержательности взаимоотношений, свободе и в стремлении к достижению вершин совершенства. Мы находим ту же односторонность в ее целях, таких как свобода, истина, справедливость, ответственность, приверженность идеям. Кроме того, что ее представления о росте сил человеческой природы являются упрощенческими, о самой человеческой природе — романтическими, а о любви — невинными (ибо она воображает рост без гниения, природу без катастроф или инертной тупости, а любовь без обладания), — сверх всего, ее идея о душе — наивна, если не сказать, иллюзорна. Ибо куда же исчез грех, и где оказались порочность, поражение и уродующие злключения жизни, которые приносит судьба посредством патологизации? Когда мы обращаемся к литературе гуманистической психологии, то находим в ней лишь поверхностное упоминание о таких мрачных и отрезвляющих явлениях, как необходимость, ограничение, предки, или о фундаментальных дефицитах и неудовлетворенных потребностях — основных проблемах каждой личности. Они остаются за пределами стоического, трагического видения экзистенциального иррационального патологического человека.

В то время как идеалистический, догматический гуманизм использует младенца или подрастающего малыша, делающего первые шаги, в качестве своей модели развивающегося человека,¹³⁷ традиция глубинной психологии оценивает того же самого ребенка более циничным, прагматичным взглядом. Глубинная психология строится на более мрачных ощущениях Фрейда и Юнга, на их прочно закаленном пессимизме и взглядах, направленных на поиски тени.

¹ Джеймс, Вильям (1842-1910) — американский философ и психолог, лидер философского движения прагматизма и психологического движения функционализма. (Примечание переводчика)

Настаивая на более светлой стороне человеческой природы, когда даже смерть становится «приятной»,¹³⁸ гуманистическая психология остается бестеневой - психологией без глубин, чьи глубокие слова мелки, так как ее целью является трансценденция. Для того чтобы вознестись ввысь, она оставляет все низшее, земное и более мрачное позади как «регрессивные ценности».

Метод, используемый этим гуманизмом для отрицания испытываемых душой глубоких страданий, состоит в следующем. Да, психопатология существует, с этим можно было бы согласиться. Но психопатология указывает на существование преград, и сознание концентрируется на своих препонах. Так как человеческая природа, в основном, представляет собой организм, сознание которого развивается по мере увеличения информации, отрицательной энтропии, или поля положительной энергии, то, чем больше целостность каждой личности, тем более узким оказывается диапазон поглощаемых ею колебаний своих функций. Осовременивая и осознавая более значительные нужды, более мелкие можно интегрировать. Порядок всегда может обойти границы беспорядка, так как позитивные силы имеют синтезированную структуру и создаются по мере своего продвижения к цели. Каждый из нас может распрямиться и вырваться из своего патологического состояния. При испытании таких потрясений нам необходимо, чтобы вместе с нами их прочувствовали, выразили и разделили также и другие, либо их следует выкрикнуть, как это происходило во времена первобытного экзорцизма. Когда потрясения перестают удручать, и их встречают сочувственно, то они преобразуются в благотворную, молодую, растущую энергию, возвращаясь укрощенной и мудрой в сад нашей целостности. Модель для позитивной трансценденции наших патологий называется «вершинным опытом».

«Вершина» вызвала появление работы Абрахама Маслоу, который создал и до сих пор олицетворяет главные аттитюды современного психологического гуманизма, будь то терапевтические группы, церковные кафедры или способы, посредством применения которых отдельные личности могли бы выйти за пределы своих конфликтов. Некоторые критики, в число которых входит известный Вильям Бланшар,¹³⁹ обнаружили в вершинных экспериментах Маслоу скрытую гедонистическую философию, предлагающую принципы поведения, доставляющие возвышенное удовольствие. Высоты и пики ничего не говорят о значимости личности, подвергающейся этим опытам, ибо в них могут участвовать и психопатические, и криминальные личности, не имеющие ничего общего ни с творчеством, ни с достижением духовной зрелости, — целями учения Маслоу. В любом учебнике по аномальной психологии можно найти примеры того, что сама патологизация в состоянии воздвигать подобные вершины: кражи kleptomанов, поджоги амбаров пироманами, садизм, осквернения могил — все они могут доставлять экстатическое удовольствие. То же может наблюдаться при бомбометании, штыковых атаках, и этим же можно наслаждаться, смотря на экран телевизора. Всякий раз, когда важность эксперимента определяется только его напряженностью, абсолютной реальностью, экстатическим чувством богоподобия или близостью Бога, и при этом

не требуется оценки поступка, кроме собственной,¹⁴⁰ существует опасность маниакальной инфляции или одержимости архетипической личностью. Трансценденция, используя термин «высоты» [«класс, блеск, шик и т.п.» — в русском сленге, (примечание переводчика)], идея, столь широко распространенная в различных формах гуманистической практики («потрясающее» тело, «шикарный уик-энд», «классная» LSD), легко превращается в маниакальный способ отвержения депрессии. Это явление следует рассматривать не как возможное средство удовлетворения нужд психопатологии, но, скорее, как само замаскированное психопатологическое состояние.

Другая форма трансцендентного отрицания психопатологии встречается на Востоке, среди населения, подверженного влиянию Запада, в восточных отношениях вопроса психопатологии. И снова она классифицируется как экзистенциальная, но рассмотренная с иной, более изощренной точки зрения. Наши патологизации — ничто другое как часть десяти тысяч иллюзий, с которыми нам предназначено столкнуться на жизненном пути — часть видимого, которая может оказаться стимулом или даже бременем кармы, — и которой каждый платит свои долги. Но в основном патологические происшествия являются свидетельством низших, не пройденных ступеней лестницы. Наш путь должен огибать их. Созерцать, обдумывать, упражняться с их помощью и избавляться от них, не задерживаясь в ожидании инсайта. Подробное исследование этих явлений ведет вниз, к фрагментации души на части, функции и комплексы разделенного человека и уводит его в сторону от целостности и единства.

Такое отрицание усматривает в психопатологических событиях недостойное применение энергии, за которое человека могут наказать, но которые обязательно должны преобразоваться для его же усовершенствования, в направлении к Единственному. Психопатология сама по себе и для себя не является истинным воплощением божественности души. Божественность находится вверху, на вершинах, а не в болотах наших страхов, не в слякоти депрессии и тревоги, и не в тех глубинах, к которым постоянно возвращается реальная жизнь. Об этом знали алхимические душетворцы, также как и художники, писатели, и все, чье творчество зависит от полетов воображения.

Если божественность проявляется в нашей свободе от препятствий, а не в запретах, жалобах и нелепом поведении, то Восточная трансценденция вряд ли бы стала искать в патологии то, что могло бы проникнуть в нас с ее помощью, вопрошая при этом, какая именно дверь в душе открывается через наши раны. Вместо этого она побуждает: поднимись над психологическими препятствиями и смятениями, будь мудр, не попади в западню, стремись к блаженству, а не к страданиям.

Моя характеристика Восточного отрицания патологизации, конечно, представляет Западную точку зрения, отражая способ, используемый жителями Запада. Ибо то, как мы воспринимаем Восточные методы трансценденции, происходит настолько же из Западной души, насколько и из Западного духа. На Востоке этот дух коренится в толстом желтом суглинке, в избытке насыщенном патологизированными мысленными образами, — демонами,

чудовищами, причудливыми Богинями, пытками и непристойностями. Он возникает из глубин патологизированного мира желания и отчаяния, агонизирующего, скованного цепями обязательств. Но некогда его вырвали с корнями и вывезли на Запад, где он появился очищенным от своей имажинальной почвы, от грязи, издающим аромат сандала, совсем другим, возвышенным видением, предлагающим способ поиска обходного пути наших Западных психопатологий. Архетипическое содержание Западных доктрин, прошедшее через архетипические структуры Западной души, стало главным и систематическим отрицанием патологизирования.

Если я с пренебрежением отнесся к трансцендентным попыткам создания гуманистической и Восточной психологии, причиной тому послужило их пренебрежительное отношение к душе. Отворачиваясь от ее патологизаций, они также отвернулись и от полноты ее собственного богатства. Стремясь вверх, по направлению к духовному совершенствованию, они отвергают ее страдания, придавая им меньшую обоснованность и реальность, чем своим духовным стимулам. Во имя высшего духа была предана душа.

ЭКСКУРСИЯ ПО РАЗЛИЧИЯМ МЕЖДУ ДУШОЙ И ДУХОМ

Здесь нам необходимо помнить о том, что пути души и духа лишь иногда совпадают, и их основные различия заключаются в отношении к психопатологии. Главной целью моего акцентированного отношения к теме патологизации является именно выявление различий между душой и духом, чтобы можно было покончить с широко распространенной путаницей между психотерапией и духовными дисциплинами. Существует различие между Йогой, трансцендентальной медитацией, религиозным раздумьем и отшельничеством, и даже Дзэном, с одной стороны, и психологизацией психотерапии, с другой. Это различие основывается на особенностях отличий, существующих между душой и духом.

Сегодня, можно сказать, мы утратили это различие в большей степени, чем большинство других культур, даже племенных, которые знают его и живут в условиях, им определяемых. Наши различия носят картезианский характер: мы усматриваем их между внешней осязаемой реальностью и внутренними состояниями разума, или между телом и не вполне определенным конгломератом ума, души и духа. Мы утратили представление о третьей, промежуточной позиции, которая ранее в нашей традиции, как и в других, была местом души. Это — мир воображения, страстей, фантазии, размышления, который не является ни физическим и материальным, с одной стороны, и ни духовным, ни абстрактным — с другой, но при этом связан с обоими. Обладая собственной сферой, душа имеет и собственную логику — психологию, — которая не является ни учением о физических предметах, ни метафизикой духовных явлений. Психологические патологии также относятся к этой сфере. Приближаясь к ним с любой из сторон, в условиях медицинского заболевания или религиозного страдания, греха и спасения, мы упускаем из виду цель самой души.

Но тройное деление распадается на два, так как душу начали идентифицировать с духом. Это случилось либо вследствие того, что мы материалисты, так что все не физическое и не телесное представляется нам одним неразличимым облаком; потому, что мы — христиане. Уже в раннем лексиконе, использовавшемся Павлом, *pneuma* или дух начал замещать *psych* или *soul* (душу).¹⁴¹ Новое Евангелие редко упоминает такие душевные явления, как сновидения, но подчеркивает явления духа, такие, как чудеса, говорящие на различных человеческих языках о пророчествах и видениях.

Философы пытались сохранять разделительную черту между духом и душой, совсем исключая душу из своих работ или уделяя ей более скромное место. Декарт заключил душу в шишковидную железу¹, в маленький замкнутый со всех сторон объем между противостоящими друг другу силами внутреннего разума и внешнего пространства. Позднее Сантайана (Santayana) поместил душу в материальную сферу и рассматривал ее как антиметафизический принцип.¹⁴² Коллингвуд приравнивал душу к чувству и считал, что психология не имеет права внедряться в сферу мышления и идей.¹⁴³ Духовная точка зрения всегда считала себя высшей и особенно активно воздействовала на фантазии о трансцендентности конечных и беспредельных категорий.

Следовательно, философия оказывается менее пригодной для иллюстрирования различий, чем язык воображения. Образы души выражают в первую очередь ее более женственные сопутствующие значения. *Psych* в греческом языке обозначала, кроме души, ночного мотылька или бабочку, а также особо прекрасную девушку в легенде об Эросе и Психее. Наша дискуссия об аниме как о персонифицированной женской идее, начатая в первой части, продолжает и далее ту же тему. Здесь мы видим множество атрибутов и свойств, принадлежащей этой идее, особенно в отношениях души со сновидением, фантазией и образом. Это отношение также рассматривалось с мифологической точки зрения как связь души с ночным миром, со сферой умерших и луной. Мы до сих пор постигаем наиболее существенные свойства своих душ в сфере умерших, в ночных сновидениях и в образах «сомнамбулизма».

Мир духа и в самом деле отличается своей необычностью. Его образы сияют ярким светом, в них присутствуют огонь, ветер, сперма. Дух подвижен и ускоряет все, к чему прикасается. Направление его движения вертикально и устремлено вверх; он прям, как стрела; остер, как нож; сух, как порох, и качественно напоминает фаллос. Это — мужественный, активный принцип, способный создавать формы, приказы и ясные различия. Хотя существует множество духов и множество их видов, все чаще и чаще возникают представления о «духе», связывающие его с архетипом Аполлона, возвышенным образом высших и абстрактных познаний, изысканного мышления, тонкости и рафинированности.

¹ Шишковидная железа (эпифиз) — орган, расположенный в промежуточном мозге позвоночных. (Примечание переводчика).

Мы можем узнать на собственном опыте, как взаимодействуют душа и дух. В моменты умственной сосредоточенности или трансцендентной медитации в сознание вмещивается душа с естественными для нее побуждениями, воспоминаниями, фантазиями и тревогами. Во времена новых психологических инсайтов или переживаний дух может быстро постичь их значения, ввести их в действие, усовершенствовать их концепции до уровня правил. Душа привязывается к сфере опыта и к раздумьям в пределах этого опыта. Логический ход ее мыслей не движется постоянно в одном направлении, он описывает окружности, в которых отступления не менее значительны, чем устремления вперед; она предпочитает лабиринты и повороты, придавая метафорические ощущения жизни через такие слова, как *вблизи*, *медленно* и *глубоко*. Душа вовлекает нас в хаос множества событий и поток впечатлений. Это — часть «пациента», действующая в нас. Душа уязвима и страдает; она пассивна и только запоминает. Она — как вода для духовного огня, как русалка, заманивающая героический дух в глубины страстей, чтобы загасить его уверенность в себе. Душа — это воображение, изобилующее пещерами хранилище, — если использовать образ, созданный Святым Августином, — и хаос, и богатство, в то время как дух выбирает лучшую часть и пытается соединить все в *Одном*. «Взгляни вверх, — говорит дух, — оцени расстояние; существует нечто за пределами и выше, и то, что выше, — вечно, а вечность — превыше всего».

Они отличаются и в другом отношении: дух придерживается конечных принципов и путешествует посредством *via negativa* (движения от противного). «Нет, нет, — твердит он, — не это, не то». Пряма его дорога, и только первый или последний из принципов подойдут для него. Душа отвечает, убеждая: «Да, это тоже имеет место, можно найти его архетипическое значение, оно принадлежит мифу». Кухонная утварь души вмещает в себя все, все, что может превратиться в душу; и, вбирая в свое воображение каждое и все события, душевное пространство расширяется.

Я отдельно описал душу и дух, чтобы заставить нас ощутить их различия, и особенно прочувствовать то, что случается с душой, когда ее явления рассматриваются с точки зрения духа. Казалось бы, что в таком случае душу можно было бы дисциплинировать, ее желания обуздать, воображение опустошить, сновидения предать забвению, все ее увлечения пресечь в корне.¹⁴⁴ «Ибо душа, — говорит дух, — не может знать ни истины, ни закона, ни причины». Душа — это фантазия, она вся состоит из фантазии. Тысячи патологизаций, наследницей которых является душа в силу ее естественных привязанностей к десяти тысячам явлений в жизни мира, можно вылечить, превратив ее в имитацию духа. *Imitatio Christi* (Подражание Христу)¹ представляло классический способ; теперь

¹ «Подражание Христу» — книга, вероятным автором которой был Фома Кемпийский (1379/80-1471). Это — вторая, после Библии, по влиянию книга в христианской литературе. Отличаясь простотой языка и стиля, автор призывает уделять большее внимание жизни духовной, нежели материальной. (Примечание переводчика).

существуют другие модели, — гуру с Дальнего Запада или с Дальнего Востока. Они, если следовать за ними буквально, наставляют душу на духовный путь, который, предположительно, приводит к свободе от патологий. Патологизация, как говорит дух, по самой своей природе, прикована только к душе; только душа может быть патологической, как свидетельствует и само слово психопатология. Не существует «пневмопатологии», и, как настаивает на том одна из немецких традиций, не может быть понятия «духовная болезнь» (“Geisteskrankheit”), так как дух не может патологизироваться. Итак, должны существовать духовные дисциплины для души, — способы, посредством которых она должна приспособиться к моделям, сформулированным для нее духом.

Но с точки зрения души, гуманистическое и Восточное движения вверх выглядят как подавление. Можно было бы в большей степени ощущать психопатологию в действии одновременно с трансценденцией, чем погружаться только в психологизацию. Ибо любая попытка самореализации без полного осознания психопатологии, которая, по выражению Гегеля, от природы постоянно проживает в душе, сама по себе патологична, — не более чем упражнение в самообмане. Такая самореализация превращается в параноидный обман чувств или даже в некое шарлатанство, в психопатическое поведение опустошенной души.

ВОССОЕДИНЕНИЕ ДУШИ И СИМПТОМА

Многие современные методы психотерапии хотят сохранить дух анализа, но не его душу. Они хотят сохранить методы и формы без патологизаций. Тогда врач может стать хозяином, а пациент превратится в ученика, клиента, партнера, последователя, — во что угодно, кроме как в пациента. Сам анализ называется диалогом или взаимодействием, так как от «терапии» пахнет патологией. Концентрацию на духовном начале и задачу интеграции внутренней личности они согласны оставить, но дезинтеграцию стремятся исключить, хотя без нее интеграция вообще не имеет смысла. По их мнению, распадение на части никогда не идет во благо этих частей, — множественных личностей, отражающих богатство внутренней жизни. Распадение на части — не что иное, как фаза, предвещающая воссоздание более сильного эго.

Эти попытки, которые, скорее бы, синтезировали, чем анализировали; интегрировали, чем дифференцировали, и сохраняли бы терапевтические ритуалы свободными от патологического содержания, пренебрегают одним из глубочайших инсайтов, полученных в результате исследования психотерапии в течение последнего столетия. Душа не существует без патологизирования. Со времени открытия бессознательного как действующего фактора в каждой душе патологизация признана врожденным аспектом внутреннего содержания личности. Фрейд декларировал это утверждение кратко: «Мы можем уловить бессознательное только в патологическом материале».¹⁴⁵ И Лу Саломэ после своего последнего визита к Фрейду в 1913 записала: «...он с исключительной силой подчеркнул необходимость поддержания теснейшего и непременно постоянного контакта с патологическим материалом...».¹⁴⁶

Патологизация присутствует не только в моменты особого кризиса, но и в повседневной жизни каждого из нас. Она наиболее глубоко проникает в ощущение смерти индивида, которое он испытывает, где бы ни оказался. Она также присутствует и во внутреннем чувстве каждой личности о ее особенном «отличии», которое включает, а, быть может, даже основывается на ощущении его индивидуального «помешательства». (Доктор, Я ПСИХ?!) Ибо каждый из нас тайно фантазирует на тему о душевной болезни: психозе, помешательстве, душевном расстройстве, — все их суррогаты, разговорные выражения и синонимы — формируют постоянную часть в нашей ежедневной, обычной речи. Отвергая свое внутреннее отклонение от нормы и провозглашая подобные утверждения в отношении к другим, мы в то же время признаем, что каждый из нас имеет отклонения, странную вторую (или третью) личность, создающую другую перспективу в нашей обыденной жизни. Действительно, патологизирование снабжает нас материалом, из которого мы строим свои обычные жизни. Их стили, заботы, любовь отражают паттерны, внутрь которых вплетены патологические пряди. Чем глубже мы постигаем себя и другие личности из своих комплексов, тем больше узнаем, насколько точно соответствуем кратким описаниям аномальной психологии, приводимым в учебниках. Эти истории болезней являются частями наших биографий. Если выразить эту мысль на языке социологии, получим следующее: почти каждый индивид в Соединенных Штатах Америки находился или пребывает сейчас, или окажется в будущем объектом профессиональной попечения о душе того или другого вида в течение некоторого периода времени, по той или иной причине.

Открытие бессознательного обозначило и повсеместно распространило ошеломляющую осознанность автономной деятельности души в патологизировании. Это открытие и эта осознанность приводят к одному еще более значительному открытию: новому открытию души. Но, к несчастью и вследствие своих ошибок, мы запутались в этих трех взаимосвязанных открытиях: бессознательного, патологизирования и души. Мы ошибочно верим в то, что каждый нуждается в профессиональной терапии, как бы предполагая, что с ее помощью можно заново обрести душу. Но это совсем не так. Ибо при этом мы путаем новое обретение души в двадцатом столетии с тем местом, где оно случается, — с терапевтическим анализом. Но терапия или анализ не стали авторами этого открытия. Психопатология оказалась этим автором. (Нового открытия души). Симптомы, не терапевты, привели это столетие к душе. Устойчивые патологизирования, происходившие с Фрейдом и Юнгом, и с их пациентами, — патологизирования, отказывавшиеся от того, чтобы их подавили, трансформировали или излечили, или хотя бы поняли, — привели главных исследователей души этого столетия к еще более глубокому проникновению в предмет изучения. Их продвижение через патологию в душу — опыт, повторен в каждом из нас. Мы многим обязаны этим исследователям, но наш долг перед своей патологизацией еще больше. Мы находимся в неизмеримом долгу у своих симптомов. Душа может существовать без своих терапевтов, но без своих страданий.

Анализ просто предоставил психопатологии возможность быть услышанной вне сумасшедших домов, тюрем и церковных учреждений, где ее держали взаперти; новая терапия обеспечила наличие единственного места, получившего санкционированное светское разрешение для продолжительного и интенсивного общения с патологизацией. Симптомы были той самой точкой и фокусом, в котором сконцентрировались эти отношения. Таким образом, анализ предложил сосуд, в который могло влиться наше патологизирующее бессознательное, и в котором оно готовилось бы достаточно долго для того, чтобы на поверхность смогла всплыть его значимость, предназначенная для сотворения души. Из нашего девиза *psych -pathos-logos* (душа — страсть — слово) выявился смысл страдания души или страдание души в силу ее предназначения. И снова ошибка захватила в плен этот эксперимент: особое состояние бытия — «пребывание — на — лечении», — казалось, требовало открытия души через патологизирование, и потому для многих терапия обратилась в особый религиозный ритуал, заместивший даже обычный. Человек находился «в» анализе, а анализ был «внутри» него. Существовали и посвященные: те, которых анализировали. А также были другие: те, которые даже никогда не были на лечении, или ни разу не подвергались «надлежащему» или «тщательному» анализу. Чтобы обрести более утонченное ощущение души, человек должен был «пройти целиком» весь анализ, с его регулярными посещениями врача, с его методами и стадиями «начала анализа», «тщательной проработки» и «завершения». Неизбежно и неосознанно ритуал анализа породил новый культ души. В конце концов, некоторые восприняли это религиозное направление буквально, заявляя о том, что, действительно, в нем заключается все, что относится к терапии, — выражение религиозной активности души: психотерапевтическое движение — истинно религиозное движение; терапевты и в самом деле представляют новый вид священников для души — гуру или жрецов.

В этом движении к религии патология стала проявлять тенденцию к тому, чтобы оставаться в тени. Сдвигая свое основание с патологии к саморазвитию, недавний анализ уже не признает главенство страданий. Человек обращается к терапевту не потому, что болен, а для того, чтобы вырасти, способствовать реализации личности, — как если бы рост и страдание исключали друг друга. Между душой и симптомом образовался некий пролив.

С одной стороны, анализ рассматривает себя как профессиональный контракт для решения проблем, как многообразие медицинской науки в отсутствие души, ритуал или таинство. С другой — имитирует трансцендентные учения, благоприятствуя развитию ритуала, причастия и догмы. Патологизация снова учреждает свой старый отдел: болезнь или грех, а на поверхности появляется более новый. Теперь, чтобы попасть в терапию души для роста и реализации личности, надо оставить в стороне симптомы; чтобы попасть в медицинскую или бихевиористическую терапию для облегчения страданий, вызванных симптоматическим заболеванием, надо оставить в покое душу. Душа и симптом разбиты надвое.

Эта часть и эта книга хотят заделать эту трещину между ними. Сохраняя патологию как описательный язык души, в самом деле говорящую с душой и о душе, я смог бы удерживать душу и патологию вблизи друг друга. Если мне кажется, что снова приношу страдания душе, столь сильно подчеркивая значение патологии, мне хотелось бы держать душу и патологию вблизи друг друга. Возвращая душе симптомы, я пытаюсь вернуть душу симптомам, восстанавливая их главную ценность в жизни, которой обладает сама душа.

ОСТАТКИ МЕДИЦИНСКОЙ МОДЕЛИ

Идеи, оставшиеся со времен медицинского мышления о душе, все еще стоят как барьеры между нашими симптомами и нашими душами. Особым упрямством отличается идея лечения. Мы все еще продолжаем думать, что патологизация вызывает к лечению; если не непосредственно к медицинскому лечению, то, по крайней мере, к психологическому. Конечно, лечение предполагает, что с человеком творится что-то неладное, — что, когда душа патологизирует в фантазии, эмоции или в симптоме, это явление должно быть исправлено или смягчено практическими мерами. В связи с тем, что человек стремится обнаружить как можно больше патологических «нарушений» в самом себе и в окружающих, мы пребываем значительную часть каждого дня во власти фантазии о лечении. Если приятель страдает бессонницей, и я, откликаясь на эту неприятность, спрашиваю: «Что ты делаешь по этому поводу, что принимаешь?» — значит, я нахожусь в фантазии о лечении. То же происходит, когда я сам себе даю указания для борьбы со своими психологическими привычками, подавляю эмоции или предотвращаю повторение фантазий. Одна часть меня лечит другую как пациента. Врачуя свою больную самость, я ныряю, очертя голову, в медицинские фантазии.

Психологическая перспектива на самом деле совсем иная: я не являюсь пациентом ни моего врача, ни его точки зрения на меня, но оказываюсь пациентом своей души — страдальцем из-за нее и за нее. Душа — пациент ее патологизирования, а я — пациент, так как патологизирует моя душа. Попытки лечения заключаются в устранении патологизирования, отделении его от души.

Если мы станем следовать указаниям психологической точкой зрения вплоть до ее конечных результатов, то придем к заключению, что, совершая что-нибудь, пытаюсь быть полезными, решая практические вопросы, мы можем оказаться в неуправляемом состоянии, если будем вынуждены воспринимать патологизацию психологически. До тех пор, пока мы намереваемся облегчить или исправить положение, нас вовлекают в состояние превентивного лечения. В поисках правильного решения мы воспринимаем патологизацию в ее буквально медицинском смысле. Модель в нашем мышлении создает болезнь до нашего заболевания. В связи с этим следовало бы отказаться от представления лечения как дословно понимаемой активности, ибо, если мы будем последовательны в своих убеждениях, такая процедура как «психологическое лечение» не сможет существовать вообще. Два термина взаимно исключают

друг друга: когда мы настроены психологически к патологизации, то не лечим ее; когда же мы лечим патологизацию, то не относимся к ней психологически.

По этой причине «клиническая» психология является остатком медицинской модели. Она может доказать свою обоснованность в одном случае за другим, разрушая патологизированные структуры. Но, поступая таким образом, она утрачивает права на психологическую точку зрения. Ведь суждение об эффективности по результатам принадлежит медицинскому эмпирическому подходу: кроме того, «клиническая» психология полагает истинным то, что до сих пор еще требует доказательства: что патологизациям души следует отказать в существовании. Принимая фантазию больной души за «чистую монету» как клиническую патологию, клинические попытки создают то, что впоследствии должны лечить. Клиника создает клинических пациентов.

Понятия «психологическое» и «лечение» не могут сочетаться, — до тех пор, пока мы не пересмотрим то, что имеем в виду под словом «лечение» и не осознаем его как фантазию. Тогда бы у нас появились фантазия о лекарствах, фантазия о диете, хирургическая фантазия, шоковая фантазия, фантазия об отдыхе, групповая фантазия. Они могли бы стать психологическими способами воображения патологизации. Каждая из них — часть психотерапии, но не как лечения, а как фантазии, которая может служить душетворению. Всякий раз, когда я погружаюсь в фантазию о том, какую диету следует соблюдать, или к какой группе присоединиться, моей патологизации предоставляется широкое поле деятельности, в котором она может тщательно разрабатывать и утверждать себя. Патологизации дается шанс развивать фантазии о себе. Эта возможность может прекратиться в тот момент, когда любое из этих «лечений» окажется запрограммированным как терапия в буквальном значении этого слова. Давайте вспомним теперь, что психотерапия, в соответствии с корневыми значениями слов “psyche” и “therapy”, означает служить душе, а не лечить ее. Психология, которую я разрабатываю на этих страницах, может быть основательно связанной с психопатологией и неотделимой от процессов патологизации, но при этом не предназначается для ее лечения.

Служение душе подразумевает дозволение ей править; она ведет, а мы следуем за нею. Здесь мы адаптируем знаменитое изречение Юнга о том, что анализ предвидит миф заранее, переставляет «патологизацию мифа наперед». Следуя примеру самой специфически беспорядочной активности как одному из наших проводников, терапия обретет пространство для разнообразия, разлагающегося и фантастического. Поскольку наша модель мышления такова, что «похожее состоит в родстве с себе подобным», терапия аномального должна тоже быть аномальной. Так как наше внимание обычно занимают, главным образом, аспекты жизненных неудач, мы должны были бы отказать от любых надежд на терапевтический успех. Патологизация — явление пугающее, и потому мы обязаны следовать за страхом, но не с безудержной отвагой, а как по пути, ведущему в глубину, с благоговением, испытываемым по отношению к тому, кто трудится в глубинах души. Здесь мы должны удержаться от панического состояния и сгущения пугающих странностей в результате их

буквальной интерпретации, определяя диагноз, требующий лечения. «Патологизация мифа наперед» означает, что следует оставаться в создавшейся сумятице событий, в то же время рассматривая с мифической перспективы, что же происходит на самом деле. Мы стараемся следовать за душой, куда бы она ни вела нас, пытаясь узнать, какова роль воображения в ее сумасшествии. Оставаясь в этом хаосе, отвратительном, фантастическом, мы не отбрасываем сам метод, а только его медицинскую модель. Вместо этого мы усваиваем сам метод воображения. Стараясь следовать впереди патологизации, мы пытаемся точно опознавать методы и законы имажинального по его отличиям от рационального и физического. Безумие учит этому методу.

Прежде чем предпринять любую попытку лечения или даже понимания явлений патологизации, мы встречаем их с испытанием веры, относимся к ним как к достоверным, реальным и обоснованным, какими они и являются. Считая их признаками медицинского заболевания, мы не умаляем их ценности, но и не взвинчиваем ее, принимая за признаки душевного страдания. Они — методы души и способы ее обретения.

ПРОФЕССИОНАЛИЗМ И НЕПРАВИЛЬНАЯ ПАТОЛОГИЗАЦИЯ

Принимая наши симптомы за случайные, что приводит нас чаще в терапию, чем направляет по *via regia* (королевской дороге) в душу, мы пренебрегаем важностью их роли в душетворении. В результате такого отношения к ним их значительность перекладывается на терапию. Беспечно передавая свои симптомы профессиональным терапевтам, мы усиливаем влияние профессионализма на психопатологию. Критики психотерапии могли бы многое сказать в свою пользу по существу этого вопроса: им хорошо известна зависимость профессиональной помощи от фантазии заболевания. Вследствие того, что состояния души нуждаются в профессиональной помощи только когда можно обнаружить их болезнь, между пациентом и терапевтом возникает тайный сговор в отношении психопатологии. Оба они требуют ее участия в терапевтической игре.

Терапевтическая игра устанавливает архетипический паттерн. В древности говорилось, что тот Бог, который констеллирует болезнь, может ее и вылечить. Исцелитель — это болезнь, а болезнь — исцелитель. Стало быть, в первую очередь необходимо выяснить, «кто», какая архетипическая личность вовлечена в психопатологию, — тема, обсуждавшаяся в предыдущей главе. Но, по мере того, как эта древняя психологическая идея переводилась на язык современной светской терапии, «кто» в конце концов оказался никем иным, как профессиональным терапевтом.

Придавая патологизации клиническое имя, профессиональный терапевт делает первый шаг в этой терапевтической игре. Первое движение не является патологизированием пациента. Его жалобы и странности не имеют отношения к клинической психопатологии до тех пор, пока не получают названия. До этого момента симптомы представляют лишь собой лишь проявления души,

стили ее существования и самовыражения, части ее фантазий и страданий. Но как только сделано движение для профессионального наименования, создается нечто объективное, существующее в буквальной реальности. С одной стороны, я защищен от этого «нечто» отделением от него, — теперь оно имеет свое имя. Но, с другой стороны, отныне у меня появляется «нечто», или даже я сам представляю собой «нечто»: алкоголика, невротика с навязчивой идеей, депрессивного типа. Более того, терапевт превратился в самого Бога, который, вызвав это состояние, — единственный, кто может освободить от него. Пациент стремится доверять своему терапевту: «Он один может помочь, ведь только он действительно знает, отчего мне так плохо». «Действительно» плохим оказывается то, что «буквально» плохо, то, что было принято буквально неправильным в профессиональной терапевтической игре.

Таким образом, аналитик и пациент оказываются запертыми в долгосрочный анализ, ибо аналитик — единственный, сам Бог, разглядевший в пациенте неизлечимое слабое место, его уязвимую пятю, его губительную тайну. Инсайт аналитика и рана пациента вместе воплощают архетипическую фигуру Больного-Исцелителя, — еще один древний и психологический способ выражения идеи о том, что болезнь и ее излечение — одно и то же явление. (В нашей патологизации и в самом деле существует вид здоровья, имеющего дело с душой, а в нашем здоровье, действительно, в скрытой форме содержится патологизация). Но снова в современной светской терапии Больной-Исцелитель оказались разделенными на две части посередине: болезнь — вся на стороне пациента, а все здоровье — у терапевта. Архетип расщеплен,¹⁴⁷ и обе его половины вынуждены оставаться связанными участием в том, что называется переносом и контрпереносом. Эти две половины сцеплены в бесконечных эротических схватках и в сражениях за власть в садомазохизме терапевтической игры. Неудивительно, что терапия так часто говорит о «сопротивлении» и о том, что все изданные учебники объясняют, как преодолеть или пробиться сквозь «защитные механизмы» пациента. Неудивительно также и то, что завершение долгосрочного анализа становится столь трудным, так как оба партнера попались в одну ловушку в результате буквального восприятия ими закономерностей архетипической темы. Терапевтический анализ имеет свои побочные эффекты, не менее пагубные, чем те, которыми характеризуются лекарства.

Ибо неправильная патологизация терапевтической игры убийственна. Леви-Стросс (Lévi-Strauss) заметил, что асимметричные игры, такие, например, как те, что разыгрываются между неравными партнерами терапии, заканчиваются убийством одного из оппонентов.¹⁴⁸ Убийство психотерапии происходит на психологическом уровне: предполагается, что от невроза, своей мучительной проблемы, больной «избавлен», в то время как на самом деле убитой оказывается душа — и снова посредством неправильного патологизирования, неверного понимания души, существующей в симптоме.

Неправильное патологизирование распространилось широко за пределы игр, происходящих в кабинетах консультантов и в клиниках, оно становится тайным политическим инструментом государства. Чтобы выдворить из

общественной жизни политических еретиков, их можно объявить душевно больными, — и эта процедура находит благополучное оправдание, с заверениями, что она совершается во благо самого «пациента». Нам не следовало бы ощущать себя комфортно, полагая, что подобное может твориться только в Советском Союзе. Неправильное патологизирование проявляется и на сцене социальной жизни, когда психиатрическая защита используется для оправдания революционного поведения. Например, истинная патология скрывается не в подзащитном, а в обществе и его институтах, породивших его или ее; в законах, не признающих психических реальностей; или в культурных нравах, не позволяющих никаких отклонений в сторону субкультуры. Такой вид психологической экспертизы используется не просто для того, чтобы отделаться от подзащитного или применить к нему скорее терапевтические, чем наказующие меры, но и для замаскированного нападения на установленные нормы сексуальности, законы о собственности и о судебных процессуальных пошлаках. Подобные психиатрические аргументы, касающиеся психопатологии, особенно анархического характера, которые встречались нам выше (Шаш, Лэнг), являются частью революционной программы. К чему призывает такая революция, — это один вопрос; маскировать ее под аргументы психологии — вопрос другого плана.

Наиболее коварным из этих злоупотреблений психопатологией является обложка, которой она сейчас снабжает философию морали. Идеи духовного здоровья и душевного расстройства — это идеи о *psyche*, идеи о душе. Когда нам говорят, о том, что представляет собой душевное здоровье, нам внушают, как следует правильно думать и чувствовать. Когда нам говорят о том, что такое душевная болезнь, нам говорят, какие идеи, поведение или фантазии неправильны. Особая идеология уступчивого гуманизма среднего класса (снова, как указывает на нее Шаш¹⁴⁹), распространяется посредством доктрины душевного здоровья, управляется профессионалами и внедряется в общество, его суды, клиники, в центры социального обеспечения и школы. Пути для побега блокируются профессиональным злоупотреблением патологизированием. Отказать человеку в душевном здоровье, — значит, подтвердить его «болезнь». Он нуждается в «терапии», в духовных исповедях, в государственной церкви, в лечении в общественных центрах преобразования душевного состояния, финансируемых за счет налогоплательщиков. Существуют молодые священники с серьезными, добрыми намерениями, чье общественное влияние на детей с нарушенной психикой начинается с раннего возраста, они консультируют целые семьи по вопросам развода, самоубийства, оргазмов и безумия, короче говоря, по вопросам о критических событиях, происходящих в душе. Эти профессионалы — хранители души нации, но перед кем они должны отчитываться за то, что происходит с душой во время их вторжения в нее в период ее кризисного состояния?

Как можем мы уберечь терапию от убивающей асимметрии профессионализма и политических злоупотреблений неправильного патологизирования, от системы, способной найти болезнь для содействия здравоохранению, которая

для увеличения диапазона своей помощи, обязана увеличивать число больных. Даже более скрытые источники доходов патологии следует подвергать анализу, даже ранний травматизм: первоначальный, предродовой, в моем астральном теле; еще большее количество людей, вовлеченных в ритуал, — семья, принудительные учреждения, общественные службы душевного здоровья, — анализу должен подвергаться каждый!

По мере того, как религия утрачивала власть, частично вследствие своего пренебрежения значимостью патологизирования души, а терапевтическая психология распространялась на место религии, анализ предъявил свои права на роль главного, практически осуществимого метода восстановления обреченных областей души. Терапия превратилась в способ душистворения. Виды ее практики могут различаться — групповые или индивидуальные, краткосрочные или продолжительные, физические или словесные, медитация, драма, психологическая обработка поведения или воображения, но предпосылка — всегда одна и та же. Работа сотворения души требует профессиональной помощи. Душестворение ограничивается терапией, и занимается им только терапия. Значение психопатологии оказалось ограниченным рамками негативного определения ее определения терапией, ее значимость уменьшилась до роли второстепенного персонажа в терапевтической пьесе.

Но как можно снять терапевтические ограничения с душестворения без одновременного объяснения того, что нападки трансценденции на психопатологию направлены, в целом, на ее уничтожение? Как вернуть душу из профессиональной терапии и притом сохранять психопатологию как источник и основание наших инсайтов? Решение этого вопроса заключается в обращении к патологизации, ибо она стала стимулом, устремившим нас за помощью к профессионалам. Мы не можем отвоевать место для патологизации из-за ее отчуждения от профессиональной терапии до тех пор, пока не составим представления о психологизации, вообще не требующей профессионального лечения. Нам необходимо составить новое представление о процессе патологизации души и о фоне, на котором проявляются ее пугающие явления.

ПСИХОПАТОЛОГИЯ КАК АРХЕТИПИЧЕСКАЯ ФАНТАЗИЯ

Независимо от того, каким образом отрицают психопатологию в рассмотренных нами разнообразных теориях, независимо от того, как человек излечивается от нее, медицинскими средствами или облагораживанием ее посредством религиозных толкований, а также независимо от того, сколь недостойно психопатология используется при злоупотреблениях терапии и политики, мы никогда не избавимся от патологизирования как психологической идеи. Фантазия о ней остается в системах, которым хотелось бы отвергнуть или вылечить ее, как и в тех, которые неправильно ею пользуются. Фантазия удостоверяет ее реальность как психического фактора. Эту реальность психопатологии следует отличать от того, как мы ее интерпретируем, и что предпринимаем по этому поводу. Так как эта фантазия представляет собой основную

реальность психопатологии, психологическая точка зрения на психопатологию должна начинать свое развитие с рассмотрения ее как одной из множества архетипических фантазий души.

Подобно тому, как существуют архетипические фантазии на темы о здоровье и росте, о спасении и возвращении домой, имеют место похожие имагинальные мотивы о внезапной болезни, ранении и безумии. Хотя само заболевание может относиться к медицине, фантазия о нем принадлежит душе, которая может наградить нас болезнью в фантазии, опасениях и в симптомах без наличия каких бы то ни было медицинских фактов. И даже там, где фантазия может связываться с действительным заболеванием посредством так называемой психосоматической связи, сама фантазия может восприниматься без медицинского формализма.

Так как фантазия о болезни — первая из всех фантазий (а не сама болезнь), лечение фантазии требует применения такой терапии, которая концентрирует внимание на фантазии (а не на болезни). Патологизирование, скорее, должно привлекать внимание имагинального мышления, нежели клинического. Вследствие того, что патологизирование, главным образом, — психологическая реальность, оно нуждается в психологическом инсайте. Психологический подход к проблеме всегда начинается с одной и той же предпосылки: каждая фантазия говорит что-то о душе, независимо от содержимого фантазии. Будь то инцест, пытка, убийство или любовь, откровение или благословение, каждая фантазия, в первую очередь, — психологическое событие, независимо от ее буквального содержания. Фантазия может использовать любое содержание, божественное и отвратительное, и ничто из этого содержания не должно восприниматься буквально до тех пор, пока все оно не будет осознано как фантазия. Прежде чем мы рассмотрим патологизированное содержание фантазии, необходимо осознать архетипическую фантазию патологизирования.

Психопатология как архетипическая фантазия означает, что душа производит безумные паттерны и болезни, извращения и разложение в сновидениях и поведении, в искусстве и мышлении, в войне и в политике, а также в религии, так как патологизирование — это в чистом виде психическая активность. Психическая болезнь, как архетипическая категория существования, остается не зависящей от своего содержания. Не имеет значения, как мы определяем психическую болезнь в разные исторические или культурные периоды. Содержимое, по которому она определяется и распознается, изменяется, но его не следует путать с самой категорией. Определения душевной болезни, изменяющиеся в соответствии с состоянием общества, предлагают специфическое содержание для архетипической идеи патологии. Существуют представления о том, насколько безумной должна быть личность, чтобы порождать образы психопатологии, но они не дают истинного описания безумия. Ибо мы понимаем, что описание подвержено изменениям, а его содержимое частично зависит от того, какая правящая идея о душевном здоровье превалирует.

Определения психопатологии никогда не смогут стать универсальными для любого времени и пространства. Мясо — пища для одного человека, — яд для

другого; так же обстоит вопрос о безумии, мудрости, великодушии, красоте; все они представляют собой архетипические категории. Именно архетипическая фантазия о безумии придает определениям психопатологии такую силу убеждения; но их нельзя воспринимать как позитивистские утверждения, определяющие истинное безумие. (Типа, У РОССИИ КРУГОМ ВРАГИ) Это истинное безумие мы не знаем и никогда не сможем постичь, так как эта проблема — коварна. Все, что мы можем узнать, это то, что душа всегда определяет некоторый свой собственный аспект как безумие; причина такого определения остается одним из вечных вопросов для психологического размышления. Патологизирование провоцирует психологизирование. Подобно любви, Богу, смерти и самой природе души, безумие — одна из ее основных тематических фантазий.

Патологизирующая фантазия властвует над всей практикой психотерапии. Мы не можем исследовать идею исцеления или ее архетипическую предысторию до тех пор, пока сначала не осмотрим пациента, проявляющего патологические фантазии. Только сам пациент посредством воплощения патологизирующей фантазии делает возможной практику любого метода. Без архетипической фантазии о патологии не было бы ни шаманов, ни людей с медицинскими профессиями, ни фармацевтики, ни аналитика. И снова, как всегда, фантазия появляется первой.

Даже в добропорядочной современной медицинской практике, в соответствии с тем, что наблюдал в семнадцатом столетии Томас Сайденхэм,¹ по меньшей мере, две трети лиц, обследуемых врачом, не имеют никаких органических заболеваний; но у них существуют ощущения и фантазии болезни. В них проявляется патологизирование. Медицина называет это состояние «психосоматическим» или «функциональным расстройством», и лечит патологизацию как патологию, **предписывая, например, пациентам таблетки**. Воспринимая такой первичный процесс патологизации с клиническим буквализмом, медицина и фармакопоя развивают таким образом свои профессии. Они зарабатывают больше на патологических фантазиях, чем на органической патологии. Итак, медицинская модель для понимания патологизирования выдвигает голословные утверждения, так как сама медицинская модель — результат первичного процесса патологизирования. Фантазия души о болезни неизбежно влечет за собой в последовательном порядке личности, системы и *materia medica* (медицинские темы) на встречу с фантазией. Медицинская модель — просто один из способов привлечения внимания к патологизирующей фантазии. Вскоре мы подойдем к рассмотрению других методов, не воспринимающих фантазию как клинический факт.

Ввиду того, что реальность фантазии появляется раньше реальности заболевания, болезнь также требует осмотра психологическим глазом.

¹ Сайденхэм, Томас (1624-89), врач, считающийся основателем клинической медицины и эпидемиологии. В связи с тем, что он настаивал на подробных обследованиях пациентов и точных записях результатов обследований, его прозвали «английским Гиппократом». (Примечание переводчика).

Конкретная, диагностированная медициной болезнь с наличием органической патологии является не только клиническим событием. Она также, если не первое и главное, то и не последнее психологическое событие, физические аспекты которого требуют психологического рассмотрения. Мы не можем и далее оставлять расщелину между органической патологией и психопатологией, следуя давнему картезианскому разделению на физическое и психическое. Все имеет значение для души и выражается в ее фантазиях, независимо от того, где рождаются эти идеи, в голове или в костях тела. Тело имеет свое жилище в душе, и любая органическая патология — результат сотрудничества патогенного агента с личностью человека в качестве хозяина дома. Инфекция должна считать хозяина гостеприимным, не оказывающим сопротивления, а возможно, и радушным. Даже болезни, вызываемые паразитами, или произошедшие в результате несчастного случая, эпидемии или дегенеративного процесса, по внешнему виду кажущиеся органическими, сугубо наружными и «непсихологическими», представляют патологизирующую фантазию, впитываются душой и отражаются в ней. Компоненты любой болезни: воздействующие на орган или систему, случайный агент, течение процесса заболевания, — все имеют собственные значения на языке патологизирующей фантазии, как и те, что относятся к патологическим фактам. Сердце, кожа, суставы, болезни которых могут быть врожденными, хроническими или острыми, случайными, инфекционными или наследственными, — каждый из них и все вместе имеют психологическое значение, и имеют метафорические значения. Они являются средоточиями как фантазии, так и болезни.

Если подойти к этой теме более субъективно, внутри каждого из нас патологизирование существует даже в отсутствие заболеваний. Каждый имеет предрасположенность к патологизации. Это свойство проявляется в наших спонтанных фантазиях. Когда бы ни появился симптом или беспокойство по поводу состояния нашего разума или физического здоровья, немедленно наша фантазия наделяет его наихудшим потенциалом, превращает ситуацию в неоправдываемую: напряженность шеи сразу становится ранней стадией менингита; маленькое уплотнение — раком, а ночной кошмар — предчувствием грядущего безумия, несчастного случая или гибели. Появляется чувство чего-то «глубоко» неправильного, происходящего «глубже» обычного, требующего немедленного внимания. С патологизацией приходит ощущение темных сил в глубинах, и так же оно проявляется в фантазиях о скрытом психозе, скрытой гомосексуальности, скрытой криминальности: возникают такие обстоятельства, под воздействием которых я могу дать трещину, а из нее могли бы выползти мои патологические демоны.

Независимо от того, носим ли мы свой симптом как награду героя, считаем ли его заслуженным, подобно мученику, или лечим его как врач, мы патологизируем себя в той же степени, как и представляясь в роли пациента. К симптоматическому событию нельзя относиться здраво, расценивая его реально: мы начинаем превращать его в ритуал. Оно становится символом некоей сущности, находящейся вне ее пределов, по мере того, как в нашем поведении начинают

проявляться многообразные странности, неожиданно приходит ощущение зависимости, как у ребенка, или беспокойство по поводу слабости и грозящей смерти. Патологизирование принимается за работу.

Естественное движение души в фантазии к болезненному состоянию уже получило ярлык на языке психопатологии, который называет его ипохондрией. Но что такое ипохондрия? К каким событиям в душе относится этот термин?

Утверждение Фрейда о том, что нет ничего более чуждого для эго, чем симптом, становится более ясным на опыте ипохондрии. Ибо в каких высокомерных суперзвезд могли бы мы превратиться без прочно вжившейся в каждого из нас фантазии о собственном несовершенстве! Ипохондрические жалобы действуют как отрицательная обратная связь, охраняющая эго от его маний величия. Кто вызывает большие подозрения, как ни человек, говорящий о себе: «Со мной все обстоит в совершенном порядке», «никогда не болею», «не испытываю вообще ничего плохого»? Ипохондрия открывает дверь из эго, на которую оно постоянно жалуется, что ее невозможно открыть. Зададимся противоположным вопросом, поставим его не с точки зрения эго: в героическом сознании нет места для жалобы. Во время Троянской войны герои-греки терпеть не могли Филоктета,¹ который, хотя и входил в их число, постоянно жаловался на гноящуюся рану на ноге. Они поместили его на остров, отделив от себя. Но была ли объектом его жалоб никогда не заживающая рана, или сама жалоба (ипохондрия) была его «раной», лишавшей его поведение героического стиля. Рана героя или убивает его, или заживает, но никогда не остается постоянно открытой.

Нам часто рассказывают, что ипохондрия означает страдание от воображаемых болезней, но не означает ли она, вернее, страдание из-за болезней воображения? Ипохондрические жалобы относятся к ранам эго, полученным им от воображения, а ипохондрия отражает процесс патологизации, побуждающей эго к растущему осознанию имагинального, работающего не только в образах разума, но и в ощущениях тела, в соматической душе. Ипохондрия превращает имагинальное в болезненно реальное, заставляет нас осознавать, что имагинальное включает физическую жизнь и говорит в ней и посредством ее. Следовательно, мы можем понять особую роль ипохондрии, которую она исполняет в развитии идеи о неврозе,¹⁵⁰ о чисто психологических расстройствах. Она является прототипом психологической жалобы, жалобы души на то, что ее воспринимают только физически, — а также недостаточно соматической.

ПАТОЛОГИЗИРОВАНИЕ КАК МЕТАФОРИЧЕСКИЙ ЯЗЫК

Душа использует жалобы, чтобы рассказывать в преувеличенном виде и на искаленном языке о своих глубинах. Мы знаем, что это изменение пульса — не сердечное расстройство, что мы не заразились нечаянно сифилисом много

¹ Филоктет — в греч. мифологии герой Троянской войны, получивший от Геракла лук и стрелы, без которых не могла быть взята Троя. Ему посвящена одноименная трагедия Софокла. (Примечание переводчика).

лет тому назад. Опасения звучат глуповато, мы сами отшучиваемся от них; но они остаются с нами. Что-то не позволяет нам рассказывать эти причудливые небылицы. Так что начнем наш пересмотр патологизирования, относясь к нему как к манере повествования, к способу, посредством которого душа разговаривает сама с собой. Давайте рассмотрим патологизирование как стиль речи.

Душа пользуется множеством языков для собственного описания. Мы яснее всего понимаем это в сновидениях, так как они представляют наилучшую модель действительной структуры души (см. выше, стр. и далее). Сновидения рассказывают душевные истории в лицах, которые также пользуются языком животных и пейзажей, именно так, как Бог говорил об их различных архетипических свойствах с помощью людей, животных и пейзажей. Душа может говорить о себе как о пустыне, острове или об аэропорте. Она может быть и коровой, и тигром. Сновидения также используют части тела, как части речи во сне, в котором ноги, зубы и сердце не относятся к реальным частям тела. Они привлекают семью как стиль символической речи, — где и «брат», и «отец», и «сын» передают эмоциональные сообщения за пределы существования фактических членов семьи.

В добавление к этим стилям, сновидения разговаривают с психопатологическими мысленными образами: с идиотом-ребенком; с мальчиком, перенесшим детский паралич; с личностью, у которой странные глаза психически больного человека; или с лежащей на операционном столе женщиной, которой удалили матку. Здесь нам необходимо то же самое символическое понимание, которое поучало нас тому, что стили речи в сновидениях не имеют отношения к действительной географии и к реальным животным, к настоящим частям тела и к фактическим членам семьи. Душа пользуется особенной метафорической системой языка, которая является очень подробной и конкретной, и, кажется, выполняет свою задачу в сновидении до некоего специфического конца. Больные личности — искалеченные, с венерической болезнью, ставшие жертвой несчастного случая, замкнутые в изолированные палаты, — вызывают исключительно трогательное впечатление. Мы просыпаемся, потрясенные страданием, преследуемые видениями в течение всего дня, в напряженном психологическом состоянии, близком к срыву. Патологизированные образы бередят душу в нескольких направлениях одновременно: мы напуганы; чувствуем себя беззащитными и в опасности; сама наша физическая сущность и разум оказываются под угрозой; нам хочется предотвратить ее или исправить. Особенно сильно обуревают нас это последнее побуждение. Мы чувствуем себя защищенными, склонными к исправлению, к приведению в порядок своей жизни, к восстановлению сил. Ибо мы спутали что-то больное с чем-то неправильным.

Патологизированные образы и в самом деле приносят с собой чувство вины, и не только вследствие старинной исторической традиции, связывающей болезнь с прегрешением. Чувства вины вызваны не только исторической подоплекой, они психологически подлинны, так как страдание настаивает на нас

частично посредством вины, которую приносит с собой. Вина принадлежит к переживаниям отклонения, к чувству оторванности от нормального существования, неудачливости, «промаха при стрельбе по цели» (*hamartia*).¹⁵¹ Этот вопрос на самом деле вызывает сомнения: могут ли вина и патологизация быть настолько оторванными друг от друга, чтобы мы, ощущая себя патологизированными, в то же время не чувствовали за собой вины.

Однако, истинное чувство «промаха при стрельбе по цели» означает, что человек осознает свою вину буквально: неудачи превращаются в вину, которую следует исправить. Такое восприятие взваливает вину на плечи эго, которое «не должно было» потерпеть неудачу. Затем патологизирование снова укрепляет стиль эго, а вина приносит вторичную прибыль, усиливая представление эго о его значительности: эго превращается в суперэго, которое, расталкивая других, занимается ремонтом неисправностей. Виновное эго не менее эгоцентрично, чем гордое.

Но мы можем освободиться от этого стиля виновности, видя сквозь него как через защитное средство, предотвращающее от проникновений архетипических фантазий. Ибо, с архетипической точки зрения, дело в меньшей степени заключается в том, что некто чувствует себя виновным; важнее вопрос — перед кем: перед какой из личностей души и к какому мифу относится мое страдание, и означает ли оно некое обязательство? Какие личности и из каких комплексов теперь предъявляют обязательство? С такой точки зрения, вина, вызванная патологизированием, обретает радикальную значимость. Она выводит душу из эго и приводит к осознанию, что, пережив патологизирование, я связан теперь с архетипическими личностями, которые чего-то хотят от меня, и которым я обязан своими воспоминаниями.

Разумеется, больной образ серьезно воздействует на нас, так как патологизирование затрагивает наше ощущение жизни. Он одновременно извращает и обновляет наше представление о жизни, оживляя его через искажение. Ощущение угрожающего жизни страдания, испытываемого нами, приводит к естественной реакции. Вследствие того, что образ фантазии или сновидения представляется столь конкретным и ясным и воспринимается столь живо, мы предпринимаем ответный конкретный шаг, в соответствии с медицинским стилем. Но мы забываем, что этот образ — часть разговора из сновидения, и что ощущение страдания — такая же необходимая часть его, как чувствующий аспект метафоры. Страдание отражает *pathos* (чувствительность), взволнованность или побуждение, возникающие теперь уже в душе. Категории позитивного и негативного, здоровья и болезни здесь неприменимы. Вместо этого мы полагаем, что нечто существенное для выживания души, сама ее жизнь и смерть, выражаются таким способом и не могут быть выражены с такой проникновенностью и с таким живительным воздействием никак иначе. Взамен мы могли бы сохранять явления точно такими, какие они есть, не истолкованными, не излеченными. Полагают, что фантазии о болезни появляются до болезни и в своей цельности представляют часть глубины души. А мы, по милости этих патологизированных загадочных явлений, обеспечивающих

субъективную сущность психологического мышления, становимся глубинными психологами. Хотя патологизирование пользуется языком естественных событий, это не означает, что мы должны воспринимать эти события с натуралистической точки зрения.

ЭКСКУРСИЯ ПО НАТУРАЛИСТИЧЕСКОМУ ЗАБЛУЖДЕНИЮ

Под натуралистическим заблуждением я подразумеваю психологическую привычку сравнивать события фантазии с подобными им событиями в природе. Мы стремимся судить, правы или неправильны образы сновидений (позитивны они или негативны), главным образом, по их соответствию стандартам натурализма. Чем более образ похож на естественный, тем более он позитивен; чем сильнее искажен, тем более негативен. Весьма напоминающее его, родственное заблуждение в философии, натуралистическое заблуждение в психологии также заявляет, что способ, существующий в природе, является нормой того, каким он должен быть в сновидениях.

Но природа не может быть проводником для понимания души. Пытаясь найти аналогии тому, что представляется в образах сновидений, в сфере природы, мы упрощаем, с одной стороны, природу, а с другой — духовные и психические значения сновидений. Одно явление в природе, действительно, можно сравнить с другим, и, следовательно, мы действительно видим искажения и патологии. Большой вяз на улице справедливо можно сравнивать с нормальными вязами, представление о которых получено на основании наблюдения за другими деревьями этого вида. Но гибнущее дерево, представленное в уме, следует сравнивать с другими вымышленными явлениями, — с гибнущими деревьями в духовной и душевной сферах. Ибо дерево из сновидения — имагинальное, и области для его сравнения находятся в воображении: в живописи, литературе, поэзии, видении, мифе, в сновидении.

Натуралистическое заблуждение — явление обычное, так как требует минимальных усилий со стороны интерпретатора. Для поиска моделей ему нужно всего лишь окинуть взглядом окружающие повседневные явления. Сама легкость толкования — часть заблуждения, инерция следования за природой.

Натурализм вскоре опускается до материализма, — взгляда, полагающего, что способ существования вещей, фактов и осязаемых реальностей в мире восприятия должен рассматриваться как первостепенный. Он настаивает на том, что материальная реальность первична, а психическая должна приспособляться к ней: *psyche* должна повиноваться законам *physis* (физики), а воображение — следовать за восприятием.

Но такая перспектива не может быть справедливой к свойству уплотненности впечатления, производимого сновидениями, к их особым способам отрицания первооснов материи: пространства, времени, случайности. Подобно поэзии, психическая речь характеризуется сжатым выражением сущности. Эта речь находится на другом уровне, поднятом от естественного значения к воображенному. Уплотненность повышает и интенсифицирует ее значимость.

Таковыми же свойствами обладают другие термины Фрейда, использовавшиеся им для описания речи в сновидениях: искажение, смещение, множественность причин для объяснения одного явления. Они представляют не просто низшие виды мышления (если смотреть на них с натуралистической точки зрения), но и способы вести разговор поэтически, риторически и символически. Хотя сновидение, как и симптом, могут быть «самой естественной вещью в мире» и наблюдаются даже у животных, они представляют не природу, но культуру. Эти события — природа, прошедшая процесс внутри воображения. При стремлении возратить сновидения природе посредством измерения их образов для сравнения с натуральными событиями утрачивается исключительное усиление фантазии. При этом опускается тот факт, что сновидение и фантазия, а также симптомы, творят душу в самом сердце природы.

Не в пример натурализму в эстетике или в философии, или в естественной науке, натуралистическое соглашение, используемое терапевтами, никогда не становилось темой критического исследования. Слово *nature* (природа) даже не заслужило надлежащего размышления для практикующего врача, обычно пользующегося тем или другим из шестидесяти с лишним слов с этим же значением, но с различными подразумеваемыми оттенками.¹⁵² Многие значения этого слова не оправдывают возлагаемую на них надежду на дифференциацию архетипических влияний. Натурализм великой Богини зерна и урожая имеет психологические скрытые значения, отличающиеся от тех, которыми природа наделяет героя, — миром внешних событий или внутренних импульсов, которые следует покорить и обуздать. А эти «натуры», в свою очередь, опять-таки отличаются от чистой, целомудренной природы Артемиды, природы Пана, природы Диониса или механистической, рациональной природы Сатурна. Терапевтическая практика стремится быть чистой, как дитя природы, видящее только свое собственное лицо — воплощение простоты и доверия, не осознающее того, что природа принимает обличье Бога, определяющего, что мы видим со своих субъективных точек зрения. Если мы глядим на нее с боготворящим романтизмом естественной нимфы, она возвращает нам взгляд с таким же выражением лица.

Благодаря упрощенной идее о природе, использовавшейся в терапии, естественное стремятся идеализировать. Оно превращается в природу без уродливости, иррациональностей и индивидуальных идиосинкарзий. Этот идеальный стандарт используется в моралистических целях, чтобы обнаружить вину в сновидениях и сновидцах, из-за которой в природе встречаются отклонения. Таким образом натуралистическое заблуждение освободило целую цепочку следовавших за ним заблуждений: номотетическое (узаконенное) заблуждение, интерпретирующее особые образы сновидений посредством общих законов; нормативное заблуждение (интерпретирующее особые образы через идеализированные стандарты, то есть поясняющее, как образ должен появляться в правильном виде); моралистическое заблуждение (интерпретирующее неестественные образы еще и как аморальные). Все эти действия пренебрегают тем самым фундаментальным фактом, что события, рождающиеся в воображении,

не случаются в эмпирической природе. Разноцветный ребенок, женщина с эрегировавшим пенисом, дуб с вишневыми плодами; змея, превратившаяся в говорящего кота, — все эти образы нельзя считать ни неправильными, ни фальшивыми, ни аномальными, так как они неестественны. Тигры, рожденные в воображении, не ограничивают свою среду обитания джунглями и зоопарками; они могут прокрадываться по моей книжной полке или прохаживаться по коридорам мотеля, где я провел последнюю ночь. Патологизированные образы необходимо рассматривать таким же способом: утонувший ребенок; освеженный, но еще живой зверь; или утрата зубов, волос или пальцев, — не имеют отношения к подобным явлениям в эмпирической природе.

Например, пациенту приснилась скаковая лошадь со сломанной ногой. Сначала натуралистическое заблуждение ищет в памяти лошадь, виденную вчера или в детстве, чтобы узнать о приснившейся лошади из личных ассоциаций о естественных лошадях. Затем оно сравнивает приснившуюся лошадь со всеми лошадьми в общем смысле. Ибо естественная лошадь со сломанной ногой может оказаться серьезно больной, и поэтому лошадь из сновидения больна. Кроме того, приснившаяся лошадь не «должна» иметь сломанную ногу. Ведь естественную лошадь со сломанной ногой, вероятнее всего, должны были пристрелить, стало быть, приснившаяся лошадь представляет опасность смерти или желание убить, или самоуничтожение. Чем более буквален натурализм, тем больше вероятность истолкования сновидения в терминах серьезного заболевания или опасности. Терапия займется спасением лошади (медицинское заблуждение), в котором «лошадь» означает все что угодно, от жизнеспособности пациента, самого его существования, до заурядного, относящегося к либидо возбуждения, вызванного каким-то аспектом его жизни.

В противоположность сказанному, скаковую лошадь можно интерпретировать посредством ее амплификации с другими темами: как лошадиную силу Вотана¹, Посейдона; покорителя пространств героя-скакуна гунна, монгола, крестоносца, араба, испанца; мотивы скорости, лошадиной скачки, победы; как римские и ведические жертвоприношение лошадей; как гибель лошади; уход за больным животным. Сновидение о лошади говорит нам о ней больше, чем лошадь из воспоминаний или из природы. Сквозь ранение страдающего животного нам открывается путь для целого ряда инсайтов символического, мифического и культурологического типов. Затем мы можем вообразить, что страдающее животное является «воплощением» беззащитности самого сновидца. Теперь оно остановлено, доступно, можно попросить его раскрыть свои помыслы. Ранение, — вот что облегчает душе возможность перевести его из прежнего состояния, — скачущего во имя завоевания, — к состоянию осознавшего свое положение через катастрофу. Сломанная нога — фокус этой перемены, вхождения из природы в культуру.

¹ Вotan (Один) — верховный Бог скандинавской мифологии, наделен чертами могучего шамана, мудреца. Бог войны. (Примечание переводчика).

Если предположить, что лошадь должна снова оказаться на ногах, ее здоровье восстановлено, мы отбросим действительный образ и передвинем его от него к самому сновидению. Но если останемся с лошадью, сломавшей ногу, с такой, какая она есть, то сновидец обретает инсайт посредством патологизированного образа; например, что он «стегал плетью мертвую лошадь», жестоко используя ее жизненную энергию, погоняя породистого скакуна, чтобы испытать гордость победы. Патологизированный образ сделал возможным новое осмысление, то, которое сновидец ощущает с острым чувством вины, так как оно связано со страданием, волнуящим душу почти до смерти. Ранение оказывается в самом фокусе этого развития событий: от прежнего положения всадника, высоко сидящего на своем коне, быстро скачущем под влиянием естественного притока энергии, к нынешней позиции осознания других, психических реальностей. Сам образ представляет внезапный сдвиг в перспективе, от жизни к смерти, от физической реальности к психической, от природы к воображению.

РАСПАД НОРМАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

Значит, для понимания метафорического языка патологизирования мы можем не рассматривать: искаженное — в терминах прямого, правильного; неудачное — в терминах идеального; умирание — в терминах жизни. Чтобы найти перспективу, отличающуюся от представленной в образах и фантазиях, надо установить полярность. Эта противоположность между правильным и искаженным, принятая врачом и пациентом, еще сильнее развивает убийственную асимметрию терапевтической игры.

Отказавшись от предположений о неправильности, мы ни на миг не можем порадоваться предположению, что представление о больных образах не должно иметь места, или что они требуют воздействия, так как являются симптомами опасности. Если и существует нечто неправильное или опасное в отношении патологизированных фантазий, то оно сказывается на наших методах их лечения; наш аттитюд может превратить их именно в те явления, которых мы так боимся. Наш аттитюд к патологизации может оказаться более разрушительным, чем сама патологизация.

Тем не менее, можно оспаривать то, что мы действительно воспринимаем искаженное как противоположность нормам правильного. Если даже психопатология говорит на чуждом для нас языке, заслуживающем того уважения, которое мы оказываем любому языку, кроме собственного, этот язык не только чужой; он — искаженный. Кое-где действительно допускается существование идеала или нормы. Если бы там не существовали естественные условия для сравнения, как могло бы там возникнуть заблуждение; если бы там не было буквального восприятия, как бы мы смогли опознать метафорическую символическую перспективу? Говорить об искажении и отклонениях — значит подразумевать наличие нормальных стандартов.

Здесь нам необходимо определить некоторое различие. Идеалы и нормы обеспечивают средства для видения патологизирования, но их нельзя

применять для измерения патологизации. С психологической точки зрения, ни статистическая норма, ни идеальная норма не могут предложить даже малейшей значимости врожденной ценности патологизированной фантазии или переживания. Мои ночные кошмары, мании, беспокойства могут быть существенными для моей работы, моего образа жизни и моих отношений с другими. Нормы — это воспринимаемые способы видения контрастов; это методы протравливания, помогающие нам более остро реагировать на отклонения. Осознав степень патологизации явления, мы воспринимаем его значимость с быстротой, соответствующей степени патологизации. Но психологическая ценность происходящего устанавливается ни нормой, ни отклонением, но самим страданием. Оно сообщает о своей внутренней значимости, сопровождая свои образы-фантазии.

Патологизация, таким образом, воздействует на саму фантазию о нормах, на идею о существовании объективных стандартов, эталонов для души, ее фантазии, безумии, ее судьбы. Когда терапевт настаивает на том, что не существует двух подобных историй болезни, он имеет в виду не только подробности несчастных случаев, но и глубокое ощущение того, что каждое человеческое бытие — существенно «отличающееся» бытие, и что индивидуальность даруется вместе с особенной структурой души, со сложностью ее композиции. Поэтому, когда Юнг определяет восамление как «процесс дифференциации»,¹⁵³ а дифференциацию как «развитие отличий, отделение частей от целого»,¹⁵⁴ такие определения означают осознание наших отличий от каждой другой личности.

Но они, кроме того, означают наши внутренние отличия, порождаемые нашими внутренними множественными личностями. Следовательно, индивид не может обеспечить нормой даже самого себя. (Что уж говорить о множестве субличностей?) Множество личностей, разыгрывающих свои роли в индивиде, отличаются различными путями, по которым они следуют в жизни, различными моментами расцвета и увядания, имеют различных Богов, которым повинуются. Доктрина, которую мы рассматривали в последней части, о двух и большем числе видов души (в Китае, Египте и Греции), также представляют эти души подвергающимися различным испытаниям судеб. Некоторые из них восходят наверх, другие погружаются в землю или под землю, или присоединяются к предкам и т. п. Развал индивида на части после смерти, распад его сложной натуры, которые предрекал Будда в своей последней предостерегающей загадке, — «Разложение — неотделимое свойство всех сложных вещей. Усердно трудись для своего спасенья» — указывает на полную аномалию каждой индивидуальной личности. Если фундаментальным принципом психологической жизни является дифференциация, то ни одна перспектива не может объять психологическую жизнь, а нормы — заблуждения, которые одни части приписывают другим. Стандарт для одной личности могут быть патологией для другой, а патология одной части может оказаться нормальной с другой точки зрения в пределах одного и того же индивида.

Анархия, абсолютный релятивизм этой настойчивости по поводу различий может быть разрешен только в терминах более глубокой перспективы,

учитывающей непрекращающиеся внутренние взаимосвязи и фантазии, существующие между личностями души. Я подразумеваю здесь описанную в мифах политеистическую перспективу, в которой нормами являются сами мифы при структурировании и управлении жизненным опытом. Они говорят нам, где мы находимся, но не где нам положено находиться; и они сами никогда не остаются постоянными, но **изменяются и отклоняются настолько, что не существует ни единого основного стандарта ни для одного мифа, только вариации на его тему.** Но мы уже коснулись темы о месте мифа в организации души и вернемся к ней снова. Сейчас же вопрос относится к осознанию невозможности устанавливать меры для психических явлений. Гераклит, Плотин, Августин, Кант и Гегель, — все они и каждый по-своему полагали, что душа — ее глубина, воображение, субъективность, внутреннее содержание, — неизмерима. Поддающиеся измерениям нормы и душа — несопоставимы. Мы можем говорить только об измерении фантазии и нормативной фантазии как о способах, посредством которых душа пытается осознать их различия, глядя в зеркала, неспособные отразить истинную копию.

Мы вынуждены навсегда отступить от идеальной нормы человека и его статистической нормы. Серьезное восприятие патологизации означает крах любой нормативной психологии, извлеченной из внешних стандартов. Изучения, эксперименты, результаты исследований, — типичности не приносят плодов для душитворения. Единственное, что они могут дать, — это обеспечение материалами для фантазии и идеальными типами поведения, почерпнутыми из житий святых, саг или статистических данных, обладающих ценностью не в аспекте поведения, но как метафорические модели для персонафицированного воображения.

Итак, мы оставляем нормативные идеалы здоровья как сбалансированную целостность, происходящую либо из статистических средних, либо из идеализаций здравого разума в здоровом теле, сверхчеловеческого образа Бога-человека, доминирующего над фантазиями нашего эго о себе самом как о герое из мрамора, рыцаре без страха и упрека, изваянным из цельного твердого материала, вечно балансирующего относительно своего центра тяжести. Теперь наши заботы касаются симптома, предмета, столь чуждого для эго, положившего конец правлению героя, который, как сказал Эмерсон,¹ всегда непоколебимо находится в центре. Патологизация сдвигает миф индивида вперед, перемещая его прежде всего из героического эго.

Нам понятен этот патологизированный язык, намеренно не говорящий о человеческом совершенстве или даже о цельном человеческом существе, смиренно страдающий от своих ран и несущий свой крест; скорее всего, об этом пропуске, пробеле, об этой лакуне нам говорит душа. И мы верим, что сказка,

¹ Эмерсон, Ральф (1803-62) — амер. философ и поэт. По своим философским взглядам примыкал к трансцендентальному направлению. Среди многочисленных трудов — «Опыты», «Поэмы». (Примечание переводчика).

рассказанная в этих образах, даже совсем не о нас, мужчинах и женщинах, не о человеческих существах, главным образом, но о ней самой, о психическом существовании; так что искажение образа человека при нанесении ему тяжелых телесных повреждений, переломов, ведущих к нагноениям, разрушающее наш гуманистический образ и наше духовное видение, вдеребезги разбивает все нормативные образы, представляя вместо них психологическую фантазию о человеке, к которому невозможно применить ни натурализм, ни спиритуализм. Как духовный, так и естественный человек, пережив обезображивание, преобразуются, в психологического человека.

Патологизация — это иконоборчество; в качестве такового она становится главным способом душетворения. Она высвобождает душу из оков ее идентификации с эго и его жизнью, и от лучезарных героев и могущественных Богов, поставляющих эго его модели, погрузивших наше сознание в состояние односторонней, гнетущей ограниченности в отношении бытия, здоровья и природы. Патологизация заставляет душу придти к осознанию самое себя отличающейся от эго и его жизни — к сознанию, подчиняющемуся ее собственным законам метафорического законодательства в интимных отношениях со смертью.

ИМАГИНАЛЬНАЯ ПРЕДЫСТОРИЯ ПАТОЛОГИЗИРОВАНИЯ:

1. Алхимия

Психология может искать предысторию патологизирования где угодно. Существуют сферы жизни, где причудливые фантазии и страдающие личности являются нормой. В этих сферах не ожидают, что душа согласится с другими перспективами — медицинской, религиозной, гуманистической, или любой другой. Оставаясь полностью в сфере воображения, они предлагают психологическую точку зрения на патологизирование.

Когда мы выбираем алхимию в качестве нашего первого примера, давайте будем иметь в виду, что она представляла собой глубинную психологию в ее раннем возрасте. Скорее, она являлась предтечей психологического анализа, нежели современной химии.¹⁵⁵ Алхимик проецировал глубины души в свои материалы и, трудясь над ними, работал также над своей душой. Средством для этой работы служило воображение: алхимия была упражнением для воображения, изложенным на языке конкретных веществ и безличных объективных действий. Именно потому, что алхимия представляет столь точные, конкретные и ценные примеры творческого процесса душетворения, я так часто ссылаюсь на нее в этой книге.

Вещества, сосуды и действия в алхимической лаборатории являются персонафицированными метафорами психологических комплексов, аттитюдов и процессов. Каждое воздействие алхимика на вещества, подобные соли, сере и свинцу, были одновременно действиями над его собственной горечью, его серным воспламенением, его гнетущей медлительностью. Огонь, за которым он

присматривал и который регулировал с осмозрительной точностью, отражал глубину его собственного духа, его неудачу или жгучий интерес. Посредством конкретизированных физических фантазий алхимический психолог трудился в одно и то же время как над душами своих веществ, так и над душой в себе самом. В глубинах души находится также психопатология, и фактически вещества и сами процессы замышлялись на патологическом языке, так что в алхимии мы обнаруживаем патологизирование как неотделимый, необходимый аспект душетворения.

Содержание этого примера столь глубоко, что когда мы приходим к мысли об алхимии, эти явления утрачивают свое клеймо заболевания и превращаются в метафоры необходимых стадий процесса душетворения. Итак, мы обнаружили: процессы расчленения, пытки, каннибализм, обезглавливание, свежевание, отравление; образы чудовищ, драконов, одноногих, скелетов, гермафродитов; действия, названные разложением, умерщвлением, распылением, распадом. Гравюры на дереве и рисунки алхимиков изображают процессы с любимыми мыслимыми видами причудливых и непристойных конфигураций.

Фундаментальной для всех этих изощренных патологизированных образов и действий была одна основная идея: душа потеряна в своей буквальной перспективе, в своей идентичности с материальной жизнью. Она увязла в гуще физических реальностей. Эта перспектива реальности нуждается в крушении и распадении на части; в том, чтобы ее свежевали живо и приводили в чувство, или погружали в меланхолическое расстройство. Привычки и установки, помрачившие психический инсайт и утратившие психическую значимость, необходимо разрушить или заставить смердеть, придав им чудовищные, отвратительные свойства, или перемолоть и стереть их в пыль.

Эти операции были частью того, что в алхимии называлось *opus* (работой), на которую сегодня в психологии ссылаются как на «работу через противодействия». В аналитическом кабинете мы персонализировали противодействия, в то время как в лаборатории алхимика к ним относились как необходимым качествам самого вещества, как к аспекту материализма и натурализма, в который закована душа. Освобождение души от ее вещественного и естественного взгляда на самое себя и окружающий мир — это *opus contra naturam*, работа против природы. Для изменения точки зрения души существенными аспектами являются опыты патологизации, так как они выражают разрушение естественного; они представляют образы, которые не занимают и не хотят занимать места в естественном мире. Хотя, работая с такими естественными веществами, как моча, ртуть или сурьма, алхимия превращала их в фантазии. Алхимия признала природную сущность фантазии и наличие аспекта фантазии во всех натуральных веществах. Таковой была ее истинная *opus contra naturam*: превращение внутри самого алхимика естественной точки зрения в имажинальную. Для этого творческого действия обойтись без патологизирования было бы невозможно.

Патологизации, фактически, были необходимыми состояниями души, проходившей процесс превращения. Алхимический процесс был

патологизирующим: преобразование — это патологизирующий опыт. И ни одно из этих состояний не было предметом воображения ни в моральном, ни в медицинском значении. Именно потому мы должны прежде всего обратить внимание на алхимию, чтобы понять соизмеримые разрушительные и обезображивающие процессы, происходящие в душе сегодня. Алхимия как психологическая дисциплина давно прекратила существование, но алхимические процессы в глубине души продолжают как прежде. Утратив алхимическую модель, сегодня мы обязаны классифицировать многие ее процессы как психопатологию.

2. Искусство памяти

Искусство памяти представляет собой второй пример технической и предметной системы воображения, приводящей в действие патологизирование. Это искусство было несравненным техническим приемом, использовавшимся с классических времен, сквозь Возрождение, для приведения в порядок памяти (или воображения, — ибо эти термины были связаны между собой, а временами оказывались взаимозаменяемыми, весьма подобно тому, как наш термин «бессознательное» стремится определять эти оба понятия в наши дни).

Человеческая память была задумана, скорее, как внутренний дом — хранилище сокровищ или как театр, нежели как алфавитная или хронологическая система файлов. В то время как энциклопедическая файловая система представляет собой метод, посредством которого понятия записываются, и при однократном обращении к ней обеспечивается доступ только к одной странице, театр — это место, в котором образы становятся видимыми, доступными все сразу. В искусстве памяти события связаны между собой в группы или конstellляции, так как они принимают участие в одном и том же архетипическом замысле или паттерне, а не просто потому, что все они начинаются с буквы А или Б, или случились в один день, или в одном и том же году. Организация разума основывалась на неотъемлемых значениях, а не на произвольно выбранных номиналистических метках. В такой памяти можно было бы сохранять всю информацию о Вселенной, и это искусство обеспечивало бы средство для получения универсальных знаний каждому овладевшему методом доступа к этому хранилищу. Эта система одновременно предназначалась для поиска информации и служила структурной моделью для проведения работ по закладке фундамента и иерархий воображения, основанных на архетипических принципах. Упорядочивающими рубриками, обеспечивавшими образование категорий, служили, главным образом, планетарные Боги и темы классических мифов.

Существенным для воспоминания (какая идея, тема, или природное событие, как и в каком месте) было искажение, «извращенная психология»,¹⁵⁶ как назвала его Фрэнсис Йейтс. Внешние обличья, позы и одежды личностей, которые следовало помнить, были извращены в странные противостественные формы, становясь «поразительно отталкивающими, жуткими

образами». ¹⁵⁷ Они были патологизированы. Виртуозы этого искусства использовали телесные представления для концептуальных идей. ¹⁵⁸ Представления создают особенно живые впечатления, когда их персонифицируют в конкретные формы, особенно в такие телесные подобию, которые комичны, чудовищны, окровавлены и мертвы. Эти *metaphorica*¹ (как они были названы Альбертом Великим), активизируют память в большей степени, чем обычные образы. Патологизированные образы служили агентами воображения, **активными образами, истинными волнующими душу.**

Если мы заменим слово *memoria* выражением «имагинальная душа» или «сфера бессознательной памяти, фантазий и эмоций», как стали называть ее позже, то обретем способность лучше понимать то, что происходит в этом искусстве. Затем, если поменять местами искусство памяти и урок для души-творения, мы узнаем, что душа воистину была тронута, стало быть, извращенная психология ей необходима. Ибо, для того чтобы поразить душу до имажинальных глубин, так, чтобы она смогла обрести некоторые сведения о себе, — или, как если бы мы сказали об этом более сухо сегодня, «начала осознать бессознательное», — ей требуются патологизированные фантазии. Окровавленный или непристойный образ в сновидении, ипохондрическая фантазия, психосоматический симптом, — это утверждение на имажинальном языке о том, что душа до глубины взволнована, и эти патологизированные фантазии попали точно в фокус движения и действия души.

Значимость ужасающего образа до сих пор признается в психологии. До сих пор психоаналитики ищут травму (угроза кастрации, примитивные сцены, отцеубийство, отвержение матерью, отвратительную ревность детей в семье и другие столь же яркие, приводящие в состояние шока фантазии) для определения исходных движений души, источников ее психодинамики.

Искусство памяти относится к движениям души по-другому. Оно также советует предпринять что-нибудь в отношении заботы за внутренними образами. Вступающему в воображение человеку, кажется, следует держаться ближе к образам, ибо, как говорили Альберт Великий², это искусство не должно «растягивать душу», проводя ее через «воображаемые пространства, как по лагерю или городу». ¹⁵⁹ Исследование имажинального, о котором мы говорили в предыдущей части, находит здесь совсем другую интерпретацию.

Как алхимия, так и искусство памяти работают в минимальном пространстве. Воображается, что алхимический процесс происходит внутри закрытого сосуда. Джулио Камилло поместил всю имажинальную Вселенную в маленькую деревянную комнату, в свой театр памяти эпохи Возрождения. ¹⁶⁰

¹ *Metaphorica* — стиль речи, в котором слово или фраза буквально выражает один вид объекта или идеи вместо другого, чтобы внушить подобие или аналогию между ними. (Примечание переводчика).

² Альберт Великий — граф Большетдский (1193–1280); доминиканец; один из наиболее выдающихся ученых Средневековья, комментировал Аристотеля, занимался алхимией и механикой. (Примечания переводчика).

Альберт Великий полагал, что расстояние, которое человек проходит между образами, не должно быть более тридцати футов.¹⁶¹ Согласно его мнению, наиболее эффективное внутреннее пространство для оживления воображения должно располагаться в местах «внушительных и необычайных». Такие места производят «наиболее волнующее впечатление».¹⁶²

Мы узнали, что для воздействия на душу до глубины человеку незачем парить в высоте или кидаться оземь, подобно шаману во время его грандиозных путешествий. Здесь должен был бы странствовать дух, расширяющий душу, наполняющий ее воздухом или газом, таким образом вздувая ее. Душу не волнует наше движение через нее; это не более, чем еще одно героическое путешествие эго, теперь выступающего в роли внутреннего пространства. Вместо него, именно патологизированный образ, торжественный и серьезный, волнует душу. Один сосредоточивается на страдании или живет с ним, в постели с проказой, в ее объятиях. И, как в алхимии, так и при запоминании наизусть человек проходит снова и снова по одной и той же земле. Это *iteratio* (повторение), как оно было названо, является путеводителем, фантазия всегда возвращается к одному и тому же комплексу, приводя его в действие то одним, то другим способом. Достоинство патологизирования состоит в том, что оно не позволяет нам избежать закрытого пространства, требующегося для душевторения; жара, угнетение и напряженность, — каждое из этих условий является противоядием для духовных инфляций.

Да, мы действительно нуждаемся в расширении своего психологического пространства. Эта тема — одна из главных забот терапии. Душа ждалась потому, что иссякло ее воображение, и потому нам не достает пространства для фантазирования, для размещения вещей и мыслей, для поддержания покоя. События проходят сквозь нас, не оставляя следа. Или загоняют нас в тесные углы, не оставляя ни пространства для маневра, ни внутреннего расстояния. Мы можем держать в уме больше, чем в душе, и так как содержание наших умов, в основном, не имеет психологической значимости, входная информация не усваивается. «Мы накапливаем жизненный опыт, но не улавливаем его смысла» (Т. Элиот).

Имагинальная география, описанная в предыдущей части (стр.), не является единственным способом дифференциации воображения в качественных областях или расширения нефизического пространства. «Познай себя» означает также «познай свои особенные образы, держи их во внутреннем пустующем помещении, закрытом, но знакомом, но не делай ничего ни с ними, ни для них». Таковым представляется пассивное воображение, и временами его достаточно, ибо, когда мы помещаем явления вовнутрь, чтобы переживать их, удерживать при себе, осмысливать, для них создается другое пространство.

Ибо искусство памяти предостерегает против расширения, которое может превратиться в растяжение. Возможность перенапрячься и перерасти свои пределы во внутреннем мире столь же вероятна, как и во внешнем. В таком случае мы получаем мириады образов, душу в виде супермаркета с небольшими порциями всего на свете или огромный материк, побуждающий нас

к легкомысленным внутренним полетам, ведь все мы — туристы в душе. Но такое положение дел становится менее вероятным, когда мы вспоминаем, что идея внутренней жизни относится к телесному сосуду, а психологическое пространство — сфера глубины, а не расширения.

Как это ни парадоксально, мы обретаем широту души и расширяем горизонты посредством вертикального спуска, посредством духовного начала образа. Его загадочная особенность притягивает нас вниз и вглубь. Искусство памяти — это искусство времени, каковым всегда является работа с памятью. В отличие от путешествия по духовному пространству, стремящемуся выйти как можно дальше за его пределы, с его капризами и взлетами, высотами и скоростями, углубление психологического пространства происходит тем скорее, чем медленнее мы движемся. Алхимики говорили о терпении как о главном свойстве души и считали душетворение длиннейшим из путешествий, *via longissima*. Язык — это средство усвоения, пассивная любовь, депрессия в стоячих водах.

Я сознаю, что алхимия и искусство памяти представляют сложные идеи. Причина затрудненного понимания заключается в том, что мы утратили контакт с этими двумя областями познания. А причина этой потери контакта возвращает нас точно к нашей основной теме: психопатологии. Подавив в своем воображении патологические направления и воспринимая их с медицинской или теологической точки зрения, мы ослабили силу воображения. Оно истощилось до состояния «простых фантазий», так как больше не трогает нас посредством шока патологизации. Воображение потускнело, не кажется более вполне реальным, и потому алхимия и искусство памяти, полагавшиеся на него и находившие удовольствие в патологизированных образах, уже не кажутся убедительными областями знаний.

По мере того, как они тускнели, а с ними особенно быстро увядали и искаженные представления Средневековья и Возрождения, все отвратительное и гротескное теряло связь с душой. Патологизирование вынуждено было появляться в обществе в образах, отделенных от главенствующих представлений культуры, через сочинения маркиза де Сада или готического романа, викторианской порнографии, желтой прессы, болезней и бесчеловечности социального реализма, сюрреализма, фильмов ужасов и теперь, совсем недавно — через образы телевидения в естественных цветах, хладнокровно рапортующие с фронтов войны о том, что «живы».

Но алхимия и искусство памяти все же достигают нас сквозь столетия, говоря с нашим страданием. Когда алхимический процесс или изуродованный образ имеют в предыстории отношение к нашей психопатологии, то мы видим свое искажение в зеркале тех искажений. Следовательно, лучшим способом приближения к этим областям знаний также является наше индивидуальное страдание. Тогда эти дисциплины уже не воспринимаются как абстрактные исследования прошедших столетий, они — вечно присутствующие средства душетворения.

И все же их идеи не столь уж трудны для восприятия. Наша Западная психологическая история всегда осознавала главную значимость патологизирования,

так как патология поставляла главный образ нашей культуры. Христос, сначала появлявшийся изображенным на иконах как целитель и учитель, как пастырь, как *bambino* (младенец) на материнском колене, оказался несколькими столетиями позже патологизированным, страшным образом распятого на кресте. Увеличивающийся акцент на образ распятого можно интерпретировать любым числом способов — историческим, медицинским, теологическим, — но психологически он подтверждает истину, что душу наиболее глубоко трогают образы искаленных, нереальных, испытывающих боль.

ЭКСКУРСИЯ ПО ПАТОЛОГИИ В ВИДЕ РАСПЯТИЯ

Потрясающий образ Христа доминирует в отношении нашей культуры к патологизированию. Сложность психопатологии с ее богатым разнообразием предысторий была поглощена одним, центральным образом, и выделена одному, центральному замыслу: страданию. *Passio* (претерпевание) страждущего Иисуса¹⁶³ (а ведь именно как перевод мучений Иисуса «страдание» впервые вошло в наш язык), соединилось со всеми опытами патологии. Распятие представляет собой, прежде всего, патологизирование в виде эмоционального и физического мучения. Мы читаем об этом страдании в рассказе о днях, предшествующих распятию, и о самом акте и видим это в произведениях живописи (сцена доведенной до изнеможения агонии на месте события). Аллегория страдания и ее образность столь успешно скрывают патологизирование, что каждый стремится не замечать психопатологию. А она, на самом деле, громко вопиет в данной конфигурации, одновременно искаженная, гротескная, многообразная и даже извращенная: Голгофа — гора черепов; предательство за денежное вознаграждение, убийца Варавва; воры и азартные игроки-солдаты; фальшивые пурпурные одеяния и презрительный хохот; гвозди, копье и тернии; переломанные ноги, кровоточащие раны, поданная жаждущему губка, пропитанная уксусом; издевательства, преследующие жертву по пути; женщины, с любовью поддерживающие зеленоватое тело, и их посмертные галлюцинаторные видения. Совершенно непревзойденное сгущение и чрезмерно развитое определение психопатологических мотивов.

Дозвольте мне остановиться подробнее на этой теме, чтобы не создать ложное представление о моих взглядах по ее поводу. Я не предлагаю ни психиатрического изучения Иисуса, не стараюсь упростить Христианское таинство до психопатологического явления. Этот вид глупости принадлежит *folie raisonnée* (сумасбродству поклонников причинности) девятнадцатого столетия. Я же просто указываю на очевидную истину: религии всегда обеспечивают укрытие для психопатологии.

Наши психопатологии могут быть удержаны внутри повествовательной структуры религиозной аллегории. То, что внутри нас имеет сходство с событиями, имевших место в повествовании, обретает значимость при связывании его в надлежащем месте внутри центрального мифа. Обычно мы осознаем

способность религии скрывать психопатологию только когда религия терпит крах. Затем комплексы ищут новых Богов или поворачиваются к старым, дремлющим в своих паттернах, а книги по истории пишут о закате религии, сопровождающемся моральной деградацией и варварством.

Но психопатология всегда присутствует внутри религии, а мы не замечаем ее до такой степени, что религия успешно функционирует. Когда критики, подобные Марксу, Ницше и Фрейдю, настаивают на том, что религия порождает в нас бессознательное, они имеют в виду более точную мысль о том, то, что религия, защищая, укрывает психопатологию.

Усиливая значение этой мысли, продолжим: чем более успешно функционирует религия, тем больший объем психопатологии может найти убежище под ее эгидой, тем больше рационального получит она в свои догматы, и патологии будет дозволено участие в религиозных ритуалах. Но если человек выпадает из сферы религии, психопатология выходит из-под ее укрытия. Когда каннибал встречает миссионера, кто из них религиозен и кто психически болен? У каждого свой собственный религиозный космос, в котором определен его стиль безумия: один — ест людей, другой — обращает их в свою веру, и оба довольны собой. С точки зрения другой религиозной культуры, распятие кажется болезненным и ужасающим образом, таковыми же нам представляются занимающие центральные места в индуистской религиозной практике йони (yoni) и лингам (lingum), а ее же отвратительная фигура Кали-Дарга (Kali-Durga) кажется непристойным психопатологическим потворством. Чтобы понять что-нибудь о паттернах патологизаций культуры, как они существуют и как находят оправдание такого существования, сначала следует обратиться к религии этой культуры. Ибо религия, а особенно ее странные меньшие секты, является громадной сокровищницей, хранящей и эффективно организующей системы иллюзий, стереотипы поведения, идеи с завышенной ценностью, эротические наваждения и садомазохистские жестокости. Чем меньше распространена религия, тем в большей степени психопатология в открытую выплескивается из нее и требует к себе светского внимания.

Однако, скрывая патологизирование, религия ограничивает ее распространение до значимости, установленной аллегорией. Модель распятия допускает патологизирование только в одном повествовании, и в нем же содержится доминирующая мысль об идее страдания, теология страсти. Терапия в нашей культуре, в конце концов, восстала против христианской аллегии,

* Йони (yoni) — в индуистской мифологии изображается женским половым органом, символ Богини Шахти, супруги Бога Деви; часто ассоциируется с линга (lingum) — изображением фаллоса, символом Бога Шивы. Кали-Дарга — пожирающая, разрушающая Богиня. В соответствии со склонностью индуистов совмещать противоположности, в другой своей ипостаси она спокойная и мирная. Кали — свирепый, ужасающий аспект Деви, изображается отвратительной чернолицей ведьмой, запятнанной кровью, с оскаленными зубами и высунутым языком, обнаженной, украшенной гирляндами из черепов и поясом из отрубленных кистей рук. (Примечание переводчика).

независимо от того, продолжается ли патологизирование в индивиду, сознательно исповедующем христианство, или нет.

Как часть работы над особенностями этой структуры, исследуем три ее различных сюжетных линии, которые были идентифицированы: (а) — специфическую патологизированную суть и мотивы (мания преследования и мученичества, садомазохизм, иллюзии и галлюцинации, относящиеся к чудесам воскрешения и к отрицанию смерти, психопатия предательства, воровство и убийство); (b) — эмоцию страдания, окрашивающую весь паттерн; (с) — теологическую аллегоризацию (осуждение стилей поведения врага, польза страдания, возрождение через жертвенность и множество других толкований, выведенных из центрального образа).

С этими наиболее яркими сюжетными линиями мы могли бы рассмотреть патологизированные явления (а) без одновременного обсуждения эмоции страдания (b) и (с) без аллегорических истолкований. Другими словами, мы могли бы в меньшей степени ощущать себя жертвами патологизирования и теологии с ее добродетелями. Мы могли бы меньше в меньшей степени настаивать на своем обожании, не подвергаясь опасности распятия, чтобы воистину чувствовать его и на своей смерти, отрицая ее существование или становясь ее мучениками. Мы могли бы, наконец, вернуться к распятию как к необычному образу, отличающемуся от его аллегоризации.

Я полагаю здесь, что мы вернулись к начальному значению слова *pathos*.¹⁶⁴ На греческом языке оно означает, в основном, «нечто случившееся», «переживания», состояние взволнованности или способность испытывать волнение. Движения души — это *pathe*, и, если следовать Аристотелю, оно характеризует способность к изменению или качественные изменения, действительно происходящие. Разумеется, эти перемены могут быть болезненными и ощущаться как страдания, что также было замечено Аристотелем. Тем не менее, *pathos* и страдания могут различаться; душа может проходить сквозь эти изменения, даже патологизированные изменения, без таких перемен в ее качестве, которые непременно должны идентифицироваться со страданием. В таком случае мы могли бы оказаться в лучшем положении для представления прямой связи душетворения с патологизированными образами и переживаниями без обязательства поддерживать и переоценивать их посредством страдания на Пути к Кресту и — в дальнейшем — осознать, что образ распятия — всего лишь один из множества возможных фантазий патологизирования.

Образ Христа когда-то обладал большей возможностью предложить широкое многообразие взглядов, в том числе и по отношению к его собственному мифу. В столетия раннего христианства образ Христа обрастал различными языческими идентификациями, главным образом, Геракла,¹⁶⁵ и оказался, если можно так выразиться, соперником, как этого героя, так и Митры. Христа также воображали в противостоянии с предысториями Персея, Асклепия, Орфея и Диониса, а затем, позже, Эроса, Аполлона, а также Зевса. Преимущество воображения этих языческих личностей в качестве ипостасей фигуры Христа заключается в том, что в те времена человеку было легче понять,

которая из фантазий Христа доминирует. Теперь, в отсутствие этих языческих образов, Геракл, Аполлон или Эрос могут искусно проникнуть в идею Христа и в *imitatio* (подражание Христу) индивида, также без его ведома. Затем христианский путь становится имитацией, скажем, истории Геракла, приписываемой ему и оправданной его героическим эго, но называвшейся «христианским» движением, или чистотой, реформой или крестовым походом.

Если, как сообщают некоторые, колесница Христа больше не выдерживает наши культурные религиозные требования, то в таком случае она уже не несет и наши патологизации. Фантазию больше не удовлетворяет подражание Христу, *imitatio Christi*, (в котором грех означает боль, или боль — грех, где любовь — пытка, а великодушие — мазохизм, но где все прегрешения искупаются, ибо не существует реальная смерть, и т. д.). Вместо этого, фантазии, сбежав с этого судна, начинают искать другие темы для размышления для отправления психологических месс и патологических искажений. Следовательно, появилась абсолютная необходимость, насколько это возможно, прибегнуть к иконоборчеству в отношении тех сосудов, которые больше не могут надежно служить емкостями и превратились в препятствия для процесса патологизирования.

Под иконоборчеством я отнюдь не подразумеваю разрушение потрясающего патологизированного изображения распятия. Скорее, вопрос касается сокрушения его твердой поверхностной аллегоризации в слишком специфический замысел, затрудняющий наш путь осознания других личностей внутри образа Христа и других голосов, говорящих посредством наших патологий, но не рассказывающих нам ни о грехе или страдании, ни о необходимости наличия каких-либо свидетельств любви, ни о вратах воскресения.

В качестве одного примера: депрессия. Так как Христос воскрес, моменты отчаяния, помрачения и ощущения заброшенности не могут быть оправданы сами по себе. Одна из наших моделей настаивает на появлении света в конце туннеля; одна программа поддерживает нас с вечера четверга до воскресенья идеей о наступлении совершенно нового дня, лучшего, чем все предыдущие. Не только терапия более или менее сознательно будет имитировать эту программу (применяя разнообразные методы, в диапазоне от обнадеживающих, позитивно настраивающих советов до электрошока), но и сознание индивида уже поддалось аллегории христианского мифа, и потому он знает, что такое депрессия, и переживает ее в соответствии с заданной формой. Депрессия, должно быть, необходима (ибо она проявляется в сцене распятия), и она должна быть страданием; но пребывание в состоянии депрессии должно считаться негативным поведением, так как в христианской аллегории Пятница никогда не имеет собственной силы *per se* (сама по себе), так как Воскресенье, как интегральная часть мифа, предсуществует уже в пятницу, с самого ее начала. Неотъемлемой частью каждой фантазии о распятии является фантазия о воскресении. Наша установка в отношении депрессии — априорная маниакальная защита от нее. Даже наше представление о сознании само служит в качестве антидепрессанта: быть сознательным — значит быть бодрствующим, оживленным, внимательным, пребывать в активизированном

состоянии корковой деятельности. Стремящиеся к экстремальным ситуациям сознание и депрессия дошли до момента взаимного исключения, и психологическая депрессия заменила теологический ад.

В христианском богословии тяжкая медлительность депрессии, иссушающее отчаяние меланхолии считались *sin of acedia*,¹⁶⁶ грехом равнодушия (как он был назван латинской церковью). Терапевтическая практика и сегодня с трудом справляется с ней и сегодня, так как наша культура, основанная на модели Нового Завета, располагает лишь одной возвышающейся парадигмой для состязания с этим синдромом. Если даже предположить, что сегодня миф о Христе уже не действует, здоровые остатки его остаются в наших установках в отношении к депрессии.

Депрессия до сих пор остается Великим Врагом. На маниакальную оборону против нее, на защиту от ее диверсий и на ее отвержение затрачивается больше энергии, чем на борьбу с другими предполагаемыми психопатологическими угрозами обществу: с психопатической криминальностью, шизоидным упадком сил, наркоманией. До тех пор, пока мы вовлечены в круговые процессы надежд на победу над депрессией, каждый из которых кажется нам продуктивнее предыдущего, до тех пор, пока наши действия в отношении депрессии вдохновляются идеей воскрешения и при этом подразумевается, что упадок духа и существование в этом упадке является грехом, мы остаемся христианами в психологии.

Но сквозь депрессию мы проникаем в глубины, а в них обретаем душу. Депрессия играет существенную роль в трагическом восприятии жизни. Она увлажняет иссушенную душу и осушает слезливую. Она предоставляет убежище, ограничение, ясную картину происходящего, серьезность, весомость и покорное смирение. Она напоминает о смерти. Истинный переворот начинается в индивиде, способным быть искренним со своей депрессией. Ни резкого избавления от нее индивида, загнанного в круговой процесс надежды и отчаяния, ни страдания, вызванного ее поворотами, ни теологических интерпретаций своего смысла, — но открытия сознания и глубин хочет она. Так начинается переворот в пользу души.

МИФЫ

Полагая, что психологическое расстройство является проявлением патологизированной фантазии, архетипическая психология отправляется на поиски *archai* (первопричин), управляющих принципов или корневых метафор фантазии. Архетипической психологии следовало бы предпринять попытку ввести патологизирование в свой замысел, уподобляя ее архетипической предыстории, следуя принципу, установленному Плотинумом, «Все знание достигается подобием»,¹⁶⁷ и его же методу, названному «перестановкой», то есть, изменением порядка на обратный (*epistroph*) — идее о том, что все сущее стремится вернуться к архетипическим началам, копией которого оно является и от которой происходит.¹⁶⁸ Патологизирование также можно

было бы рассматривать в терминах подобия и воображать его как намерение вернуться к архетипической предыстории.

Чем архетипический паттерн похож на мое современное поведение и фантазию? Кого я напоминаю, действуя и чувствуя свойственным мне образом? «Подобие» здесь относится к той идее, что конкретно проявляющееся в индивидуальной душе имеет сходство с целой группой архетипических подобий, в которых пройденное мной патологизирование находит свое место, обретает смысл, обусловлено необходимостью, и к которому патологизирование может «возвратиться». Эти архетипические сходства наилучшим образом представлены в тех мифах, в которых архетипические личности, имеющие сходство со мной, и паттерны, на основании которых я действую, имеют свое подлинное место рождения.

Именно в эту мифическую сферу я возвращаю все фантазии. Подлинность фантазий о душевном расстройстве определяется не природой, а душой, не буквальной болезнью, но болезнью воображаемой, не психодинамикой действительных конфигураций прошлого или настоящего, но мифическими личностями, являющимися вечными метафорами воображения,¹⁶⁹ универсалиями фантазии.¹⁷⁰ Эти мифические фигуры, подобные моим страданиям, являются «трагическими, чудовищными и неестественными»,¹⁷¹ а их воздействия на душу, подобно моим страданиям, «чрезмерно тревожат».¹⁷² Только в мифологии патология действительно получает адекватное отображение, так как мифы говорят на том же искаженном, фантастическом языке.

Патологизирование является способом мифологизации. Патологизирование извлекает человека из слепой непосредственности, искажает фокус его видения естественного и действительного, заставляя вопрошать, что находится внутри их и позади них. Искажение одновременно является усовершенствованием и новым пояснением, напоминающем душе о ее мифическом существовании. Испытывая спазмы патологизирования, душа возвращается назад, к мифическому стилю сознания. Психоналитики видят это, но подвергают проклятию как регрессию к магическим, примитивным уровням. Но душа возвращается в прошлое не только для того, чтобы избежать прошлого, но и для обретения новой реальности, в которой патологизирование получает новый смысл.

За последние годы я предпринял несколько вылазок в идею возвращения как в главный метод архетипической психологии. Новый метод превращался в срочную необходимость. Если психология отказывается заимствовать развивающиеся и исторические, естественнонаучные и религиозные методы подхода к разрешению психологических проблем, то должна найти другой фундаментальный метод их понимания. Понимание психологических событий посредством общего принципа противоположностей — главного метода глубинной психологии — является слишком механистическим. Он представляет все душевные явления внутри компенсирующей системы пар: разум и тело, эго и мир, дух и инстинкт, сознательное и бессознательное, внутреннее и внешнее, и так далее, до бесконечности. Но душевные явления не представляют

собой часть общей балансирующей системы или полярной энергетической системы, или бинарной информационной системы. Душевные события не являются частями какой-либо системы. Они не представляют собой ответы или реакции на события другого рода, происходящие на противоположном от точки опоры конце какого-либо рычага. Они независимы от тандемов, в которые их поместили, в той же мере, как существует независимое главенство имажинального, создающего свои фантазии автономно, бесконечно и спонтанно. Мифотворчество не является компенсирующим что-либо другое; таким же свойством обладает душевторение.

Потому я начал свои исследования с такого рассмотрения различных психологических синдромов, как если бы они были мифическими утвержденными законами, как если бы они были методами, посредством которых душа подражает некоему архетипическому паттерну. Разумеется, это приближение к решению проблемы в наши времена началось с Фрейда. Он воображал психопатологию на фоне мифа об Эдипе. Но метод возвращения по Фрейду принял позитивное направление; пошел по пути упрощения. Вместо того чтобы вести события назад, к их основанию в мифе и понимать, что патологизирование является абсолютно мифическим поведением, — возвращением души в миф, Фрейд пытался основывать мифы на действительном поведении реальных биологических семейств, предельно упрощая мифическое до патологического.

Мое первое эссе об этом методе стало попыткой лишить буквального значения самоубийство путем постижения патологизированной фантазии, действующей там как метафорический поиск смерти душой, пойманной в силки натуралистического формализма, называемого жизнью.¹⁷³ Чем глубже я проникал в эту тему, тем менее удовлетворительными оказывались ее позитивистские объяснения, и тем больше казалось, что патологизирование в суицидальных фантазиях и поведении, по-видимому, явилось непреодолимой необходимостью для души. Я пришел к пониманию, что мы абсолютно не в состоянии сделать ничего терапевтического с буквальным фактом самоубийства до тех пор, пока не поймем очень ясно фантазию и ее намерения вернуть душу из жизни в смерть как метафоре другого вида существования.

Но задача отнесения синдромов души к специфическим мифам сложна и чревата опасностями. Она может столкнуться с философскими и теологическими возражениями против разрушения мифов, аргументами, которые рассматривали бы нашу попытку как шаг назад в магическом мышлении, как новую даймонологию, антинаучную, антихристианскую и бессмысленную.¹⁷⁴ Столь же вероятно ее столкновение с ее же собственными ловушками, подобными тем, которые мы обнаружили в работе Питера Слейтера (Slater) *The Glory of Gera* («Триумф Геры»).¹⁷⁵ Хотя он и в самом деле осознал, что мифология должна иметь отношение к психологии, чтобы мифы оставались жизненно важными, его истолкование связи между психологическими синдромами и мифами поставили все с ног на голову. Он неправильно представлял патологизирование мифологии, объясняя греческие мифы исходя из социальной культуры и семейных отношений. Он впал в социологическое заблуждение: то есть, обращался к греческим

мифам в поисках социологических аллегорий. Я бы считал, что социологические работы являются законами, установленными мифами. Именно в этом заключается ценность работы Слейтера, искушающая его ошибки. Он предлагает инсайт в архетипической предыстории — не в мифах, но со своей собственной социологической перспективы. Его тема — Гера, Богиня семьи, государства и общества; его подход к проблеме — социология, дисциплина, которая в наши дни является данью этой Богине, триумфом Геры.

Но главная опасность лежит в буквальном восприятии мифов, даже когда мы задаемся целью воспринимать синдромы мифически. Ибо, если мы относимся к идее возврата как к простому акту подходящего выбора, раскладывая с практическим интеллектом терапевта для сравнения мифические фабулы и синдромы, то упрощаем архетипы до аллегории болезни; мы просто отчеканили себе новый знаковый язык, новый номинализм. Боги превратились просто в новую (или старую) сетку классификационных терминов. Вместо воображения психопатологии как мифического законодательства, мы могли бы, *horribile dictu* (страшно сказать) утратить восприятие мифа, используя его для клеймения синдромов. Это, скорее, диагностическая перспектива, чем мифическая, и мы ищем не новый метод классификации в психопатологии, а новый метод экспериментирования в ней. В этом вопросе греки Гомера и классические греки сами подсказывают нам путь: их медицинские диагнозы строились не в формальных терминах мифов и Богов, хотя даже их мышление и чувство о страданиях и безумии были пропитаны мифами и Богами.¹⁷⁶ Итак, мы должны проявлять осторожность, не забывая о том, что мифическое мышление — не прямое, практическое мышление. Мифические метафоры — не этиологии, не случайные пояснения или надписи на ярлыках. Они — это перспективы в направлении событий, сдвигающих опыт событий, но сами не являются событиями. Они имеют сходства с событиями, превращая их в доступные для понимания, но сами никогда не случаются. Они отчитываются об архетипическом событии в фабуле истории болезни — мифа, оказавшегося в ситуации хаоса. Возврат обеспечивает также новый доступ к пониманию мифов: если они непосредственно связаны с нашими комплексами, их можно понять посредством инсайта через наши страдания. Они уже не кажутся длинными повествованиями в иллюстрированных книгах. Мы сами — эти рассказы и иллюстрируем их своими жизнями.

Несмотря на опасность потери точной мифической перспективы, которую мы пытаемся обрести, мы указывать на некоторые возможности, заложенные в таком подходе к решению проблемы. Можно отнести проявления депрессии совместно со стилями параноидного мышления к Сатурну и к архетипической психологии старца.¹⁷⁷ Сатурн в мифологии и в эрудированных кругах представляется воплощением медлительности, сухости, мрачности и бессилия, вызванных депрессией, защитными чувствами парии; углом зрения, под которым все видится искаженным, но при этом зрение проникает глубоко; для него характерны бесконечные размышления, внимание, сосредоточенность на деньгах и бедности, на судьбе, на фекальных и анальных темах.

Позже я исследовал истерию и мифы о Дионисе, чтобы показать присутствие Бога в этом синдроме.¹⁷⁸ Надеюсь, что смог постичь, почему истерию всегда связывают с женщинами, особенно, с молодыми женщинами, и почему этот Бог женщин, которого всегда окружала стая восторженных, танцующих девушек, также назывался Богом Душ и ассоциировался с глубинами подземного мира. Я предположил, что подобные мифические явления имели место в началах глубинной психологии, ибо именно истерия, наблюдавшаяся у пациентов — молодых женщин, привела к открытию бессознательной души.

В третьем исследовании я изучал мифопатологию, окружающую фигуру Пана, и феноменологию инстинктивных побуждений, таких, как мастурбация, изнасилование и паника.¹⁷⁹ Из мифов о поведении Пана, особенно в отношении отступающей анимы личностей отражения (Эхо, Сиринкс¹ и Луны), мы можем многое познать о паттернах принуждения — подавления человеческой импульсивности.

Эрос в отношениях с Психеей — миф, отражающийся в скульптуре, живописи и сказаниях в течение уже более двух тысяч лет,¹⁸⁰ предлагает предысторию божественной пытки эротических неврозов — патологических явлений души, жаждущей любви, и также любви в поисках психического понимания. Этот рассказ особенно близко примыкает к тому, что происходит в отношениях, возникающих при душевторении и получивших техническое название «перенос».

В добавление к этим примерам, открылась возможность инсайта в сущность и психологию эго посредством возвращения его к героическим мифам о Геракле, сила и подвиги которого настолько захватывают нас, что паттерны Геракла — избивание дубинкой животных, отречение от женщины, борьба со старостью и смертью; мучения, достававшиеся ему от матушки, и притом женитьба на ее более юной копии — лишь теперь начинают распознавать как патологию.

Существует множество путей, открытых для примирения мифологии с патологией. Сколь ограниченно, например, мы понимаем взаимоотношения между чувственной любовью и воинственной активностью, патологизированный цикл борьбы за ложе и возвращение к борьбе. Но мифы о Марсе-Венере могут привести к инсайту. Например, что могут мифы о Гере рассказать о патологизировании брака; и какую предысторию можно найти в мифах о сыновьях Геры: Аресе — воинствующем безумце, и Гефесте — калеке-кузнеце, о попытках рассерженной женщины разорвать брачные узы, чтобы самой рожать собственных детей. (Гера, между прочим, из мести родила на свет этих сыновей, без милости Зевса и самостоятельно). Мы могли бы взглянуть на высоко летящих юных победителей — Беллерофона, упавшего со своего белого крылатого коня; Икара, утонувшего в море; Фаэтона, промчавшегося сквозь пламя, не справившегося с колесницей отца и врезавшегося в солнце, — чтобы

¹ Сиринкс (Syrinx) — одна из нимф Пана, которой приписывают изобретение тростниковой флейты. По другой версии, нимфа Сиринга, преследуемая Паном, обратилась в тростник, из которого он сделал свирель, и на которой играл, тоскуя о прекрасной нимфе. (Примечание переводчика).

понять саморазрушающее поведение духа и юношей, в которых этот дух настолько силен.¹⁸¹ Эти сказания бесконечны, и таковы же их возможности, но они не более бесконечны, чем наши патологии и их возможности.

Это первое вступление в миф нуждается в важной поправке. Оно совершает эго — заблуждение, вбирая каждую архетипическую тему в эго. Мы внезапно начинаем идентифицировать себя с одной из фигур в сказке: я становлюсь Зевсом, изменяющим жене, или Сатурном, пожирающим своих детей, или Гермесом, грабящим моего брата. Но при таком отношении к героям мифа пренебрегает тем обстоятельством, что весь миф конкретен, а все его мифические фигуры имеют отношение к описываемому: обманывая, я также становлюсь обманутым, а когда я оказываюсь проглоченным, меня выкрадывают, как и в каждом из этих сказаний, все конфликты разрешаются, также, как и другие хитросплетения сюжета. Следует ли считать эгоистичным такое поведение — узнавать себя только в одной части сказания, исполнять только одну роль?

Гораздо более важным, чем сверхупрощенное и вульгарное самопознание посредством мифов, является впечатление о них как о работающих внутрифизически в пределах наших фантазий, а затем через них — в наших идеях, системах идей, в чувственных ценностях, моральям и в основных стилях сознания. Там они менее очевидны, так как характеризуют представление самого сознания, в соответствии с архетипическими перспективами; ведь практически не представляется возможным увидеть инструмент, посредством которого мы видим. И все же представление нашего сознания может произойти от света и форм Аполлона, воли и намерений Геракла, единоначалия старца, всеобщих возлияний в кругу Диониса. Когда любое из этих представлений эго воспринимает как свою идентичность и объявляет его определяющим характеристики сознания, другие архетипические стили стремятся к тому, чтобы их называли психопатологическими.

Это рассуждение приводит к заключению: психопатология из архетипической перспективы означает, что специфические психопатологии принадлежат различным мифам и действуют как неотъемлемые функции и образы внутри них; психопатология как общий термин относится к вмешательству в политеистическое сознание монотеистической точки зрения, захватывающей буквализмы и идентификации, которые мы до сих пор обычно называем эго. Психопатология в целом относится к односторонности видения или к невежеству фантазий, всегда пронизывающих все поведение.

ПАТОЛОГИЗИРОВАНИЕ: РЕЗЮМЕ

Сейчас мы находимся в положении, когда следует сформулировать три идеи о необходимости патологизирования. Эти идеи, кроме того, выражают доминантные темы этой части, а вся книга представляет различные вариации рассуждений о них.

Во-первых, архетипическая психология может изложить свое представление о психопатологии в виде серии кратких утверждений, исходящих одно из

другого: внутри страдания находится комплекс, внутри комплекса — архетип, который, в свою очередь, относится к Богу. Страдания указывают на Богов; Боги воздействуют на нас через страдания. В утверждении Юнга — «боги стали болезнями; Зевс больше не управляет Олимпом, но, скорее, солнечным сплетением, и поставляет любопытные образцы для кабинетов психоаналитиков»¹⁸² — подразумевается, что Боги, как в греческой трагедии, заставляют себя симптоматически быть осведомленными. Наше патологизирование — это их работа, божественный процесс, происходящий в человеческой душе. Возвращая патологию Богу, мы осознаем божественность патологии и воздаем Богу должное.

Боги проявляют себя в человеческой жизни из архетипической перспективы и посредством нее, и, следовательно, греческий политеизм, как сказал Отто, «не противоречит никаким человеческим опытам».¹⁸³ Все составляет единое целое, — ничто не отрицается и не исключается. Психопатологии любого сорта становятся частью божественного проявления. «Боги, — пишет Китто, — никогда не бывают трансцендентными, внешними по отношению к нашей вселенной... они являются некоей силой внутри нас, неким божественным инстинктом...».¹⁸⁴ Они являются самими источниками наших поступков и оплошностей, и, согласно Кереньи (Kerényi), присутствуют не только когда к ним вызывают или возносят восхваления.¹⁸⁵ Чтобы найти их, мы рассматриваем свои комплексы, опознавая архетипическую власть в комплексе. Ибо, как говорит Юнг, «это не вопрос безразличия, называет ли кто-то нечто „манией“ или „богом“. Служение мании отвратительно и недостойно, но служение богу исполнено смысла...»¹⁸⁶

Комплекс следует соотнести с соответствующим алтарем, так как он производит различие как между нашим страданием, так, возможно, и Богом, который в нем проявляется, независимо от того, считаем ли мы, например, свою сексуальную импотенцию результатом воздействия Сына Великой Матери, которому мы, вероятно, служили; или Приапа, который из-за пренебрежения им, отомстил нам; или Иисуса, у которого детородные органы просто отсутствуют; или Сатурна, отобравшего физическую потенцию и заменившего ее похотливой фантазией. Выявление предыстории страдания порождает близкое знакомство со стилем сознания индивида, с его патологизирующими фантазиями и с мифом, к которому могут возвратиться стиль и фантазия.

Для исследования комплекса недостаточно связывать его только с личностью, как недостаточно и рассматривать только личностную психодинамику и историю болезни: вторая половина патологии принадлежит Богам. Патологии одновременно являются и фактами, и фантазиями, как соматическими, так и психическими, как личностными, так и неличностными. Этот взгляд на патологию привносит с собой точку зрения на терапию, подобную той, которую находим в эпоху Возрождения у Парацельса, изложившего свое мнение по этому поводу следующим образом:

«... Врач должен обладать знанием другой половины человека, той половины его натуры, которая связана с астрономической

философией; иначе он окажется лишь в сомнительном смысле врачом больного, так как половины всех тел и болезней хранят в своей сфере небеса. Что же это за врач, если он ничего не знает о космографии?»¹⁸⁷

Под словом «космография» здесь имеется в виду имагинальная сфера, архетипические силы, носящие имена планет и мифов, изображенные созвездиями. Пренебрежение этой «половиной», имагинальной или психической компонентой, Богом в болезни, приводит человечество к поражению. Чтобы полностью заниматься каким бы то ни было человеческим делом, необходимо посвятить половину своих мыслей тому, что не является человеческим. «Недуги» лежат также и в архетипах и являются их частями.

Если Бог достигает нас через страдания, патологизирование превращает их в постоянные, открывая душу, чтобы они могли войти в нее; таким образом патологизирование является способом перехода от трансцендентной теологии к постоянной психологии. Ибо постоянство — всего лишь доктрина, до тех пор, пока меня посредством симптомов не сшибут с ног эти доминантные силы, и тогда я осознаю, что в нарушениях моего душевного равновесия принимают участие силы, которыми я не могу управлять, и которые притом чего-то доби-ваются от меня и намерены что-то со мной сделать.

Из всех психологических событий мое патологизирование временами кажется мне единственным происшествием, являющимся моим в особенном смысле. Страдания придают мне убедительное заблуждение собственного отличия от других. Мои надежды и опасения, даже моя любовь, — все они, возможно, направлены на меня мировыми повелениями или моими родителями как остатками и выбором их непрожитых жизней. Но мои симптомы указывают на мою душу, как моя душа указывает на меня через их посредство.

И все же симптомы и причуды одновременно представляют как меня, так и не меня, — и те, и другие, наиболее интимные и постыдные, открывающие мои глубины, управляющие моей судьбой через характер, от которого мне не отделаться. Но притом они не представляют мои намерения; они — посещения, отчуждения, вносящие в дом личный/неличный парадокс души: то, что «я» есть, — также не «мое», «я» и «душа» чужды друг другу, так как душой управляют силы, даймоны и Боги.

Патологический опыт оставляет неизгладимое ощущение в душе, не похожее на те, которые мы можем получить от любви или красоты, от природы, сообщества и религии. Душетворение патологии отличается особым ароматом, солью, горечью; его «сдираемая живьем кожа», «раны», «кровотечения» делают нас мучительно чувствительными к движениям души. Патология производит усиленную концентрацию сознания души, как бы испытывающей симптоматическую боль, — отрезвляющую, унижающую, кровоточащую. Она заставляет героя почувствовать небольшой приступ острой боли в пятке или в другом чувствительном месте, напоминающем эго о смерти, о душе. Помните в рассказе Сэллинджера едкое замечание Зуи (Zoey), когда младшая сестра спрашивает о его симптоме? «Да, у меня язва, ради Христа. Это — Калайджа

(Kaliuga), малышка, Железный Век.¹ Любой, не имеющий язвы после шестнадцати — проклятый шпион».¹⁸⁸(сноска хиллмана. Зуи (нет нужды обращать ваше внимание на то, что его имя на греческом означает жизнь, не так ли?) не хочет, чтобы его симптом психоанализировали в объяснение. Сравните с Юнгом (переложение со стенографических записей Китчином, Guild Lecture 80 [London: Guild of Pastoral Psychology, 1954], p. 17): «И таким образом, мы освобождаем наши души, — ‘Ох, своей фиксацией я обязан матери, и если увижу, что испытываю все немыслимые фантазии о ней, то избавляюсь от этой фиксации». Если пациент преуспеет в достижении этой цели, значит, он утратил душу. Вы не должны помогать своей душе; достаточно заменить ее неким объяснением, теорией») В моем симптоме находится моя душа.

То, что патологизирование совершает с психологией индивида, она с тем же успехом творит во всей области психологии: оно держит нас вблизи реальности души, предотвращая от метафизических и научных замыканий в самом себе. Уже в предыдущем поколении Эрвин Минковский указывал:

«... Психопатология обладает великим милосердием, приводя вновь и вновь меня и моих коллег, философов-психиатров, назад, к конкретной реальности жизней наших пациентов ... защищая нас таким образом от опасностей чистой философии. Никогда это не было вопросом простого и чистого переноса данных и методов, использовавшихся данной философией, в сферу психопатологических фактов. Он привел бы к «гиперфилософизации» психопатологии...это грозило бы риском полного искажения психопатологии».¹⁸⁹

Эта осязаемая, конкретная физическая реальность души была заново открыта в этом столетии в результате психологических исследований патологизирования. Проникновение в глубины души через патологизирование — это то, что мы открыли за последние три десятилетия и чему учит нас психоанализ в течение десяти лет. Мы получили главный урок всего психотерапевтического движения. Любой постаналитический толкователь души должен познать этот урок настолько, чтобы в полной мере мог пользоваться его плодами. Новое открытие души через психопатологию доминирует над всеми остальными достижениями психотерапии: культурными, социальными, методологическими, философскими. Если раньше психология пыталась разглядеть через религию психопатологическое содержание души, теперь посредством психопатологии мы исследуем ее религиозное содержание.

¹ Железный Век — в греческой мифологии бессмертные Боги, живущие на Олимпе, предназначали для человечества пять веков жизни. Последний, Железный, продолжается и теперь. Он изводит людей печалью и непосильным трудом. Посылают им Боги и добро, и зло, но все же зла больше. Люди не ценят правды и добра. Всюду властвует насилие. Богини Совести и Правосудия покинули их и живут теперь на Олимпе, а людям остались только тяжкие беды, и нет у них защиты от зла. [Изложено по поэме Гесиода «Труды и дни». (Примечание переводчика).

Наши комплексы — это не только раны, которые доставляют нам боль, и уста, рассказывающие наши мифы, но также и глаза, которые видят то, что нормальные и здоровые части души не в состоянии разглядеть. Андре Жид сказал, что болезнь открывает двери реальности, которые остаются закрытыми для здоровой точки зрения. Человек понимает, что он подразумевает под психологической остротой и богатством культуры в периоды исторического распада; но почему к такому же явлению в психологической глубине в периоды личного упадка — старения, невроза, депрессии — не относятся с таким же уважением?

Душа приходит к пониманию с помощью страданий. Те, кто наиболее тесно в своей деятельности связан с воображением, — поэты, художники, писатели-фантасты — не хотят, чтобы их патологизирование деградировало в «бессознательное» и подверглось действиям клинического буквализма. («Бессознательное» и подчинение патологизированного воображения терапии благосклонно встречают представители профессий, менее зависящих от воображения: медицинские сестры, служители педагогики, клинические психологи, социальные работники). Безумный художник, легкомысленный поэт и рехнувшийся профессор не являются ни романтическими стереотипами, ни сторонниками антибуржуазных позиций. Они — метафоры, использующиеся для интимных взаимоотношений между патологизацией и воображением. Процессы патологизирования — источники деятельности творческого воображения, а такая работа создает хранилище для патологизирующих процессов. Оба они слетены в невероятно запутанный клубок в работах Софокла и Еврипида, Вебстера и Шекспира, Гойи и Пикассо, Свифта и Бодлера, О'Нила и Стриндберга, Манна и Беккета, — их и других, менее известных.

Рана и глаз — это одно и то же. С точки зрения души, патология и инсайт не являются противоположностями, как если бы мы были ранены потому, что не владели инсайтом, а когда обрели его, то уже никогда не окажемся ранеными. Нет. Патологизирование само представляется одним из способов видения; глаз комплекса придает ему особое искажение, называемое «психологическим инсайтом». Мы становимся психологами потому, что видим с психологической точки зрения, что означает «благодаря нашим комплексам и их патологизированиям».

Нормальная психология настаивает на том, что этот искаженный инсайт является патологическим. Но будем не упускать из виду, что нормальная психология не признает патологизирования до тех пор, пока не наденет на себя униформу своего пациента. У нее есть специальный дом, называемый сумасшедшим. И давайте также хранить в уме, что нормативный взгляд это на душу — это сведенное судорогой искажение. Если бы мы исследовали душу посредством искусства, биографии, мифа; или через историю войн, политики и династий, социальное поведение и религиозные противоречия, то нормальное и ненормальное могли бы поменяться домами. Но нормальная академическая психология старательно избегает эти области исследований и слишком часто пользуется статистическими данными, полученными студентами последнего

курса, которым еще не представилась возможность исследования степени собственного безумия.

Более глубокая причина необходимости четкого управления анализом заключается в том, что он может потревожить миф в его безумии путем удаления его патологических частей во имя клинического улучшения. Если наши психологические жизни находятся под властью мифологических паттернов, потому что Боги живут в наших комплексах, то патологизацию, происходящую в наших жизнях, нельзя удалить без искажения мифа и предотвращения возможности возврата к нему. Скрытый смысл этого положения заключается в том, что каждый архетип имеет свои патологические темы, и каждая патологизирующая тема обладает архетипической перспективой. Архетипическая психопатология считает, что патологическое — неотъемлемая необходимость самого мифа: Христос должен подвергнуться распятию; Дионис должен быть ребячливым и привлекать врагов-титанов; Персефона должна быть изнасилована; Артемида должна убить того, кто подходит слишком близко.

Мифы включают явления, которые были скомпрометированы в нормативной психологии, где их называют аномальными, эксцентричными, абсурдными, саморазрушительными и болезненными. Если мы намерены заниматься определением различий между обычной психологией и мифологией, то должны ясно представлять себе, как мифология спасает явления психопатологии. Психология находит место для таких явлений души только посредством их дискредитации; мифология верит им, таким, какими они являются, считая необходимым принимать их во внимание. При этом от них не требуют извинений, ведь они не заключают в себе ничего дурного. Неправильным следует считать не сам миф, а наше невежество в отношении того, как он действует на нас. Заблуждения можно обойти; они даже не возникают, — ни нормативные, ни клинические, ни моралистические. Вследствие того, что архетипическая психология ищет в мифе его основание, она также относится к патологизированным явлениям души как к необходимым для завершения отчета о любой психической проблеме. Без психопатологии невозможна целостность; фактически, психопатология представляет собой дифференциацию этой целостности.

Здоровые, нормальные части души, — или что лучше можно определить как ее лишённые воображения и буквально воспринимающие фантазии, — никогда не оказываются вполне способными для принятия окончательных результатов, к которым приходит каждый из нас вследствие своего индивидуального курса глубинного анализа.

В душе существует необратимое стремление к патологизированию. Любопытно, что и я сам завишу от него, и, когда оно утрачивается во мне, мое ощущение души колеблется в нерешительности и увядает. Я испытываю необходимость в патологизировании как в потребности души. Оно подобно непреложной и неподкупной сущности, ибо, развиваясь и претерпевая изменения, никогда не трансформируется; оно постоянно связано со всей моей

психологической жизнью, создавая основную почву, главный материал для всех моих психических процессов, для самого душетворения. Оно неисправимо, так как категория исправления к нему неприменима; оно воистину принадлежит мифической сущности души; как таковое, патологизирование составляет существенную часть моих мифов и моей души.

Во-вторых, такие выводы о патологизировании отражают нашу историческую культуру. Хотя эти идеи почерпнуты из того же источника, к которому обращались Фрейд и Юнг, и в основном соответствуют их мышлению, все же они отражают развитие патологизирования за пределами, описанными Фрейдом и Юнгом.

Сегодня сознание сближается со своей патологией. Психопатологию больше не удерживают за стенами сумасшедших домов. Фантазия о болезни теперь стала столь доминирующей, что человек видит разложение, осквернение, психические расстройства, рост числа онкологических заболеваний и гниение везде, куда ни кинет взгляд. Патология вошла в нашу речь, и мы судим своих друзей и общество в терминах, когда-то служивших для психиатрических диагнозов. А это распадается на части.

Это более неспособно совладать посредством силы воли с тяжкими проблемами реального мира жестких фактов. Наше распадение на части — имажинальный процесс, подобный падению городов и гибели героев в мифических сказках, подобный разделению на части веселых, разнузданных празднеств в честь Диониса, освобождавших их участников от слишком жестких ограничений; подобный растворению и разложению в алхимии. Душа изменяется через патологизирующую фантазию разложения, стремится выйти из слишком централизованных, скрепленных мускульной силой структур, становящихся обычными, нормальными и столь нормативными, что они больше не соответствуют потребностям души во внешних имажинальных реальностях, «волнующих ее чрезвычайно». ¹⁹⁰ (*вико новая наука. Пар 376*)

История, культура или общество, — что именно заставило нас признать патологизирование? Кажется, сама душа настаивает на патологизации сильного эго и всех поддерживающих его моделей, разрушающих «Я» образами психопатической пустоты в общественной жизни, фрагментацией и деперсонализацией в музыке и живописи, галлюцинациями и порнографией в домашнем телевидении, насилии, жестокостью и абсурдным сюрреализмом городских войн, расизмом, судебными процессами, причудливостью в одежде и речи. Эти образы, подобно патологизированной *metaphorica* в искусстве памяти, алхимии и мифе, извращают и сокрушают целостную идентичность «Я», его невинность и идеализацию человеческого существования, раскрывая для него подземный мир физического бытия. Разве это не сама душа настаивает на пересмотре психологии в терминах не вершин, но частей?

Распадение на части предоставляет возможность создания нового стиля мышления внутри души, менее концентрированное созерцание чувства собранности в одну неподвижную точку, мыслей, возникающих на высоком стебле, чем инсайты, сталкивающиеся друг с другом. Движения Меркурия

среди множества частей, фрагментации как моменты возникновения света. Истина — это зеркало, не то, что находится на нем или позади него, но сам процесс отражения: психологические рефлексии. Осведомленность фантазии, с треском разламывающей установленный законами цемент наших повседневных реальностей на части с новыми формами.

Этот стиль, в который мы углубились как по форме, так и по содержанию в этих частях, не смог бы войти в существование, если бы нормальная управляющая аппаратура старого эго не разделилась на фрагменты, предоставив тем самым возможность создать новое утонченное многократное отражение, в котором начало и конец не имеют значения, где сами предпосылки являются выводами, а выводы открываются в точках разрыва непрерывности, в повторениях с вариациями. Сам стиль создания психологии — мышления и чувствования, и описания ее — бесплотное патологизирование. Так и должно быть, если книга по психологии предназначена отражать душу и пробуждать ее.

Стиль сознания в наши дни патологизирован и извлекает сведения из патографии, являющейся нашими действительными жизнями. «Сознание» означает психическое размышление психического мира о нас самих и является частью адаптации к этой реальности. По мере того как реальность омрачается и разделяется, сознание утрачивает возможность быть описанной героическими метафорами света, решительности, намерений и централизованного управления. Эго-сознание, каким мы привыкли его представлять, уже не отражает реальность. Эго превращается в систему галлюцинаций. «Возвышенное» сознание сегодня больше не рассказывает о нем с вершины сверхчеловека Ницше — с вида сверху. Теперь это — вид снизу, ибо мы пребываем внизу, во множестве труднопроходимых болот, в стране анимы, в «долине Душетворения».¹⁹¹ Так что возвышенное сознание теперь относится к мгновениям глубокой неуверенности, к моментам амбивалентности. Поэтому в настоящее время задача глубинной психологии состоит в тщательном исследовании частей, на которые мы распадаемся, в освобождении Богов из наших комплексов, в доведении до сознания того, что все наше знание лишь частично, так как познаем мы только через архетипические части, вжившиеся в нас, сейчас — в этом комплексе и в этом мифе, в другой момент — в других; наша жизнь — сновидение, наши комплексы — наши даймоны.

Я уломинал выше о том, как наши фантазии доводят события до неизлечимых состояний, приводят к менингиту или раку, или доводят до самоубийства. «Неизлечимое состояние» — не что иное как смерть. Поэтому по третьей причине патологизирование является царской дорогой для душетворения. Оно доводит каждый комплекс до его крайнего состояния, до его неизвестного конца, до глубин, ниже которых мы не можем проникнуть, никогда не зная, в чем «дело». Комплекс, гложущий нас и превращающий в особенных, кроме того, создает из нас индивидов, отличающихся от других своей необычностью, — именно в этом состоит наше своеобразие. Для жизни комплекс — ничто иное как симптом, от которого следует избавиться. Но вследствие того, что подавление, искажение и страдание указывают на возможную смерть, комплекс становится

центром, вокруг которого констеллирует психическая жизнь человека. Не на жизни концентрируется наша индивидуальность в конечном счете, а именно на смерти.¹⁹² Ее царство, как гласят греческие мифы о Гадесе и Тартаре, — это подземный мир и вся внутренняя жизнь, и туда уходят души к себе домой.¹⁹³ Там психическое существование обходится без естественной перспективы из плоти и крови, так что патологизирование, забирая события в смерть, представляет их душе в предельно важных для нее значениях. Или, возможно, именно патологизирование безошибочно ведет душу к глубочайшим онтологическим размышлениям. Симптомы — это торжественные посланцы смерти, заслуживающие почести по своему положению, и жизнь, отражаясь в своих симптомах, видит в них смерть и вспоминает о душе. Патологизирование возвращает нас к душе, и утрата симптома означает утрату дороги к смерти, этого пути души.

Платон и его последователи представили три главных стиля душестворения: эрос, диалектику и манию.¹⁹⁴ Существует еще и четвертый — Танатос (Смерть). Мы нашли обоснование для этой связи между душестворением и смертью в диалоге Платона (*Phaedo*); в котором автор описывает умирающего Сократа, рассматривающего природу и реальность *psych*, даже когда он подробно задерживается на патологизирующих свойствах ядовитого отвара из болиголова. Душу приводят к познанию самой себя (к истинным идеям, на языке Платона) через любовь, интеллектуальную дисциплину и, как также увидел Гегель, через безумие.¹⁹⁵ Но равноценно им и патологизирование как стиль размышления в терминах невидимого и непознаваемого, в фантазиях психического существования, которое происходит ниже и позже действий в жизни, и которое глубже них, в том, что символически приписывается смерти.

Подобно Сократу в Федоне (*Phaedo*), хотя и в течение периода, растянувшегося на всю его сознательную жизнь, Фрейд рассматривал природу и реальность души, в то же время размышляя о собственной смерти и о смерти своих друзей и членов семьи, о природе смерти, о физической патологии своего тела и о патологизировании, происходившем со всеми его пациентами и коллегами.¹⁹⁶ Его патологизирование проистекало одновременно с созданием глубинной психологии, заложившей новый фундамент для душестворения в нашей эре.

Начав с симптома, «предмета, наиболее чуждого эго», патологизирование повернуло всю душу вокруг новой точки опоры: смерть становится центром, и с ней фантазии, уводящие непосредственно из жизни. Патологизирование — не только метафорический язык, но и способ перевода, способ превращения чего-то формально известного, обыденного и тривиального, как психопатологии повседневной жизни, в нечто неведомое и глубокое. Как таковое, патологизирование является толкователем, соотносящим события с их смыслом. Только когда явления распадаются на части, они действительно открываются

¹⁹² *Phaedo* (Федон) — ученик Сократа и друг Платона; его именем назван диалог Платона о бессмертии души. (Примечание переводчика)

в новых значениях; только когда каждодневная привычка становится симптоматической, естественная функция обращается в страдание, или физическое тело, появляясь в сновидении как патологизированный образ, с наступлением рассвета приобретает новое значение. Так как душа никогда не остается бесчувственной к таким переменам, это явление неизлечимо. Посредством его могут проявляться и архетипические осознания. Поэтому и архетипическая психология никогда не может покинуть свое основание в патологии.

Углубление и проникновение внутрь, происходящие при патологизировании, придают неврозу необычайное чувство значительности, так что посредством него нас отбирают, отделяют от простых, заурядных людей. Эта оценка, происходящая из невроза, естественно, имеет невротическое свойство (ничто не делает из нас более обычных, нормальных людей, чем наши «аномалии»). Однако, ощущение значительности распространяется за пределы невроза, за этот симптом и ту жалобу, которые не чужды множеству других людей.

Чувство избранности, познаваемое посредством комплекса, кроме прочего, является психическим утверждением, которое гласит, что патологизированная осведомленность — основа ощущения индивидуальности. Оно говорит о различии, существующем не среди людей разного рода, но между стилями сознания, естественного и психического, формального и имажинального. Заставив человека воспринять реальность имажинального, патологизирование оставляет на нем свой отпечаток. Часть личности, испытавшая потрясение в результате воздействия Богов и втянутая в миф, и до сих не может отделаться от своих безумных требований. Кабан поранил бедро Улисса; даимон сломал бедренный сустав Иакову! Я — индивидуум, но не благодаря обычным ранам, но из-за того, что произошло через их посредство со мной, через архетипы моих мифов, в которых находятся мое безумие, судьба и смерть.

Оставаясь верной патологической перспективе, являющейся дифференцирующим основанием этой дисциплины, выделяющим ее из всех остальных, глубинная психология поддерживает свою целостность, не превращаясь притом ни в гуманистическое воспитание, ни в духовное руководство, ни в социальную активность, ни в светскую религию. Отказываясь от искушений и сентиментальностей, которые избавили бы от болезни и странностей поведения, глубинная психология сохраняет даже унижающие термины в своих учебниках. Ибо, забросить слова, смысл которых столь утяжелен болезнью, слова, подразумевающие столь негативные явления, — значило бы снова

¹ Улисс (Одиссей) после долгих странствий вернулся домой в образе нищего старца, и его никто не признал. Старая служанка Эвриклея, вынырившая его, омыла ему ноги и по старому шраму на ноге от раны, нанесенной ему кабаном на охоте в детстве, признала в нем Одиссея.

На Иакова ночью напал Некто, борющийся с ним до зари. Увидев, что ему не победить Иакова, Некто дотронулся до его бедренного сустава и повредил ему ногу. Некто просил Иакова отпустить его, но тот отвечал, что не отпустит его, пока тот не даст ему благословения. Некто благословил его и нарек Израилем, сказав при этом: «Ты боролся с Богом и людей одолевать будешь». (Быт.32. 24-29). (Примечания переводчика).

отделить душу от ее патологии. Ценность этих слов заключается именно в том, что они сохраняют патологизацию души. Не будучи буквально реальными, не являясь пустыми названиями, появившимися в результате профессиональных соглашений, эти слова являются метафорическими выражениями для определения наших психических состояний, источниками размышления, способами обнаружения каждого в мифе.

Вспоминая свой собственный генеалогический миф, порожденный психопатологией французской и австрийской истерии и швейцарской шизофрении, страданиями парий, которым тогда не придавали значения, а их самих преследовала дурная молва, — глубинная психология продолжает сохранять отношения с душами, попавшими в экстремальные положения, со страждущими, ненормальными, отверженными. Удерживая себя в этой перспективе посредством патологизирования, поддерживая связь с фантазией болезни, которую любой предпочел бы вылечить или отвергнуть, глубинная психология представляется одновременно и традиционной, и революционной наукой.

Мы традиционны, потому что возвращаем все сущее к его глубочайшим принципам, *archai* (первопричинам), к ограничивающим корням, удерживающим внизу и внутри. Они определяются по повторениям, происходящим с фатальной регулярностью, не придающим большого значения ни времени, ни месту. Мы революционны, потому, что эти самые *archai* являются основными принципами существования. Они раскроются, как всегда. Они вынуждают лишенную прав душу предъявлять претензии правящему сознанию в любом месте и в любое время.

Часть 3

ПСИХОЛОГИЗАЦИЯ ИЛИ ВИДЕНИЕ СКВОЗЬ

Наше общее врожденное стремление к поискам и знанию обязательно приведет к исследованию происхождения инструмента, посредством которого мы совершаем эти поиски.

*Плотин
Эннеады IV,3, 1.*

СОДЕРЖАНИЕ ЧАСТИ 3

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ.....	146
ВИДЕНИЕ ИДЕЙ.....	151
АРХЕТИПИЧЕСКАЯ ПАТОЛОГИЗАЦИЯ.....	154
ЭКСКУРСИЯ В ИДЕЮ О ПУСТОЙ ДУШЕ.....	156
ЕСТЬ БОГИ В НАШИХ ИДЕЯХ.....	159
ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ РЕЗЮМЕ И СКРЫТЫЕ ЛОМЫСЛЫ.....	160
ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ, ПСИХОЛОГИЯ, ПСИХОЛОГИЗМ.....	162
ЧТО ПРЕДСТАВЛЯЕТ СОБОЙ ПСИХОЛОГИЗАЦИЯ:	
НЕКОТОРЫЕ ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ.....	166
ПОЧЕМУ, КАК, ЧТО — И КТО.....	169
ПРОЦЕСС ВИДЕНИЯ СКВОЗЬ.....	171
ПСИХОЛОГИЗИРОВАННАЯ ПСИХОЛОГИЯ.....	177
ПСИХОЛОГИЗАЦИЯ: ДВИЖЕНИЕ ЧЕРЕЗ БУКВАЛЬНОЕ К МЕТАФОРИЧЕСКОМУ.....	181
ЭКСКУРСИЯ В ВЫМЫСЛЫ.....	183
ДУША И МИФЫ.....	187
ЭКСКУРСИЯ ПО ЗАБЛУЖДЕНИЮ.....	192
СТРАНСТВУЮЩИЙ РЫЦАРЬ.....	194

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ

Вопрос, стоящий перед нами в этой части, даже более важен для души, чем те, которые мы рассматривали ранее. Теперь мы будем спрашивать себя не только о том, что такое сама психология, — дисциплина, названная по имени души, но и о том, что представляет собой психологическое исследование, — корни души и ее природная активность. Наше исследование будет руководствоваться больше идеями, чем личностями, хотя архетипическая связь между личностями и идеями обязательно проявится в процессе работы над этой частью.

Подчеркивая то обстоятельство, что главной темой части будут размышления об идеации, мы будем предполагать чрезвычайную важность психологических идей. Мы постараемся показать, что душа требует, чтобы у нее были свои собственные идеи, что фактически душетворение происходит в такой же степени посредством идеации, как и вследствие личных отношений и медитации. Одной из целей этой книги является возрождение идей в то время, когда в психологии они пришли в упадок и замещаются экспериментальными установками, социальными программами, технологическими приемами терапии.

Кажется, в области психологии не существует ничего более поразительного, чем скудость количества интересных идей. Целые школы строятся на основании единственной книги, а такая книга создается для обсуждения единственной идеи, которая нередко оказывается упрощением или заимствованием другой. Процессы идеации в психологии значительно отстают от ее методологии, инструментов и областей применения и находятся далеко, далеко позади врожденного богатства души. В нашем столетии после Фрейда и Юнга и того обилия идей, введенных ими, — от либидо, проекции, подавления до индивидуации, анимы/анимуса и архетипа (а это — всего лишь выбранная горстка из множества), как мало возникло идей, побуждающих к психологическому размышлению! Рождаются лишь технические концепции, размножающиеся на профессиональном жаргоне, но они подобны недолговечным фруктовым мушкам, питающимся здоровыми плодами.

Идеи приходят в упадок по множеству причин. Они тоже стареют и мельчают, становятся драгоценной личной собственностью; или могут отдалиться от жизни, утратив способность отражать ее явления. Или могут стать мономакиальными, когда одна, особенная идея приписывает себе б льшую ценность, чем всем остальным, и становится их противником. Сегодня действие обдумывается внутри этой полярности, которая в экстремальной ситуации может

ослепить действие и лишить идеи потенции. Старое клише — бестелесная голова академической психологии, преобразуется в новое клише — безголовое тело терапевтической психологии, — современная демонстрация действия против идеации.

Французскую мысль особенно давно беспокоило отношение между идеей и действием, между писателем и борцом. «Спуститься на улицу» или оставаться «над *mele*» («над схваткой») — эта альтернатива столь же серьезно занимала фантазии французских интеллектуалов, таких как Сартр, как в дни дела Дрейфуса. Воистину, французская мысль — образцовый пример этой проблемы; ведь когда бы идеация и действие ни разделялись и ни становились противниками, мы оказывались в традиции Декарта, в которой сфера мышления отсекалась от материального мира. Идеи, пребывая только в голове, не добиваются успеха, а действия становятся материалистическими механизмами, независимо от того, описывают их современные марксисты или Моно. Борьба за воссоединение частей или хождение вокруг них полностью занимают современную французскую мысль. Когда она обращается к Фрейдю и к телу, как в случаях с Мерло-Понти, Рико (Ricoeur) и Лаканом, или когда эти же писатели рассматривают слова и язык равными самому действию, мы видим, что старый картезианский дуализм снова проявляется в этих попытках, чтобы превозмочь их. Околдованные связью между идеацией и действием, своими подходами к теме и решениями вопроса, это, главным образом, те ученые, которые занимаются той же психологической ситуацией раскола, которую представляет картезианство.

Нас приучили противопоставлять идею действию, к вере в то, что субъективное размышление ограничивает действие, ослабляя его тусклыми догадками психологической мысли. Мы стремимся верить в то, что психологизация противостоит активному участию, что вместо того, чтобы делать что-нибудь с миром, психология видит сквозь него посредством интерпретаций. Но когда такое противопоставление действительно случается в нашей жизни, то происходит оно не из-за врожденной неприязни между идеей и действием. Скорее, причина заключается в том, что действие имеет слепую антипсихологическую компоненту, которую используют для обмана психологического мышления. Иногда мы действуем таким образом, чтобы не видеть. Я могу быть весьма активным, действуя самостоятельно или принимая участие в действии, чтобы избежать знания того, что делает моя душа, и что внутренняя личность заинтересована в этом. Глубинная психология постигла этот паттерн избегания, это устремление в активность, и клеймит его как притворство, как «игру на публику». Большая часть патологизирования происходит в замаскированном виде, имитируя поиск действия, появляясь в местах, где происходит действие, беря на себя часть действия. Именно из-за такой маниакальной гиперактивности мы вынуждены тщательно рассматривать некоторые из наших опасений по поводу собственных идей, размышлений и даже депрессий. Душа, лишенная идей, легче поддается принуждению, проще усваивает навязчивую идею.

Но действие и идея не являются природными врагами, и не следует их ставить в положение противоположностей. С одной стороны, психологизация,

как скоро выяснится при ее описании, сама является действием. Первая привычная активность души представляет собой размышление, которое на старомодном языке так же принадлежит сущности сознания, как влажность — воде, как движение — ветру. И размышление посредством идей является некой активностью; формулирование идей и их использование — это действия. С другой стороны, действие всегда воплощает идею. Забывать об этом — значит воспринимать действие буквально, становиться добычей идеологии активизма (действия тошнотворного, с большими вздувшимися мускулами). Действие — само по себе идея, и существует множество идей действия. От нашей идеи действия зависит, должно ли оно быть слепым противником идеации или, как на том настаивают политические активисты, сначала должно проявиться действие, а размышление о нем — позже, после действия. Психологические идеи не сопротивляются действию; скорее, они усвершенствуют его, превращая любое поведение в любой момент времени в значительный вклад в воплощение души. Введение души в действие, а действия — в душу средствами психологизации, — именно в этом заключается цель создания этой части.

Итак, мы будем утверждать, что деятельность психологической идеации не отделяется от действия. Психологическая идеация относится к действию любого вида, и сама представляет действие такого класса, в который могут быть включены другие действия.

Я допустил ошибку в одном определении, которая не должна пройти незамеченной. Не просто любая идея чрезвычайно важна, не просто все идеи достойны души; те идеи, на которые я претендую, — психологические идеи, ибо посредством них душа размышляет о себе и продолжает совершенствоваться. Под психологическими я подразумеваю идеи, порождающие в душе размышления о ее природе, структуре и назначении.

Не в пример таким терминам, как интеллект, поведение, мотивация, усиление, идеи Фрейда и Юнга в глубинной психологии являются внутренними для души. Они в меньшей степени относятся к человеку, его деятельности и способностям, чем к душе, ее деятельности и способностям. (Описание этого различия между человеком и душой мы поместим в последней части книги, чтобы отношение к нему было справедливым). Идеи Фрейда и Юнга основываются в душе и служат душе. Такая идея как обмен может оказать пользу душе, но основана за ее пределами, в экономике. Или такая идея как подавление может зародиться и в душе, но полезна вне ее, для сознательного общества. Истинно психологические идеи циркулируют в пределах психического поля, возникая в душе и возвращаясь в нее. Они самодостаточны. Это свойство обеспечивает их внутреннее существование и дает им возможность преобразовывать события во внутренние. Событие, исследованное психологическими методами, немедленно становится внутренним; оно возвращается в душу.

Более того, главные психологические идеи отражают, подобно эхо, наиболее глубокие вопросы души, вызывают углубленные размышления о ее природе и назначении. Такие идеи можно с большей уверенностью называть архетипическими, так как они, действуя с поразительным очарованием,

вечно возвращаются как в историю психологии, так и в наши индивидуальные психологические истории, в которых воспринимаются нами как критические неразрешимые проблемы. Некоторые из этих архетипических идей возникают из отношений души со смертью, с окружающим миром и душами других людей; с ее телом, полом и поколением; с добродетелью и грехом, с любовью, красотой и познанием; с Богами, болезнью, с созиданием и разрушением, с властью, временем, историей и будущим; с семьей, предками и умершими. Архетипические идеи главным образом являются идеями размышления, то есть, они поощряют размышление — понятие, означающее отражение, раздумье, провидение. Как архетипические идеи, они скорее похожи на мифические фантазии, поэтому психологические исследования, происходящие при их посредстве, представляют собой активность фантазии, проникая в глубину вещей и размышляя о них с помощью фантазий.

Архетипические идеи или фантазии проявляются в широком диапазоне явлений — в искусстве, религиях и научных теориях; в маниях психически нездоровых людей и в личной организации наших жизней. Но мы не можем рассматривать архетипическую идею психологической по сути до тех пор, пока не подвергнем ее психологизации, то есть, пока не рассмотрим ее, главным образом, как проявление души, как первую из всех архетипических проблем души. Этот отражающий момент сохраняет идеи связанными с душой и душой в связи с ее идеями.

Душа, обладающая всего несколькими психологическими идеями, — легкая жертва. Она располагает ограниченными средствами для своей ориентации как души в психологическом поле. Кроме того, она утрачивает способность видеть сквозь те идеи, которые ей навязывают. Она задает бессмысленные вопросы и забывает о себе как о душе, обращается к идеям из других областей и ослепляется сверкающим сиянием иллюминации, доходящим до нее сквозь представления о природе, истории или религии. Такие концепции как эволюция или энергия, или спасение, освещающие и проясняющие видение непонятных явлений в истории, религии, философии или в психическом мире, стремятся вобрать в себя больше того, что находится в сфере их происхождения, — они стремятся захватить и саму душу. Затем душа забывает о своем особом происхождении, о том, что ей необходимо иметь собственные идеи, и о том, что эволюционное развитие, преобразования энергии, диалектика противоположностей или теологическое спасение, — монеты, одолженные в чуждых для нее сферах. Потом мы начинаем считать душу отражением политических и экономических процессов — марксистская психология, или духовной эволюции, — психология в стиле Шардэна¹ (Chardinesque), или воображаем душу подобной электронному устройству, или сравнимой с приматом со скудным волосатым покровом.

¹ Тейлард де Шарден, Пьер, (1881-1955) — французский философ и палеонтолог, известный созданием теории о том, что человек развивается, умственно и социально, в направлении окончательного всеобщего интеллектуального единства. (Примечание переводчика).

Позвольте мне кратко резюмировать, как примерно развивается такое отчуждение. Сначала мы отказываем в значимости и ценности идеям, — обычно противопоставляя им действия. Это решение ведет к невразумительному действию за счет идей, взлелеянных сверхактивной душой, не имеющей идеи о себе самой. Затем мы одалживаем чуждые точки зрения, считая себя потребителями, компьютерами или приматами.

С одалживания чуждых точек зрения начинается процесс отчуждения, в котором душа, не владея адекватной идеей о себе самой, утрачивает и связь с собой. Мы не только теряем душу; мы утрачиваем даже идею о душе. Где мы находим «душу» — в книге о психологии или в лекции, или во время сеанса психотерапии? «Современный человек в поиске души» означает также, что этот человек пребывает в поиске идеи о душе, идей, которые могут дать душу, идей душетворения. Без них идеи, не являющиеся психологическими, наделяются душевными ценностями, и мы оказываемся пронизанными идеологиями.

Идеологии не зарождаются в силе или истинности идей; они не требуют важных идей вообще и могут основываться в большей степени на лозунгах, нежели на четко сформулированных системах. Их истинный источник находится в душах людей, утративших обоснованные психологические перспективы. Идея превращается в идеологию, благодаря убежденности, которой она достигает, страсти, которую утратившая себя душа вкладывает в нее.

Душа, не имеющая собственных идей, не только обращается к чуждым ей областям и идеологиям. Кроме того, она взывает к другим людям, выпрашивая у них идеи, касающиеся той или иной проблемы, в поисках инсайта, религиозной истины, духовного направления. Душа без достаточного количества идей, не способная отличать личности от идей, которые они воплощают, испытывает потребность общения с личностями. Находясь в положении жертвы, она ищет себе хозяев. Отсюда возникает зависимость от психологического учителя любого сорта, от психиатра до гуру, и от всех тупиковых путей фальшивой любви во имя идей, где влюбленность — это поиск идеи, а битва между любовниками, в конечном счете, оказывается несовместимостью фантазий и столкновением между психологическими перспективами.

Наша склонность к чуждым идеям, наша одержимость идеологиями, за которые мы готовы умереть, и наша увлеченность личностями, которые могут открыть нам глаза для психологического осознания, — все эти свойства свидетельствуют в пользу того, что душа должна обладать идеями. Страстную потребность в психологических идеях демонстрирует сама душа в своих поисках представлений, в приверженности к ним, к инсайтам, к принципам и к личностям, посредством которых она может понять самое себя. Если прибегнуть к метафоре инстинкта¹⁹⁷, можно сказать, что душа испытывает голод из-за недостатка идей. Это явление происходит таким образом, как если бы инстинкт к размышлению не мог функционировать без идей, как если бы идеи были бы нашим средством для размышлений и требовались инстинктивно. Кажется, душу побуждали к идеации, чтобы она использовала свою функцию размышления, и это побуждение или функция значит для ее выживания не меньше, чем отображение в памяти, агрессия и игра.

Разве это не говорит косвенно о главном обязательстве психолога, и особенно психотерапевта (чей основной долг — *psychēs therapeia* или забота о душе), приверженца или слуги Psyche, — признать эту потребность души в идеях. Психолог служит Psyche, разрабатывая ее идеи, и психолог не является психологом до тех пор, пока не разработает *logos* (разум) для *psyche*, свою собственную паутину из психологических идей, предпринимающих попытки справедливо оценить разнообразие и глубину души.

Если сегодня мы больны из-за утраты души, и если это отчуждение частично возникает из-за нехватки психологических идей, то до некоторой степени наше лечение происходит посредством идеации. Часть работы над душой — это выработка психологии человека, построение моделей идеации для более дифференцированного размышления о процессах, происходящих в душе. По мере того, как душа проходит через такие процессы, ее идеи изменяются, и их рассмотрение должно происходить одновременно с этими изменениями. Следовательно, рассмотрение идей в терапии необязательно является средством защиты от эмоций, но может служить предварительным воздействием в отношении эмоции и ее выразителя. Это утверждение справедливо как для индивида, так и для самой психологии, которая усыхает и стареет, когда ей не хватает новых идей для улучшения ее эмоциональной жизни. Таким образом, идеация становится психотерапевтическим процессом, частью метода лечения в архетипической психологии. Далее мы поймем, как она работает.

Наиболее существенным вопросом в терапии является определение той идеи души, над которой сейчас трудится пациент: является ли она материальной и психологической, христианской и бессмертной, затрагивающей вопрос личности и ее собственной? В той же степени важно: какими идеями души обладает сам терапевт? Под влиянием какой архетипической идеи, касающейся природы души, они вместе устанавливают терапевтическое лечение? Если терапия занимается душетворением, какую фантазию души они создают?

ВИДЕНИЕ ИДЕЙ

Я постоянно пользуюсь метафорой видения, говоря о перспективах, видении, рассмотрении, ослеплении, размышлении. Эта визуальная метафора вполне допустима при исследовании идей. Ибо идеи являются не просто сухими остатками эмпирических исследований, концепциями, абстрагированными от действий. Они не существуют «только в особых вещах», как в этом был убежден Локк. Не являются они также ни причиной возникновения вещи, ни оправданием ее существования, как думали Фома Аквинский и Гегель. Нет необходимости считать идеи кантианскими врожденными категориями причинности, фиксированными принципами, предопределяющими весь психический опыт. Мы можем отложить в сторону такие философские вопросы, как например, строятся ли идеи или даются уже в готовом виде, наводятся ли они или выводятся, или насильно похищаются (Пирс). Вследствие того, что мы не рассматриваем их изнутри фантазии процесса, то не обязаны изучать

их происхождение и развитие. И, что особенно важно, можем удерживаться позволить себе уклониться от определения их как вечных объектов, в манере Уайтхеда (Whitehead), и от рассмотрения их местоположения в постоянной сфере трансцендентального сознания в стиле Гуссерля, так как мне никогда не хотелось бы отделять идеи от души. Я бы переместил дискуссию об идеях из сферы мышления в сферу души. Именно их появление в душе, их значимость как психических событий, их психологическое воздействие и реальность как переживаний, относящихся к душе, требуют нашего внимания как психологов.

Для нас идеи представляются способами отношений к вещам (*modi res considerandi*), перспективами.¹⁹⁸ Идеи снабжают нас глазами, позволяют видеть. Слово идея само указывает на свою близость к визуальной метафоре знания, так как относится и к латинскому *videre* (видеть), так и к немецкому *wissen* (знать). Идеи представляют способы видения и познания или знания посредством приобретенного инсайта. Идеи доставляют нам возможность предвидеть, и посредством видения мы можем познавать. Психологические идеи являются способами видения и познания души, так что изменение в психологических идеях означает изменение взглядов в отношении души и изменение в самой душе.

Наше слово идея происходит от греческого *eidos*, что первоначально в раннем греческом мышлении (в таком смысле его использовал и Платон), означало как то, что человек видит, — внешность или форму в конкретном ощущении — так и то, посредством чего он видит¹⁹⁹. Мы видим их и посредством их. Идеи означают как форму событий, их констелляцию в том или другом архетипическом паттерне, так и методы, обеспечивающие нам возможность видеть сквозь события их паттерн. Посредством идеи мы можем видеть идею, скрытую под плащом, в проходящей мимо процессии. Скрытая связь между овладением идеями, чтобы видеть с их помощью, и видением самих идей предполагает, что чем большим числом идей мы располагаем, тем больше видим, и чем более глубоки эти идеи, тем глубже проникает наше видение. Она также предполагает, что идеи порождают другие идеи, умножая новые перспективы для рассмотрения нас самих и окружающего мира.

Более того, без них мы не можем «видеть» даже того, что ощущаем глазами, размещенными у нас в головах, так как наши восприятия формируются в соответствии с особыми идеями.²⁰⁰ Когда-то мы считали мир плоским, а теперь полагаем его округлым; раньше мы думали, что солнце вращается вокруг земли, а теперь наблюдаем, как земля вращается вокруг солнца; наши глаза и их ощущения не изменились с наступлением эпохи Возрождения. Но наши идеи изменились, и с ними изменилось то, что мы «видим». А наши идеи меняются, когда происходят изменения в душе, ибо, как сказал Платон, душа и идея относятся друг к другу таким образом, что идея является «глазом души», открывающим нас посредством своего инсайта и видения.²⁰¹

Следовательно, душа раскрывается в своих идеях, которые являются не «просто идеями» или не просто «очутились в голове», и их нельзя изгнать прочь, так как они представляют те самые способы, посредством которых

мы предвидим и устанавливаем свои жизни. Мы воплощаем их так же, как разговариваем и движемся. Мы всегда находимся в объятиях какой-либо идеи. Терапия предназначена для выполнения важной работы с идеями, такой же, как с симптомами и чувствами, и исследование идей личности подобно открытию ее архетипической структуры, также как ее сновидений и желаний. Никто из тех, кто заботится о душе, не осмелится сказать: «Меня не интересуют идеи», или «Идеи — непрактичны».

Идеи остаются непрактичными, когда мы не постигаем их, или не охвачены ими. Когда мы не понимаем смысла идеи, то спрашиваем, «как» ввести ее в практику, пытаясь таким образом обратить инсайты души в действия эго. Но, когда инсайт или идея «попадают в цель», практика невидимо изменяется. Идея раскрывает глаз души. Видя по-другому, мы и поступаем по-другому. Затем скрытно проявляется забота о «как». «Как?» исчезает, когда идея попадает в цель, — когда человек размышляет в большей степени о ней, чем о том, как можно было бы что-нибудь с ней сделать. Это движение постижимости идей направлено, главным образом, вертикально или, вернее, внутрь, чем горизонтально или наружу, в сферу какого-нибудь действия. Единственное законное «как» в отношении этих психологических инсайтов заключается в вопросе: «Как я могу постигнуть эту идею?»

Так как психологические идеи или инсайты, как я иногда называю их, отражают душу, вопрос их понимания превращается в вопрос отношения человека к душе и о том, как она обучается. Ответом на него всегда является фраза: «из опыта», что эквивалентно обращению вопроса к себе самому, так как одной из главных активностей души, как мы определили их в начале этой книги, является именно «превращение событий в жизненные опыты». Здесь мы специально определяем, как события становятся жизненными опытами, утверждая, что акт видения сквозь события соединяет их с душой и создает жизненные опыты. Простое участие в событиях или сильные страдания, вызванные ими, или накопление их многообразия не приводят к дифференцированию или углублению психической способности человека до нечто такого, что часто называют мудрой или старой душой. Сами события несущественны для приобретения душой жизненного опыта. Она не нуждается во множестве сновидений, любви или городских огней. У нас есть письменные свидетельства о великих душах, которые расцветали в монашеских кельях, тюрьмах или в городском предместье. Обязательно видение того, что случилось, необходимо рождение глубоких идей для создания жизненного опыта. Иначе у нас происходили бы события без их переживания, и осознание того, что случилось, приходило бы к нам только позже, когда мы постигали идею о событии, — когда оно могло быть представлено архетипической идеей.

Душа меньше узнает из психологии, чем из психологизации, — разницу в смысле этих понятий мы вскоре объясним подробно. Душа учится в процессе поиска идей, какая бы идея ни пришла к ней; она приобретает идеи, пребывая в их поисках, обращая к себе все вопросы, включая «Как?» Чтобы дать прямой ответ на вопрос «Как?», надо совершить предательство в отношении

активности душетворения, которая продолжается при психологизации любых формальных ответов. Обретая идеи в результате их поисков, душа утрачивает их, применяя их на практике, отвечая на вопрос «Как?»

Фактически существует прямая связь между скудостью идей в академической и терапевтической психологии и их настойчивым стремлением обращаться к практике. Разработка ответов на психологические вопросы не только немедленно обедняет процесс идеации, но означает и впадение в прагматическое заблуждение — в предположение, что идеи должны расценивать по их практической пригодности. Это заблуждение отрицает нашу основную предпосылку: идеи не отделимы от практических действий, и сама теория представляет практику; не существует ничего более практического, чем формирование идей и осознание их по производимым ими психологическим воздействиям. Мы считаем каждую теорию полезной для практики в том или ином методе, так что идеи всегда находят практическое применение и не нуждаются в том, чтобы им искали искусственное приложение...

И, наконец, психологическое изучение или психологизация, как мне кажется, представляет стремление души к свету, подобное тому, которое мотылек испытывает при виде пламени. Душа хочет обрести себя посредством видения сквозь; более того, ей нравится быть просвещенной с помощью такого видения сквозь саму себя, как если бы сам факт видения сквозь прояснял душу и делал ее прозрачной, как если бы психологизация посредством идей сама являлась архетипической терапией, просвещающей, озаряющей.²⁰² Душа, кажется, страдает, когда ее внутренний глаз закрывают; она ощущает себя жертвой ошеломляющих событий. Можно предположить, что все методы просвещения души, — мистические и созерцательные, идущие от Сократа и диалектические, Восточные и внушенные обучением, психотерапевтические и даже страстное стремление картезианцев к ясным, отчетливым идеям, — возникают из потребности души в видении.

АРХЕТИПИЧЕСКАЯ ПАТОЛОГИЗАЦИЯ

Разумеется, должна существовать связь между чуждыми идеями из других областей науки и врожденными структурами души, иначе мы бы не оказывались добычей идеологий и отчуждения. Давайте теперь рассмотрим несколько таких псевдопсихологических идей. Одновременно мы сможем действительно показать процесс психологизации в работе.

Когда, например, мы рассматриваем душу как жизнь, определяя ее как жизненный принцип внутри каждого органического индивида, а также считая жизнь эволюционным процессом — комплексом эволюционного развития от малого к большему, — идея роста не смогла внедриться в наше понимание души до тех пор, пока она не нашла себе волевого хозяина, пока не образовалась некая структура идеации, которая приветствовала идею формулирования души в тесной связи с жизнью животных и растений, размыванием различий между развитием индивидов и видов, между ростом и движением

вверх («взрослением») и верой в смутное материальное вещество причинной обусловленности, не имеющее происхождения, но являющееся происхождением. Я имею в виду архетипическую перспективу Великой Матери и ее взрослеющего ребенка. Другими словами, когда мы полагаем, что психическая жизнь, в основном, представляет собой эволюционный процесс, и представляем себе цель души, главным образом, в терминах роста, наши идеи, хотя и наполненные эволюционными терминами из биологии дарвинизма, резонируют с личностью материнского архетипа.

Именно она предпочитает ненадежную, запутанную теорию целостности различиям между ее частями. Это она, как Богиня растительного мира, питает идею о душе среди хаоса запутывающих подобий — организма, жизни, *lan vital*,¹ *bios, zo*, (два последних слова на греческом означают жизнь), женщины, природы, — также храня в запутанном виде и погребенными тонкие различия между ростом, увеличением, дифференциацией, развитием, эволюцией, прогрессом, восамлением, изменением, трансформацией, метаморфозом и подобными им понятиями.

Эта материнская перспектива появляется в гипотезах о происхождении человеческой жизни, о природе этого вопроса и о происхождении мира.²⁰³ Точка зрения Великой Матери появляется также в теориях, касающихся вопроса происхождения религии. Так например, в работе Маргарет Мюррей²⁰⁴ обнаруживаем, что дающая жизнь созидательная сила, образующая основу всех верований в Бога, должна, в конечном счете, относиться к таинству беременности и деторождения. Ее книга — образец для демонстрации архетипической предьстории мысли. Аргументы, которыми она пользуется, факты, приводимые ею в качестве доказательств, воображаемые ею ситуации доисторического прошлого и овладевающие мышлением матерей и детей сегодня, да и сам язык (мистическая власть, рост, животные, поиски источника происхождения), также как и ее конкретные стили выражения, — все принадлежит к самой архетипической структуре (Великая Мать), которую она пытается установить. Нам следует найти новую категорию для этого вида заблуждения; может быть, подойдет «архетипический *petitio principii*» («архетипический поиск первопричины»).

Второй пример чуждых для души идей можно взять из христианской теологии, в которой полагается, что душа стоит на первом месте в любви, потому что, как говорил Августин, «Не существует человека, который бы ни любил»; «люби и делай то, что хочешь»; ибо первой заповедью является любовь, ведь она является сущностью Бога, а по его подобию сотворена человеческая душа; только через любовь можно возратить заблудшую душу, ибо любовь содержит в себе все другие идеи, — истину, справедливость, а также и веру, все добродетели и грехи, и эта любовь дает душе ее бессмертный огонь

¹ *Élan vital* — импульс жизни — особенно творческий импульс, по утверждению Бергсона, присущий всем организмам и обеспечивающий эволюцию. Бергсон, Анри (1859-1941) — французский философ, отвергавший статические ценности в пользу движения, изменения и эволюции. (Примечание переводчика).

и стрелу для выполнения ее миссии — увеличивать владения любви через непрестанно расширяющиеся объединения. Даже когда эта идея возвращается в измененном виде, в идее Фрейда о либидо, она не может эффективно овладеть душами до тех пор, пока не отзовется эхом в архетипической структуре, воображающей и переживающей жизненные опыты космоса, управляемого Богами любви, — Эросом, Иисусом, Афродитой. Подобно тому, как через архетипическую фантазию можно увидеть рост, так же душа видит сквозь догмы любви, осознавая ее архетипическую обоснованность скорее как метафору, чем как буквальную истину.

Или возьмем следующий пример: могла бы душа с такой готовностью выражать себя в одолженной у философии идее *tabula rasa* (чистого листа), — что не существует ничего ни в интеллекте, ни в воображении, или в сердце, что ни пришло бы из внешнего мира сквозь двери ощущения, — если душа еще не утратила впечатления о себе как о предающемся воспоминаниям, внутренне ошущающем и способном к воображению сложном сочетании наклонностей, обогащенном дарами, полученными им а priori (изначально). Идея о чистом листе в природе души, столь доминирующая в нашей культуре, могла бы быть принята как истинный образ только душой, живущей в нищете, не имеющей зеркала, в котором она могла бы увидеть саму себя. *Tabula rasa* и ассоциация малых долей сенсорной информации, — а также терапевтические упования на возможность начать все заново, добела очистив лист, выплакавшись и высказав все, выдает нищету психологической идеации, ту самую проблему, в которую мы здесь вовлечены, пребывая в культуре, давно уже считающей эту фантазию пассивной пустоты истинным описанием души. Снова мы сталкиваемся с архетипической личностью, влияющей на нашу идею о душе, с личностью невинной нимфы, девственной анимой, с которой ничто не случается, с Золушкой, Спящей Красавицей, не создавшей ничего внутри себя, — ничем не напоминающей фантазию богатой Пандоры о платонической душе, принесшей в мир с избытком даров от всех Богов.

ЭКСКУРСИЯ В ИДЕЮ О ПУСТОЙ ДУШЕ

Идея о пустоте души не только современна: справьтесь у Платона, в *Republic IX*, 585b, для сравнения пустоты души с безумием и невежеством; также в его *Gorgias* («Горгий») 493-94, где пустой сосуд снова сравнивается с пористой душой слабоумного. В работе Сократа об излечении невежества также подразумевается лечение души от ее невежества по отношению к себе самой, доведение ее до понимания того (например, в диалоге Платона *Meno*), что она не пустой кувшин или *tabula rasa*.²⁰⁵ Работы по терапевтическому анализу как Фрейда, так и Юнга, предыдущего — с подчеркиванием роли памяти, последующего — с акцентированием воображения, можно рассматривать как краткое повторение выводов платонизма. Признание «реальности» «бессознательного» — это осознание заново глубины, полноты, богатства души, признание того, что она обладает собственной сущностью, что она — не *tabula*

rasa. Задача уплотнения души или создания сосуда, или развития внутреннего пространства, посредством внутреннего усвоения также поставлена Платоном. Метафора подобна той, которая применена в «Горгии» (о сосудах). В анализе мы обучились удерживать психическое содержание — эмоции, фантазии, побуждения, — сохранять свои сновидения, не позволять своей психической жизни просачиваться наружу.

Существуют опровержения Локка, ассоционизм,¹ механицизм и понятие о пустой душе в философии. Но не существует методов столь эффективных, как глубинный анализ, для экспериментального опровержения предположения о пористом состоянии души, являющегося психической предпосылкой для идеи о чистом листе. Прямой противоположностью *tabula rasa* представляется идея о загадочности души, под влиянием которой сейчас находится наше общество. Внезапно заново открывается душа и вместе с ней — психологическая перспектива, распространяющаяся на все, начиная с астрологии, психоделических галлюцинаций, восточных религий, вибраций неземного происхождения, до медицины, пищи и экскрементов. Не представляется возможным рассортировать эту *Massa confusa* (беспорядочный хаос) элементов в нашем новом использовании слова «душа» до тех пор, пока мы не выработаем свежую идею души, что означает никак не меньшее, чем создание адекватной психологии, основанной на метафоре души. Такое условие, в свою очередь, требует упорядоченного закрытия сосудов, установления политики психического сдерживания, в котором душа сможет разделять элементы и уплотнять фантазии о себе в психологические инсайты.

В приведенных трех примерах идей о душе — роста, любви и *tabula rasa* — мы понимаем только то, что позволяет понять наша душа. Свидетельства, которые мы собираем в поддержку гипотезы, и риторика, применяемая нами в спорах о ней, уже являются частью архетипической констелляции, в которой мы пребываем. Снова, «объективная» идея, которую мы обнаруживаем в паттерне данных, является также и «субъективной» посредством применяемого нами способа видения этих данных.

Мы более наглядно представляем себе подавление в окружающем мире, когда берем на себя архетипическую роль его освободителя. Освобождающий из рабства герой видит подавление повсюду, в то время как старый король рассматривает те же самые события как порядок, обязанность и традицию. Он должен выполнять другую роль в этих событиях, так как имеет другую идею; как роль, так и идея архетипически правят миром. Если бы мы, с одной стороны (и в качестве другого примера), разделяли точку зрения Геры, то, несомненно, могли увидеть среди всех творческих импульсов, — столь волнующих девственную аниму, смертных нимф Зевса, беспринципный и похотливый аспект Зевса, который, как полагается, должен быть примерным супругом

¹ Ассоционизм — психологическая теория, механистически сводящая все сложные психические процессы к ассоциации простейших элементов. (Примечание переводчика).

и акондателем, но берет себе все, что хочет, и где хочет, все это время постоянно разрушая изнутри устои семьи и общества. С другой стороны, та же самая констелляция Зевса и Геры, но теперь уже из перспективы Зевса видит семью и социальную жизнь как ярмо Геры, запрещающей возможности фантазий деторождения и свободно странствующего воображения, порождающего новые структуры. Перспективы подобного рода скрываются за нашими суждениями и поступками. Без перспектив такого характера мы остаемся в монотеистической модели сознания, которая обязана быть односторонней в своих суждениях и ограниченной в видении, вследствие того, что не осознает богатства и разнообразия психологических идей.

Так же мы можем обращаться с основными психологическими идеями о природе души: полагая, что душа представляет гармонию или размножающееся и изменяющееся единство; что она рождается в грехе; что она божественна и бессмертна; что это — поиск смысла или самопознания; что ее сущностью является жизнь и тепло; что ее сущность — смерть; что она состоит из трех или более частей, испытывающих радость в *psychomachia* (споре), в борьбе противоположностей; что она пребывает в загадочных отношениях с телом; что она — фундаментальный элемент, подобный воздуху или воде, или их парообразной смеси. Каждую из этих классических идей психологии о душе следует рассматривать, скорее, для того чтобы определить их архетипическую значимость, чем для простого приятия ее в тех терминах, в которых она себя представляет. Таковы утверждения души о себе самой; это — собственные описания, которые раскрывают множество способов, посредством которых душа глядит на себя, а также и то, что она должна рассказывать о себе множеством способов. Ее природа принуждает нас занять политеистическое положение, обеспечивающее разнообразие паттернов для явлений души. Упорство и вездесущность этих классических психологических идей и их способность подчинять себе в психологии поколение за поколением указывают на то, что в них работает нечто большее, чем то содержание, которое они провозглашают. С одной стороны, само разнообразие идей о душе говорит нам о том, насколько богата ее феноменология. Естественный политеизм души наталкивает на мысль: уж не была ли она рождена в язычестве?

Эти несколько последних страниц демонстрировали метод архетипической психологизации. Психологизация была представлена для того, чтобы иметь в виду, что анализу можно подвергать не только наши личности и психологический материал, как например, сновидения и проблемы, но также идеи, посредством которых мы их рассматриваем. Более того: архетипическая психологизация означает рассмотрение самих наших идей в терминах архетипов. Она подразумевает исследование рамок нашего сознания, клеток, в которых мы сидим, и стальных прутьев, образующих решетки и средства защиты нашего восприятия. Посредством нового рассмотрения, нового представления и нового видения того, чем мы уже занимаемся, мы открываем душу, имагинально рассказывающую о том, что мы воспринимали как нечто собой разумеющееся, как буквальное и действительное описание. В каждой

из наших идей существует психический фактор и архетипическая фантазия, которые можно извлечь для нее с использованием инсайта.

Этот психологический опрос, эта *reflexio* (конверсия), заставляющая идеи снова отступить назад, к себе самим, для того, чтобы увидеть сквозь них их вклад в душу, создает ее. Душа проявляется там, где ее не должны были заметить. Отделение души от ее буквальных отождествлений становится более заметным, она протирает зеркало, которое отражает жизнь. Я считаю, что такая активность психологизации должна стать наиболее важной работой в моей области.

Вследствие того, что психологизация превращает чуждые идеи в психологические, она поглощает все другие действия. Посредством психологизации я превращаю идею любого буквального действия вообще — политического, научного, личного, — в метафорический законодательный акт. Я вижу действие и сцену, и свою позицию в ней, а не только то действие, в котором принимаю участие. Я осознаю, что посредством своих идей постигаю и самого себя, а меня постигает моя глубочайшая субъективность, внедряясь во все действия в роли идеи.

ЕСТЬ БОГИ В НАШИХ ИДЕЯХ

Архетипическая психология предвидела, что основополагающие идеи души будут выражениями личностей — Героя, Нимфы, Матери, Старца, Дитя, Трикстера, Амазонки, Юноши и многих других особых прототипов, носящих имена и связанных с историями Богов. Они представляют собой корневые метафоры.²⁰⁶ Они обеспечивают нас паттернами нашего мышления, а также наших чувств и действий. Они поставляют все наши психические функции, — будь то мышление, чувство, восприятие или воспоминание, — их имагинальную жизнь, их внутреннюю связность, их силу, потребность и их чрезвычайную вразумительность. Эти личности содержат в порядке наши личности, сохраняя сущность паттернов в сегментах и фрагментах поведения, которое мы называем эмоциями, памятью, аттитюдами и мотивациями. Когда мы теряем из виду эти архетипические фигуры, то превращаемся, в некотором смысле, в душевнобольных; то есть, не «держа в голове» метафорические корни, мы «сходим с ума», — выходим наружу, где идеи формализуются в историю, общество, клиническую психопатологию или метафизические истины. Затем мы пытаемся понять, что происходит у нас внутри, ведя наружное наблюдение, переворачиваем все с лица на изнанку, теряя представление как о существенной внутренней стороне происходящего во всех событиях, так и собственное внутреннее содержание.

Чем слабее и туманнее наши представления об архетипических предпосылках наших идей, тем более вероятно, что наши действия быстро превращаются в некие роли. Мы становимся пленниками типичных проблем, не замечая архетипической фантазии, в которой принимаем участие. Даже вооружась наилучшими нравственными намерениями, политическими целями и философскими методами, мы будем проявлять психологическую наивность. Даже этот драгоценный инструмент, разум, утрачивает свободу инсайта, когда забывает о божественных личностях, управляющих его перспективами.

Я пытался показать эту психологическую наивность, хотя бы на одном примере, эту психологическую наивность нашей веры в прогнозы на будущее, или в нашем преклонении перед развитием, зрелостью и независимостью, в наших поисках происхождения или утраченного детства в исторических, лингвистических или примитивных истоках, так же как особенно немощная аргументация пыталась утвердить эти идеи, — все они кажутся уместными лишь в устах архетипического ребенка.²⁰⁷ В другом исследовании я рассматривал иную специфическую структуру: архетипический фон научного мужского сознания (который назвал Аполлоновым и который ослепляет глаз видения), когда он рассматривает образец женской анатомии, теорию зачатия и размножения, эмбриогенеза и истерии, и всегда видит все только одну и ту же женскую неполноценность, вопреки и из-за его научных методов и «объективных» намерений.²⁰⁸ Здесь также мы наблюдаем разум на службе у архетипической перспективы. Другой пример приводит Гутри (W. K. C. Guthrie).²⁰⁹ Он соединяет «идею прогресса» с «полностью персонализированным мифологическим характером» Прометея — «Бога Преднамеренности». Над другими примерами раскрытия архетипической личности в пределах ряда идей работали Штейн (Stein), Миллер и Мэйр (Mayr).²¹⁰

Но где же еще мы можем находиться, как ни в том или другом из мифических паттернов, среди этих призраков, руководящих человеческими созданиями, как верит в это сам мир, управляемый с Олимпа, и даймонами, силами и персонифицированными принципами, которых мы теперь называем «бессознательным», — возможно потому, что сами настолько утратили осознание их существования. Сцена наших действий и мы, актеры, онтологически необходимы и ограничены этими предвидящими идеями, которые глубинная психология называет «бессознательными проекциями» или «притворщиками», когда слепота, которую они вызывают, видна сквозь кому-нибудь другому: «Неужели вы не видите, что творите?», — кричим мы. — «Неужели вы не можете понять мою точку зрения?». Но мы не можем, так как находимся во власти особого видения, и это видение задается нам не просто рядом ценностей, культурными или социально-историческими условиями. Внутри и позади этих идей, превращая их инстинктивно в несомненный факт, в столь насыщенное либидо волнение и в столь знакомое всем испытание, стоят архетипы, столь малочисленные и повторяющиеся в истории, формирующие структуры нашего сознания с такой властью и с таким упорством, что мы могли бы, как и в прошлом, называть их Богами.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ РЕЗЮМЕ И СКРЫТЫЕ ПОМЫСЛЫ

Мы вышли на поляну, где сможем осмотреться вокруг и определить свое местоположение. Мы постепенно раскрывали перед читателем суть психологии архетипов, чтобы показать природу архетипической психологии. В первой части книги, которая, главным образом, содержала размышления одаренной богатым воображением души, выявился вопрос о *phantasia* (фантазии)

архетипов. Мы убедились в существовании множества образов этих личностей, их воплощений как мифических фигур в виде *daimones* и Богов. Во второй части, посвященной, в основном, размышлению об эмоциональной душе, наше внимание привлек *pathos* (чувствительность) архетипов. Мы видели, что Боги страдают в том же стиле, который свойственен человеку, в *casus* (оказываясь жертвами обстоятельств), в зависимости от судьбы, и преобразуют наши истории болезней в свои мифы. Теперь эта часть, посвященная, в основном, размышлению разумной души, представляет *logos* (разум) архетипов, чтобы мы могли опознать Богов и их мифы в своих идеях.

Скрытые помыслы этой части пока весьма обширны. В первую очередь, если бы Боги выражали себя в душе через ее идеи, то наше занятие идеями оказалось бы, по меньшей мере частично, религиозным занятием, средством обращения к воображаемому лицу Богов и исправления нашего отражения этого лица. Посредством идей мы сохраняем Богов в своем разуме, помним о них. Во-вторых, если Боги присущи душе в ее идеях, то психологизация идей вовлекает нас в божественное. Здесь я практически заново подтверждаю старую идею о святости разума и высшем даре идеации в обществе, превратившемся в приматов из-за избытка чувств.

И в-третьих, если мы рассматриваем Богов как выражения каждого из них в особом стиле существования, каждого со своими символическими атрибутами, пейзажами, животными и растениями, со своим видом деятельности, моральными основами и психопатологиями, то частью особого стиля существования каждого Бога является стиль его мышления. Бог — это стиль существования, аттитюд к существованию и совокупность идей. Каждый Бог мог бы проецировать свой божественный *logos*, раскрывая глаз души, чтобы он смог рассматривать окружающий мир в соответствии со специально сформированным способом. Бог создает наше субъективное видение таким образом, что мы видим мир в соответствии с его идеями. Подобно Сатурну, который будет формировать свой порядок медленно с течением времени, так и юноша вечный, окрыленный и пламенный, будет превращать вещество в дух, — «'поспеши теперь, сюда скорей', — сказала птица». Ребенок увидит будущее в каждом событии и таким образом ускорит его пришествие, в то время как каждая из Богинь сформирует значительно отличающиеся видения взаимоотношения, воспитания и внутреннего мира.

И, наконец, так как идеи представляют архетипические видения, я никогда воистину не владел ими; они владели мной, удерживали у себя, наполняли собой, управляли мной. Наша борьба с идеями — это священная борьба, как если бы происходящая с ангелом; наши попытки формулировать — ритуальные действия с целью умиротворения ангела. Эмоции, рожденные идеями, также уместные и подлинные, представляют ощущение нашего бытия как существования жертвы идей, униженной на фоне их величественного видения, как демонстрацию нашей приверженности к ним на протяжении всей жизни и как битвы, в которых нам еще предстоит бороться от их имени.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ, ПСИХОЛОГИЯ, ПСИХОЛОГИЗМ

Для подтверждения пользы психологизации позвольте мне настоять на том, что оно не является относительным. Я буду тверд, даже самонадеян в своем притязании на психологию. Но мы должны понять, что подразумевается под этим словом.

Существует множество академических отделов, как и множество отделений внутри человеческой души. Наш дом состоит из множества обителей, и в нем еще больше окон; мы осознаем мир из множества перспектив, этических, политических, поэтических. Но психологическая перспектива — высшая и главная, так как главной является душа, и она может проявиться в каждом человеческом деле. Психологическая точка зрения не внедряется постепенно в другие области, ведь именно здесь ей следует начинать действовать, даже если большинство дисциплин специально изобретают способы притворства, будто не пользуются ею.

Хотя, может быть, было бы менее оскорбительным рассматривать психологию как один из отделов среди множества других и к тому же одним из наиболее интересных среди прочих, любое такое эклектическое и релятивистское представление психологической точки зрения порочно: оно отказывает самому долгу психологии, который состоит в объяснении души вместо нее самой. Так ли воспринимают психологи ее долг или нет, психология по своей природе утверждает свое превосходство над другими дисциплинами, так как душа, адвокатом которой она является, на самом деле выступает впереди любой другой активности из того же отделения, разделенного на департаменты искусств, наук или ремесел. Каждый из этих департаментов представляет одно или другое лицо души. В этом смысле каждый из них отражает психические предпосылки для обоснования своих точек зрения и знаний. Но психология не может быть одним из департаментов среди прочих, так как душа не представляет отдельную отрасль знаний. Душа — в меньшей степени познающий объект, чем способ познания объекта, метод осознания самого познания.

Психические предпосылки предшествуют любому знанию, так как они обеспечивают возможность самого его существования. Большинство дисциплин пыгаются, как говорит Юнг, «забыть свои архетипические объясняющие принципы, то есть, психические предпосылки, являющиеся *sine qua non* (непременным условием) познавательного процесса».²¹¹ Эти предпосылки сохраняют знание, смиренно расположившееся внутри психических границ, где оно связано со всеми сумасбродствами человеческой субъективности, ироническими ситуациями патологии, но в то же время и с богатством воображения души. Эти психические предпосылки, или «неотъемлемые компоненты эмпирического изображения мира», как называл их Юнг, создают неудобства интеллектуальной души, которой хотелось бы избавиться от них во имя *intellectus purus* (чистого разума) (Святой Августин), «чистого деяния» (Фома Аквинский), «чистого обоснования» (Кант), «чистого существования» (Гегель), «чистой логики» (Гуссерль), «чистого понимания» (Уайтхед), или «чистой

науки». Но архетипические предпосылки познания проявляют себя в стилях сознания, включающих наши комплексы также, как и наши стили мышления. Мы не можем, например, забывать, что философское мышление обязано говорить в терминах чистоты. Его абстрактный аскетизм — часть пуританского достоинства самого философского стиля.

Идеация и психопатология связаны нерасторжимыми брачными узами, в горе и радости. Таковым был один из самых плодотворных инсайтов Фрейда. Он первым косвенно дал понять, что порядок, чистота, защита и бережливость, — а также anality, — составляют единое целое. И, как добавила с тех пор архетипическая психология, весь характер комплекса, как и стиль его мышления, принадлежит психическим предпосылкам архетипа старца или Сатурна.²¹²

Архетип — это многоголовая психическая предпосылка: одну из голов мы видим в богатом воображении сновидения, другую — в эмоции и симптомах, третья формирует стиль нашего поведения и предпочтений, в то время как еще одна проявляется в нашем стиле мышления. Мы не можем напрочь отрубить голову идеации и назвать ее «чистым» разумом, отрицая ее архетипическое тело и его дополнительные приспособления. Тот же архетип доминирует над нашей индивидуальной избирательностью, нашими неприятностями и нашими идеями.

Эта внутренняя связь между идеей и психопатологией никоим образом не сводит идеи к заболеванию; мы не вовлекаемся в психоанализ, который мог бы представить высшие формы культуры возвышенным видом патологии. Скорее, связь между идеей и патологией предназначена для взаимной пользы обеих.

Вследствие того, что идеи выражают наши комплексы и их архетипическую сущность, они всегда имеют психопатологический аспект. Некоторые — более депрессивный, другие — более параноидальный, третьи — более агрессивный, шизоидный. Однако, именно потому, что они выражают идеи, комплексы характеризуются заложенной в них философией, и с ними можно работать, используя к ним философский подход. Кроме того, идеи «укрепляют берега» и вмещают наши комплексы. Они поставляют щиты, защищающие нас от их стремительных атак. Системы идеации, такие, например, как разработанные религиозные верования или этические и научные аттитюды, служат как средства сохранения комплексов в порядке. Когда личное или национальное верование распадается на части, наступают общие психические расстройства. Идеи, сохранявшие комплексы, оказываются не способными далее служить адекватными вместилищами.

Архетипическая позиция подразумевает, что все знание может быть рассмотрено в терминах этих психических предпосылок. Она претендует на нечто ничуть не меньшее, чем архетипическую *epist m* (теорию познания). Начиная работу с этого направления, теория познания следовала бы за неявно выраженной связью между *epist m* и *eidōs* (идеей, образом совершенного по Платону), то есть, мы начали бы с рассмотрения всего знания как выражения идей, имеющих психические предпосылки в архетипах.

Перспектива такого рода помогла бы нам заново рассмотреть проблему морали в науке. Если бы научные идеи были связаны с их психологическим

значением, две сферы — объективной науки и объективной этики — не смогли бы столь драматически пребывать в оппозиции друг к другу. Осознавая, что стиль мышления выражает архетипический стиль сознания, включая его стиль поведения, вид морали научной теории, какую следовало бы ожидать от психических предпосылок, являлся бы дополнением к этой теории. Идея о науке как объективной и аморальной (или моральной только изнутри, вследствие повиновения требованиям ее методов и принятых соглашений), сама имеет архетипические предпосылки в Аполлоне, в котором непредубежденность, беспристрастность, исключительное мужество, чистота, внешняя красота, далеко идущие цели и божественное высокомерие являются основными фантазиями. Эти качества должны быть буквально восприняты наукой, становиться ее верой и поведением.

Мы не ставим своей целью подробное осмысление психологии в науке или ученых, философии и философов или эпистемологии¹ в целом. Скорее, наша цель заключается в том, чтобы помнить, что все знание возможно исследовать психологическими методами. А будучи исследованным таким образом, оно становится средством психологического отражения. Стало быть, все обучение имеет отношение к душе до тех пор, пока его буквализм подвергается психологизации. Каждое утверждение в любой отрасли знаний на каждом университетском факультете является утверждением, заявленным душой посредством мужчин и женщин, и представляет собой психологическое утверждение. Психологии обучают не только на том факультете, который носит это название. Обучение психологии происходит везде. В действительности оно может осуществляться наилучшим образом только там, где на него меньше всего обращают внимания, как например, в «негативном обучении», во внутренней реакции андерграунда на не совместимое с его понятиями «диссонансное обучение», при котором недовольство, возникающее у студента, его «кислая реакция» разъедает установленные позитивные утверждения, извращает их подлинную ценность, порождает резкое, неприятное знание, сопротивляющееся получаемому, — в контрвоспитании. Психологическое исследование видит сквозь то, чему обучают; это знание находится за пределами возможностей любого обучения.

Если психологии можно обучать повсюду, стало быть, ей не принадлежит ни одна собственная область знаний. Скорее, она представляет перспективы для всех отраслей, паразитирует на всех отраслях, извлекая все, что существует во Вселенной, для получения своих инсайтов. Однако, она полностью ограничена тем индивидом, который принимает решения в отношении нее и тех точек зрения, которых вынуждена придерживаться каждая личность. Психология никогда не преступает свои субъективные предпосылки, заложенные в душе. Или, как говорил Юнг в своих лекциях фонда Терри, душа одновременно является как объектом психологии, так и ее субъектом. Психология

¹ Эпистемология — философская теория познания. (Примечание переводчика.)

составляет свои утверждения не столько посредством развития объективной отрасли знания, сколько через определенные пределы субъективной личности, от развития которой она зависит.

Поэтому неудивительно, что глубинная психология Фрейда и Юнга не может соответствовать условиям университетов как один факультет среди прочих. Обучение глубинной психологии должно проводиться в узком кругу и в отдельных учебных заведениях. Таким образом оно происходит и до сих пор. Это обстоятельство указывает на различие между психологизацией и другими занятиями. Психологизация — это не просто еще одно исследование среди прочих, а психологию, пытающуюся отразить душу в ее глубине, никогда нельзя ограничивать только экспериментальными, социальными, клиническими или философскими определителями, так как она сама по себе *universitas* (Вселенная).

Необходимо незамедлительно уточнить, что психологизация означает не только психологизацию, или что утверждения могут не содержать сущности, качества и значимости в области их буквального выражения. Философические и научные суждения, конечно, являются не только психологическими утверждениями. Свести такие суждения полностью к психологии — значить впасть в психологическое заблуждение, или «психологизм». Это обстоятельство достаточно существенно.

Психологизм означает только психологическое исследование, преобразующее все сущее в психологию. Затем психология превращается в новую королеву и, — воспринимая себя и свои предпосылки буквально, — становится новой метафизикой. Когда инсайты психологизации застывают настолько, что переходят в состояние систематических аргументов, становятся твердыми, непрозрачными и моноцентрическими, у нас формируется метафизическое положение психологизма: существует лишь одна фундаментальная дисциплина и одна непререкаемая точка зрения — психология.

Можно опознать такую ситуацию независимо от характера событий, будь они религиозными, моральными, эстетическими или логическими, по (1) формализованному отчету о терминах (2) по рассмотрению только психологических процессов и (3) когда эти процессы преподносят под видом персональных, человеческих; психологическому заблуждению обязательно требуются все эти три ноги. Архетипическая психологизация выполняет первые два акта, смотря сквозь утверждения для определения их психологической значимости и соединяя идеи с их психической подоплекой в архетипах.

Однако, психологизация избегает психологических заблуждений, так как эти психические предпосылки, архетипы, остаются перспективами мифических личностей, которых невозможно свести к человеческим созданиям или поместить в глубину их личных жизней, под их кожу или в их души. Архетипы представляют собой психические структуры, но не только их, ибо они являются также Богами, которых не может заключить в себя ни одна отдельная душа. Мы удерживаемся в стороне от психологизма, никогда не забывая, что не только душа в нас действует как ряд динамических качеств, но и мы сами находимся в душе.

Таким образом, психологизация не означает создания психологии событий, но предназначена творить душу из событий — душетворение. Стало быть, методы психологизации применимы к самой психологии. Утверждения психологии можно подвергать сомнению в терминах их косвенного теологического и политического смысла. Например, Герберт Маркузе, действительно, видел сквозь некоторые психологические аспекты, используя политические заявления, и разоблачил немало предположений психологии.²¹³ Но он формализовал свои средства исследования, а потому не смог увидеть сквозь собственные идеи о политике и архетипическую фантазию освобождения Дионисия.

Не концептуальные средства и не специфический язык создают душу, но способ и цель, во имя которой эти средства используются. Что же иное смогло завести нас так далеко, в результате, как ни осознание того, что любое утверждение в любой отрасли знаний создается душой и содержит скрытое значение для души и для ее психопатологии.

ЧТО ПРЕДСТАВЛЯЕТ СОБОЙ ПСИХОЛОГИЗАЦИЯ: НЕКОТОРЫЕ ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ

Теперь зададимся вопросом: что представляет собой деятельность психологизации? Мы сочли необходимым рассмотреть этого вопроса, а, следовательно, и законным; мы указали на его спонтанность и заключили из всего сказанного, что, кажется, она является попыткой самой души осознать о себе все, что сможет. Таким образом, это ее осознание осуществляется множеством способов и на многочисленных уровнях, от простейшей «догадки», расспросов для удовлетворения любопытства и параноидального запоздалого беспокойства типа: «Что они имеют в виду?» или «Что еще здесь происходит?», до нетерпеливых размышлений — наиболее утонченного исследования значимости и научного сомнения. Психологизация продолжает действовать всякий раз, когда размышление происходит в терминах, отличающихся от тех, которые ей предоставляют. Она сомневается в истинности внутренних, не очевидных намерений; ищет спрятанный часовой механизм, дьявола из машины, этимологический корень; нечто большее, чем видимое глазом; или видит иным глазом. Она продолжает всякий раз, когда мы спускаемся на более глубокий уровень.

Психологизация пытается решать вопрос, находящийся «под рукой», но не раздумывая над ним, а растворяя его в фантазии, которая замораживает вопрос в «проблему». Другими словами, мы полагаем, что события окружены внешней оболочкой, которую называем твердой, плотной, реальной, и имеют внутреннее содержание, сопутствующее, нематериальное, неведомое. Первую составляющую мы называем проблемой, вторую — фантазией. Проблемы всегда «трудны» и «серьезны». Человек сталкивается с ними; они не исчезают по собственной воле. В то же время фантазии трудно улавливаются. О них говорят, что «это всего лишь фантазия» или «просто фантазия», «глупая» или «притянутая за уши». Их никогда не считают «опасными», «тяжкими» или «главными», подобными проблемам.

Этимология слова «фантазия» связывает его с видимостью; светом, проникающим вдаль, подобным процессии образов, представляющихся умственному зрению. Слово «проблема» означает в первичном смысле нечто бросающееся в глаза или отчетливо отражающееся в вашем зрении, барьер, препятствие, экран. Это слово на греческом языке может относиться к бронированным средствам обороны и к щитам. Поэтому проблемы бросают вызов героическому эго, представляя ему проекты и проекции. Посредством разрешения проблем эго частично выделяет само себя. Героическое эго и тяжкие проблемы нуждаются друг в друге; они закаляют один другого, участвуя в игре с преодолением препятствий, называемой «реальностью».

Наш стиль сознания основан на представлении героя и сосредотачивается вокруг эго. Мы доверяем проблемам и не верим в фантазии, так что сначала фантазии представляются проецированными в виде проблем, являясь на самом деле формализованными фантазиями. Сотворить проблему из чего-нибудь — такое деяние импонирует героическому эго, которому необходима собственная фантазия о проблемах. Создание проблем или их устранение означает укрепление защитных экранов против фантазий. Но всякий раз, когда мы создаем фантазию из чего-нибудь, поднося к ней свет, мы превращаем ее в видимую (как говорит о ней само ее название). Там, где проблемы взывают к силе воли, фантазии пробуждают силу воображения. Те, кто профессионально работают с воображением, осознают ценность фантазий и сопротивляются превращению их в психологические проблемы, которые нужно анализировать. Ученые или социальные служащие, работающие профессионально с практическими вопросами подобным образом, сопротивляются превращению своих проблем в фантазии. Такие действия угрожают реальностям их эго. Рассматривая сквозь иллюзии проблем реальность фантазий, мы сдвигаемся от героического эго в направлении к эго имагинальному.

Но психологизация может воспользоваться множеством методов. Она способна действовать посредством исторического рассмотрения скрытых причин, с помощью лингвистического анализа, путем создания новых гипотез в отношении экспериментальных данных, используя философскую диалектику. Она может также применить иронию и юмор для разоблачения скрытых помыслов или средствами искусства привести к очевидному. Любовь также может послужить методом психологизации, проникновением взгляда внутрь и сквозь, или даже для более глубокого рассмотрения.

Видение сквозь не зависит от области психологии, не требует знания языка психологии, — ни его терминов, ни его инструментов, ибо психологизация не ограничена каким-либо единственным методом, она — врожденная активность, предваряющая все только что перечисленные методы и существующая внутри них. Критические, исторические, экспериментальные, художественные отражения, каждое из которых — выражение голодного глаза души, который смог бы видеть сквозь. Существенными для психологизации являются качества отражения, которые бывают сознательными, намеренными, субъективными, знаменующими, внутренними и глубинными.

Подобно всем видам деятельности души, психологизация имеет свою тень в психопатологическом преувеличении: паранойю. Взгляд искоса, подозревающий скрытые намерения, придающий событиям субъективный характер, всегда настороженный на случай появления скрытого смысла, и в самом деле находит параноидальное удовольствие в психологизации. Но параноидальное видение обладает столь высокой точностью потому, что не обладает способностью видеть сквозь. Оно прекращается, получив формальный ответ, более убедительный и твердый, чем существующий на первом уровне, совсем рядом. Оно «знает» то, о чем истинная психологизация никогда и не догадается. Параноидальный глаз действительно претворяет событие в фантазию, но воспринимает фантазию как буквальную истину. Соединяя психологизацию с паранойей, мы получаем новую точку зрения для оценки ее видения: паранойя могла бы видеть сквозь; как говорит само ее имя, она представляет собой *poetic* (чисто умственную) деятельность, которая может выйти за пределы того, что ей представлено. Намерение исправить ее, доказывая несостоятельность ее доводов или указывая ей на факты, не останавливает намерения ее психологизации. Параноидальная тенденция больше нуждается в поощрении ее видения, направленного внутрь, становящегося все более глубинным, пока она не сможет видеть сквозь самое себя.

Хотя видение насквозь — это процесс отхода от буквального восприятия и поиска посредством идей имагинального в сущности вещей посредством идей, мы не должны полагать, что этот процесс, главным образом, является интеллектуальным или представляет собой действие интуитивного абстрагирования. Психологизация вовсе не означает простое движение от конкретного к абстрактному. Теперь мы должны прояснить различие между буквальным и конкретным.

Прежде всего, буквализм может появиться в весьма абстрактных методах. Мы можем воспринимать абстракции буквально, как истины, правила, законы. Метафизическое мышление — один из примеров абстрактного буквализма; таково же религиозное мышление, в котором наиболее абстрактные представления о божественности воспринимаются как буквальные догмы. Именно по этой причине метафизика и теология с такой легкостью становятся способами уклонения от психологизации. Даже в тот самый момент, когда они говорят о душе, им удается уклониться от этой темы и углубиться в буквализм, описывающий ее проблемы, ее истины, ее спасение. Когда бы мы ни произнесли: «душа — это» то или иное, мы сталкиваемся с метафизической опасной затеей и формализуем абстракцию. Эти метафизические утверждения о душе могут представлять психологию, но не психологизацию, и, как средства уклонения от психологизации, разыгрывают абстрактные спектакли. Мы притворяемся не только когда убегаем прочь, в конкретную жизнь; мы точно так же разыгрываем пьесу в полете вверх, к абстракциям метафизики, к более высоким философиям, теологиям и даже к мистицизму. Душа утрачивает свое психологическое видение в абстрактных буквализмах духа так же, как в конкретных буквализмах тела.

Во-вторых, хотя телесная жизнь всегда конкретна, это не значит, что она обязательно должна быть буквальной. Мы исполняем конкретные акты всех видов, едим и танцуем, сражаемся и любим, что означает пребывание за пределами буквализма. Душа и тело различны, но не обязательно противоположны. Душа и конкретные события могут не противостоять друг другу.

Алхимия подала нам превосходный пример душетворения с помощью конкретных событий. Алхимики ежедневно были увлечены конкретным — пламенем, смесями и жидкостями — и все же совершали психическую работу. Они непрерывно следили за состоянием души в конкретных материалах, с которыми работали, для того, чтобы не воспринимать соль и серу, нагревание и растворение только физически, только буквально. Они предупреждали: «Остерегайся физического в веществе». Конкретные вещества были необходимы; однако, воспринимать их физически, буквально означало утратить душу.

Физическое, которое появляется также в метафизическом, относится к формализму, к фантазии о реальном веществе, материи или проблеме, таковой, какой она является, и потому сквозь нее видеть невозможно. Враг *psych* — это *physis* (физическое), независимо от того, проявляется оно конкретно или абстрактно. Врагами души никогда не оказываются материальные вещи или конкретная жизнь, до тех пор, пока мы забываем о том, что они тоже всегда представляют собой объекты для видения сквозь.

Различие между конкретным и буквальным, столь важное для алхимии, является существенным и в явлениях, предписываемых традицией. Ритуал театра, религии, любви и игры требует конкретных действий, которые никогда не представляются только тем, чем кажутся буквально. Ритуал предлагает главный стиль психологизации — неформального восприятия событий и видения сквозь них, когда мы их «разыгрываем». По мере того, как мы входим в ритуал, душа наших действий «выступает в свет»; или для превращения в ритуал буквального действия мы «вкладываем в него душу». В таком случае не только священник и алхимик могут указать способ действий; то же может выполнить актер, конференсье и профессиональный бейсболист. Они способны отделаться от конкретного в формализме с помощью того психологического стиля, который вводят в действие. Ритуал объединяет действие с идеей в устанавливаемый закон.

ПОЧЕМУ, КАК, ЧТО — И КТО

Возвращаясь снова непосредственно к нашему вопросу: «Что такое психологизация?», мы понимаем, что она сама задает вопрос о значении по-другому и, возможно, глубже, чем философский «Почему?» и практический «Как?». Психологизация спрашивает «Что?»

Мы спрашиваем: «Что случилось?», «Что вы чувствуете?» в терминах «Какая идея заключена в этом?» «Какой паттерн имеет место?» Мы стараемся идентифицировать констелляцию событий с помощью точного определения их природы. Мы тщательно исследуем сновидение, его реальные последствия, ощущения их перемен, подробности его образов.

«Что?» направляется прямо в событие. Поиск этого «что» или этой каверзы, внутренней подлинности события, его сущности, заводит человека в глубины. Это — вопрос из души спрашивающего, который ищет душу произошедшего. «Что» стоит рядом с сущностью, прося ее снова заявить о себе, повторить себя в других терминах, заново представиться в других образах. «Что» подразумевает, что все и повсюду — существенно для души, имеет для нее значение, является указателем, искрой надежды, освобождает или питает душу.

«Почему», «как» и «что» вместе составляют весьма большую часть импульсов внутри психологизации. Но существуют значительные различия между этими вопросами. «Почему» направлен в область объяснений или намерений; «как» стремится к сочетанию или условий, или причин, или решений, или применений. Оба они уводят от того, что лежит у нас под рукой, отвлекают от того, что присутствует и действительно имеет место. Некоторым философам не нравится этот вопрос «что», а другие даже не задают его.²¹⁴ Научное мышление предпочло бы разрешить все вопросы «что», а также «почему», переведя их всех в «как». Вопрос «что» принадлежит к реалистической традиции, простирающейся от Аристотеля к Гуссерлю, отцу современной феноменологии. Но психологическое «что» отличается даже на этом фоне. Это различие между феноменологией и архетипической психологизацией нуждается в пояснении.

Когда мы обращаем внимание на сами события и позволяем им рассказать нам о себе, наша работа является феноменологической. Она также становится феноменологической, когда мы пытаемся определить сущность происходящего в терминах самой главной идеи или стиля сознания, сдвигая в сторону все «как» и «почему». Но здесь наши пути расходятся, так как феноменология останавливается, как вкопанная, при рассмотрении сознания, потому что ей не удается осознать, что сущность сознания — это образы фантазии. Архетипическая психология разрабатывает последствия участия фантазии в сознании до конца, до полного раскрытия ее тайных помыслов, перенося все действие из феноменологии в область иррационального, персонифицированного и психопатологического, осуществляя перенос из логического в имагинальное. Феноменологическое упрощение становится архетипическим возвращением к исходному состоянию, возвратом к мифическим паттернам и личностям. Мы видим сквозь логическое посредством имагинального; мы оставляем преднамеренное неоднозначному. Именно на таком подходе всегда настаивала глубинная психология: взгляни на элементы сознательного в событии и на намерения из бессознательного, снизу. Смотри на мир в свете дня с его ночной стороны, из фантазии и ее *archai* (древних начал).

Фрейд, Юнг и Гуссерль видели сквозь явления по-разному. Фрейд начал с невропатологии, Юнг — с археологии и психиатрии, а Гуссерль — с математики. На их методы и сущность выводов, к которым они пришли, повлияли отправные точки их исследований.

Более того, архетипическая психологизация, в отличие от феноменологии, не использует концепции категорий для своего видения. «Что» психологизации постепенно превратилось, как это и было предписано, сначала в «Которое?»

(какое именно среди множества свойств и настроений демонстрировались здесь в этот момент?), а затем окончательно обратилось в «Кто?» — кто во мне сказал, что я безобразен, заставил почувствовать меня виновным; кто такой в моей душе так безнадежно нуждается в вас? Видение сквозь это кто прекращает отождествление с одним из множества настойчивых голосов, наполняющих нас идеями и чувствами, управляя нашей судьбой в их интересах. Сначала эти личности, составляющие сущность того, что мы чувствуем, говорим и делаем, кажутся внутренними кусками нашей личной истории. Но вскоре они демонстрируют свою безличность. Ибо в последний момент «кто» отсылается к архетипической фигуре внутри комплекса, сновидения и симптома.

При превращении «что» в «кто» мы следуем тому главному стилю выведения, которым пользовались при обращениях к оракулам в Дельфе и Додоне: «Какому Богу или герою должен я молиться или принести жертву, чтобы достичь такой-то и такой-то цели?».²¹⁵ Вопросы, почему события являются такими, какие они есть, как такое произошло и как с ними справиться, — даже те, которые спрашивают, «что происходит» и «что все это значит», находят окончательный ответ в раскрытии определенной архетипической личности в процессе работы над ними. Как только мы узнаем, к чьему алтарю относится вопрос, то определяем лучший способ дальнейших действий. Если в создавшемся смятении главную роль сыграла Богиня любви, лучше всего искать выход из положения, действуя с ее перспективы, временно оставив в стороне героическую карьеру Геракла, надежное замужество Геры или мудрое раздумье Афины. То, чего жаждут прославленные (великие) Боги, — это памяти о них, а не выбора между ними, так что каждый конфликт, — и даже вопрос «Кто?» — задаваемый многим, указывает на всех них. Всех их подозревают в скрытых замыслах и обо всех помнят. Осознание того, что, в наших конфликтах замешано множество комплексов, что множество образов Богов отразилось в наших душах, сдвигает сущность вопроса о выборе к вопросу о принесении жертвы, в котором жертвоприношение означает память об одном из них, ибо их — множество.

Когда-то эта психологическая задача об открытии принадлежала поэту. «Он с совершенством видит сквозь события, даже когда участники видят только их поверхность. И часто, когда участники только ощущают, что божественная рука прикасается к ним, поэт способен назвать имя Бога, имеющего отношение к событию, и знает тайну его замысла».²¹⁶

ПРОЦЕСС ВИДЕНИЯ СКВОЗЬ

Давайте уплотним процесс психологического открытия в некую последовательность этапов. Во-первых, существует психологический момент, момент размышления, озадаченности, инициированный душой, вмешавшейся и уравнивающей все то, что мы делаем, слышим, читаем, наблюдаем. Посредством неспешного подозрения или внезапного инсайта мы продвигаемся от очевидного к менее очевидному. Мы используем метафоры света — крошечный проблеск,

медленный рассвет, вспышка молнии, — все это происходит по мере того, как события начинают проясняться. Когда ясность сама становится очевидной и прозрачной, кажется, что внутри нее зарождается новая темнота, новый вопрос или сомнение, требующие рождения нового инсайта, проникающего снова в менее очевидное. Движение превращается в бесконечное отступление, не останавливающееся перед четкими или утонченными ответами. Процесс психологизации нельзя внезапно остановить в любом месте отдыха науки или философии; то есть, психологизацию невозможно удовлетворить, когда достигнуто сочетание достаточных и необходимых условий, или когда наступила уверенность в том, что установлена возможность проверки выясненного. Она удовлетворится только собственным движением для видения сквозь.

Продвижение снаружи вовнутрь представляет процесс внедрения (*interiorizing*); движение с поверхности видимостей к менее различимому — это процесс углубления; продвижение от данных внеличных событий к их персонификации — процесс субъективизации.

Во-вторых, психологизация оправдывает себя. По мере того, как мы постигаем или пытаемся выявить, или показать «почему», мы верим в то, что лежащее внутри или позади ближе к истине и более реально, значимо или ценно, чем очевидное. Это убеждение является оправданием наших действий в терминах глубин. Мы оправдываем свою активность притягательностью скрытой ценности конечного результата, который никогда полностью не выйдет наружу, но должен оставаться скрытым в глубинах для оправдания наших усилий. Эта конечная спрятанная ценность, оправдывающая всю деятельность, может быть названа скрытым Богом (*deus absconditis*), появляющимся только в тайном убежище.

В-третьих, происходящее событие, феномен перед нами, — данное нам некое повествование. Сказка, рассказанная о нем в метафорах истории или физической случайности, или логики. Мы сами говорим что-то на языке «потому». Внезапное тщательно разрабатывается фантазией, вследствие чего метаморфозы, происходящие как внезапные, становятся частью повествования. Это и есть процесс мифологизации. Ко всем объяснениям, какими бы они ни оказались, можно относиться как к повествовательным фантазиям и рассматривать их как мифы.

Четвертое — это инструменты, с помощью которых производится операция. Здесь мы еще раз, снова обращаемся к идеям, ибо идеи — это и есть инструменты души. Без них мы не можем видеть, уж не говоря о видении сквозь. Идеи — глаза души, дающие ей силу инсайта, они означают открытое любопытство, раздевание догола, продвижение вглубь. И снова, без идей душа становится жертвой буквальных видимостей и удовлетворяется вещами именно в том виде, в каком они представляют себя. Душа не располагает идеями для дальнейшего продвижения, ее не одолевают сомнения или побуждения к видению сквозь.

И все же сомнительную репутацию психологизации можно отнести, главным образом, на счет ошибочного подбора инструментов — идей — для

ее активности. Психологизация становится незаконнорожденной из-за упрощения ее до психологизмов, когда она утрачивает способность определять различия между активностью видения сквозь и специфическими идеями, с помощью которых она видит. Например: посредством идеи бессознательного мы способны видеть вглубь, позади и ниже демонстрируемого поведения. Но бессознательное — просто инструмент для углубления, устремления вглубь и субъективного восприятия очевидного. Если бы мы воспринимали бессознательное буквально, то оно также становилось бы скорлупой, ограничивающей душу, которую следовало просматривать сквозь, устранив его буквальность. Без идеи бессознательного мы не смогли бы видеть сквозь поведение, скрытое в его неизведанных глубинах. Но мы не видим бессознательное.

Проблема, поставленная здесь, — древняя, состоящая в гипостазировании (наделении самостоятельным бытием) идеи, превращающем ее в буквальную сущность. Однако, здесь нечто большее, чем просто неряшливое мышление, ибо гипостазирование — врожденное свойство *eidos*, самой идеи. Как показывает обсуждение, приведенное выше, в идею заложен скрытый смысл как инструмента, посредством которого мы обретаем способность видеть, но и того, что мы видим. Психологизация попадает в опасное положение, когда забывает, что буквализм присущ самому представлению об идее. В такой ситуации мы, скорее, начинаем видеть идеи, чем видеть нечто с их помощью.

Прежде чем я продолжу, мне хочется вернуться назад. Существуют несколько добавлений к тем четырем этапам, которые могут помочь сохранить их от влияния слишком узкого воображения. Наиболее важным является то соображение, что видение сквозь требует выполнения всех четырех так называемых этапов, и все четыре могут происходить одновременно. Мы рассказываем себе оправдывающую историю, по мере того, как проникаем вглубь с помощью идей. Или некая идея может начать нашу психологизацию, или фантазия о некоем событии сумеет подсказать момент размышления и поиска чего-то на большей глубине.

В отношении первого этапа, сновидения, которые сами представляют попытки овладеть другим, более выгодным положением, чем обычное, ежедневное, можно сказать, что он знаменует момент начала размышлений по поводу любой из нескольких тем. Изменения физического положения и аттитюда могут быть метафорами для видения сквозь. Для психологизации нам нужно «подойти ближе» или даже «отступить» для овладения другой перспективой или для получения возможности взглянуть на вещи под другим углом. Другими побудительными моментами могут послужить: включение или выключение света; вход куда-либо, спуск, восхождение вверх или бегство для увеличения расстояния, перевод на другой язык, чтение или разговор на другом языке, глаза и оптические инструменты, пребывание на другой земле или в другом историческом периоде, душевное заболевание или тошнота, или попойка, — все они представляют конкретные образы для сдвига аттитюда человека по отношению к событиям, сценам и личностям. Наблюдение за образами на экране или создание их с помощью фотокамеры

также представляют способы психологизации. Но наилучшим из всех является стекло. Стекло в сновидениях в виде окон, полос стекла, зеркал представляет парадокс твердой прозрачности; сама цель его существования — позволить видеть сквозь. Стекло — метафора, в особенности пригодная для физической реальности: будучи само по себе невидимым, оно появляется только для того, чтобы стать своим содержанием, а содержание души, помещенное внутрь стекла или позади него, передвигается из осязаемой реальности в метафорическую реальность, выходит из жизни в воображение. Только когда алхимик мог поместить свою душевную сущность в стеклянный сосуд и хранить ее там, его работа по психологизации становилась эффективной. Стекло — это конкретный образ для видения сквозь и насквозь.

Что касается второго и третьего этапов, то было бы хорошо, если бы мы осознавали, что оправдание наших психологических инсайтов и мифологизация их при описании не означают, что мы теперь более полно знаем о них или в большей степени уверены в том, что они действительно имели место. Хотя мы и находим оправдание своему продвижению при работе с данными, веря в то, что обнаруженные нами факты более реальны или истинны, такое оправдание и миф, который мы рассказываем, нельзя воспринимать буквально как истинные и реальные. Если я с помощью идеи комплекса о Спасителе вижу насквозь ваше поведение, веря в то, что мое описание результатов более обоснованно и убедительно, чем их внешние проявления, не существует полной уверенности в том, что это действительно был комплекс Спасителя, и что теперь я знаю его, потому что видел его.

Мифологизация событий и поведения в повествованиях, описаниях и объяснениях не приводят к их большей убедительности, к большей уверенности в том, что именно происходит; не существует «большого» в любом виде. Это язык объективности; но психологизация проходит внутрь, внося в происходящее субъективизм. Открытие мифа внутри событий подтверждает их неоднозначность, оно не решает дела. Миф входит в замысел, просто освобождая человека из плена буквальных объективностей, и место, в которое миф влечет его, даже не является центральным смыслом или центром замыслов, где, как предполагается, явления ощущают себя увереннее. Вместо того, мы зависаем, озадаченные, перед границей, за которой находятся истинные глубины. В большей степени, чем усиление уверенности, имеет место распространение таинственности, которая одновременно представляет собой и предпосылку, и последствие этого откровения. Следовательно, чем яснее я вижу миф, участвующий в событиях, которые я подвергаю психологизации, тем более таинственными и загадочными они становятся, даже по мере того, как все больше и больше раскрываются.

Далее, что касается третьего этапа, существует различие между рассказом психологизации и видами отчетов, называемых *Sprache* (языковой игрой) Витгенштейном и *la parole* (осмысленным словом) Мерло-Понти. *Sprache* представляет, главным образом, аналитический отчет, помещающий событие в цепь устных отношений; *la parole*, в основном, — синтаксический отчет,

который извлекает значения слов, исходя из их взаимоотношений в предложениях, в то время как повествование, главным образом, представляет собой поэтическую фантазию. Сказка и ее предложения управляются архетипическим паттерном, мифологемой.

В то время как два первых этапа стремились, со своей стороны, быть лингвистическими, способствуя развитию аналитического сознания, третий — мифологизация — в большей степени имеет склонность к драматическим и ритуальным действиям. Врожденное чувство ритма в ходе повествования переносится на события, трансформирует и даже изобретает их. В конце рассказа мы уже отличаемся от тех, какими были в его начале, так как душа прошла через процесс повествования, оставшись независимой от его синтаксиса и полностью постигшей смысл его слов. Более того, повествовательное описание необратимо: как только о событии рассказано в виде сказки, его нельзя с легкостью вытеснить из прежнего жилища, оно навсегда забирает с собой звучащее, как эхо, свое первое повествование. В течение рассказа о событиях, — каковым было изначальное значение слова *mythos*, — душа отбирает случайные образы и события и превращает их в особенно яркие переживания. Душа нуждается в чем-то большем, чем языковые игры, большем, чем только слова и речь. Психологическое существование подразумевает существование в фантазии в повествовании, рассказанном мифом.

Фантазия нет необходимости всегда должна выражаться в словесных образах или видимых образах, созданных воображением. Описание, переводящее событие в его переживание, может создать впечатление, что событие материально, посредством стиля, жеста или ритуала, подобно вхождению в более утонченный, искусный способ общения с ним. Мы чувствуем, что внедряемся в секрет творения, осзаем инструмент, играем в мяч, фантазируя в новом стиле. Психологизация разрушает повторяемость; она особенно эффективна, когда мы исполняем одну роль, как если бы она была другой, создаем романы, как если бы то была музыка (подобно Томасу Манну).

Теперь мы подошли к некоторым последствиям четвертого этапа — к использованию идей как инструментов для видения сквозь. Инструменты также принадлежат Богам. Все инструменты живут за пределами нашей современной технологической фантазии о них как о холодных, пассивных предметах. Идеационный инструмент может овладеть хозяином, превращая все события в свои формы и подобию инструмента, закрепляя нас в его собственном буквализме. Если сам инструмент оказывается проще, чем то задание, в котором его применяют, в результате происходит психологическое упрощение. Когда я использую идею развития для постижения множества различных процессов, происходящих в душе в период отрочества, идеационный инструмент организует события юности за счет их упрощения таким образом, что идея обретает возможность управлять ими. Затем сложные моменты становятся простыми, богатый становится беднее, а трудное — легким, и все это происходит потому, что мы путаем то, что обнаружили сами, с инструментом, нашедшим это. Поэтому, если мои идеи, к примеру, фрейдистские или юнгианские, я увижу,

что все, обнаруженное мною, соотнобразуется с идеями, открывшим то, что я исследовал, посредством упрощения дела до точности, с которой позволяла работать шкала инструмента.

Следствием психологического упрощения оказывается психологический догматизм. Идея, в начале служившая как *modus res considerandi* (способ рассмотрения), становится формой, ударом отчеканивающей свое изображение на инсайте. Мы начинаем рассматривать вещи типическим способом; в типах, стереотипах. Забывая мягкое предупреждение епископа Батлера¹ — «все на свете представляет собой то, чем является, и ничто иное», — мы отвечаем на вопрос «Что?» заранее изготовленными штампами ответов. Чтобы увидеть вещь, требуется свежее восприятие каждого образа, в то время как типы, не испытывая неудобств, формируют все по подобию своего собственного образа. Только образ способен освободить нас из заключения в тип, так как каждый образ имеет свои особенные странности, не соответствующие заранее изготовленным формам. Догматизм не может содержаться в образе, и величайшим врагом догмы является спонтанная свобода воображения.

Когда мы пренебрегаем образом во имя идеи, архетипическая психология становится стереотипической психологией. Затем точные подробности образа, в том виде, в каком они существуют, замещаются общей идеей о них. Например, каждая молодая женщина в каждом сновидении представляется анимой не чаще, чем мужчина, старший ее по возрасту, является ей в образе отцовской фигуры. Мы и в самом деле видим эти имагинальные личности в своих сновидениях: одного, переходящего реку вброд и манящего нас за собой; другого, виртуозно демонстрирующего химические опыты в большой аудитории. Хотя их образ, поведение и настроение влекут нас к распознаванию их как «анимы» и «отца», и хотя мы даже обрели инсайт посредством этого архетипического распознавания, мы видим отца или аниму не буквально. Это — психологические идеи, с помощью которых мы видим, и которые неотвратимо стремятся превратить наши видения в формы. Идеи представляют неминуемую опасность для психологизации.

Это обстоятельство приводит к широко распространенным последствиям, выходящим за пределы опасностей, сопровождающих толкование сновидений. Например: психологизация современной политической истории как примера подавления инстинкта в понимании Фрейда может освободить инсайты, так как при этом она разрушает буквальную политическую проблему, превращая ее в политическую фантазию. Процесс психологизации, однако, останавливается при появлении нового буквализма, — буквализма сексуальной политики. Вместо психологизации как политики, так и сексуальности посредством идеи о подавлении мы политизируем сексуальность и придаем сексуальность политике в тот момент, когда идея подавления превращается из стиля видения сквозь события

¹ Батлер, Джозеф (1692–1752) — епископ Англиканской церкви, философ, моралист, влиятельный автор, защищавший богооткровенную религию от рационалистов своего времени. (Примечание переводчика).

в описания событий. Заблуждение заключается в отождествлении активности психологизации со специфической психологией (теорией подавления); ибо мы не видим подавления, так как смотрим посредством идеи о подавлении. Когда мы забываем психологизировать инструменты, с помощью которых видим, получаемые нами инсайты затуманиваются, притупляются и сгущаются в новые буквализмы. Психологизация превращается в жесткую психологию.

ПСИХОЛОГИЗИРОВАННАЯ ПСИХОЛОГИЯ

Таким образом, психология оказывается своим наихудшим врагом, так как легко попадает в ловушку своих инструментов, своих психологических методов и инсайтов. Задача психологии, следовательно, должна начинаться на домашней почве: с видения сквозь своих собственных инструментов — бессознательного, эго, истории болезни, диагностической метки, каждый из которых может создать препятствие для души из-за своего формализма.

Любая психология, верящая себе самой, доверяет собственному слову и уже не отражает душу или не служит душетворению. Чем большее число солидных свидетельств и твердых доказательств находит психология для своих гипотез, тем реже ее идеи открывают глаз души в направлении конкретных специфических инсайтов. Чем правильнее она становится, тем худшим оказывается ее воздействие; чем больше тестов, тем меньше истины. Наши инструменты конструируют теологии в обстановке идолопоклонства перед концепциями и методами.

Может статься, что в терапевтической психологии никакое *discipline* (обучение) и не может существовать, а возможна только психотерапевтическая *activity* (деятельность). Возможно, терапевтическая психология является саморазрушающей: как только инсайты превращаются в «психологию», служа в качестве интерпретирующего инструмента, надежного, устойчивого зеркала, отбрасывающего свет на все события под одним и тем же углом, — тут же особенность, множественность и спонтанность отражений души оказываются систематизированными. О ясной, полностью разработанной психологии учтиво говорят как о теологии или философии, или движении, а деятельность, производящаяся во имя нее и называемая «терапией» (Фрейд, Юнг, Роджера, Рейха), в большей степени соответствует определениям «увлеченности сектантской теорией» или «сменой убеждений». Весьма возможно, что она становится больше похожей на идеологию, чем на психологизацию.

Психологизация часто выливается в кратковременный поступок, который шокирует, стимулирует и согревает. Однако, мы не нуждаемся в формализации этого динамического опыта в энергетике сил, как не испытываем и необходимости в демонстрации *dynamics* души средствами термодинамики. Процесс видения сквозь не требует ни методов термодинамики (энтропия), какие мы обнаруживаем у Юнга, ни гидродинамики (каптаж, мелиорация, затопление), какие мы находим у Фрейда. Нам также не нужны ни электрические поля (заряды, преобразование, трансформирование), ни система теологической энергетике,

все части которой, как будто заполненные железными опилками, притягиваются как магнитом, конечной целью. Эти суперструктуры психодинамики также необходимо видеть сквозь из-за их корневых метафор и той пассивности и боязни инертности, которые они, возможно, скрывают. Выражение психической жизни личности весьма динамичным языком сил, мощностей и зарядов никоим образом не гарантирует того, что она действительно так и происходит. Фактически, динамическая фантазия может обеспечить личность обманчиво удобным креслом с подлокотниками для стигического (относящегося к реке Стикс) застоя в течение шести — семилетней еженедельной терапии.

Давайте заново вообразим психодинамику, скорее, как мифологические сказки, чем физические процессы; как подъем и спад таких драматических тем, как генеалогия, путешествия, состязания и отсрочки исполнения приговоров, как вмешательства Богов. Но, если мы вынуждены искать психические аналогии, чтобы убедиться в существенной реальности динамики души, то придется сузить эту шкалу.

Давайте вообразим некую «микрпсихику» и поговорим о видении сквозь как о количественных скачках мини-инсайтов. Если наша модель движений души была упрощена, наши терапевтические ожидания могут содержать меньше надежд и меньше отчаяния — и более высокую точность в оценке того, что действительно происходит. Затем наши размышления могут выявить более персонафицированные пропорции. Вместо языка освоения земель и айсбергов (Фрейд) или археологических раскопок и позитивных/негативных полюсов (Юнг), наши размышления стали бы в большей степени соответствовать скромности души. В связи с тем, что душу часто описывают похожей на маленькую птичку, мотылька, на крошечную фигурку внутри груди или вылетающую из ноздри, ее движения требуют описания с подобной степенью точности.

Анализ выказал свою блистательную экстравагантность в мифической тематике или в «мифемах» своей работы. Его работа более похожа на грандиозные подвиги Геракла или Тесея, чем на вышивку и плетение корзин, или на медленное алхимическое настаивание растворов, происходящих в действительном душетворении, где царствует не только герой, но и Афина с ее ткачеством, Деметра с ее терпением, Артемида с ее уходом за роженицами и младенцами и Приап с его увлечением садоводством, ведь именно они, главным образом, управляют томительным течением их долгих дней.

Отвергая психодинамику, столь необходимую для описания души, как нечто ненужное, архетипическая психология разделяет точку зрения экзистенциальной психологии. Однако, существуют коренные различия между юнгианской и экзистенциальной терапией. Во-первых, подструктуры в экзистенциальной терапии, те, которые получили названия с прописными буквами, — это концепции, а не образы и не личности. Экзистенциальная психология превращает мелкие повседневные события, — добавляя немецкий суффикс “keit” или “heit”, “sein” (-hood или /-ness, или /-dom — на английском), — в большие существительные, способные нести целые области, сгруженные им на головы. Этот лингвистический прием без Богов или архетипов,

или других божественных субстанций обожествляет имена существительные. Такая экзистенциальная терапия не в состоянии помочь, но может стать существенной метафизической активностью, вполне уместной для любого последователя Хайдеггера; она не может превратиться в психологическую активность, приемлемую для любого последователя Юнга.

Во-вторых, экзистенциальные терапевты не наслаждаются «символогией» (наукой о знаках) в такой степени, как юнгианцы, подчеркивающие амплификацию образов посредством мифа, религии, искусства и фольклора. Юнгианцы, однако, не испытывают блаженства от «ситуаций», как экзистенциальные терапевты, амплифицирующие и исследующие их значения не в меньшей степени, чем юнгианцы, поступающие аналогичным образом с символами. Третье, но имеющее главное касательство к этому вопросу, — юнгианская терапия определенно задумана в стиле развивающегося процесса, в то время как экзистенциальная терапия не связывает ситуации существования с процессом индивидуации или с повествованием о становлении сознания. Алхимия, волшебные сказки, миф, столь важные для юнгианского мышления, — все они — представляют собой, скорее, персонифицированные *processes*, нежели концептуальные *situations*.

Здесь архетипическая психология, которую я разрабатываю в этих частях, отклоняется как от экзистенциальной, так и от юнгианской перспектив в отношении вопроса застой/процесс — вопроса, который иногда ставится в терминах «быть» или «становиться». Экзистенциальная модель — статическая. Подчеркивая значения состояний и ситуаций существования, она пренебрегает очевидностью существования процесса внутри архетипических паттернов и не признает того, что сам процесс является архетипической идеей. Мы обнаружили, что этот процесс выражался в описаниях природы и истории, а также и в философских системах столь контрастирующих авторов, как Аристотель, Комт (Comte), Гегель, Уайтхед и Тейлхард. Процесс также очевиден в развитии сюжета драмы и рассказа, в восприятии сновидений как цепочек повествований и в продвижении фигур из сновидений через создавшиеся ситуации.

Там, где экзистенциалисты пренебрегают процессом, юнгианцы формализуют его. Так как процесс индивидуации является архетипической фантазией, он, конечно, вездесущ и может «демонстрироваться» в текстах и эпизодах так же, как любая архетипическая фантазия проявляется в исторических событиях. Но этот процесс не является аксиоматическим законом души, единственной причиной или целью воодушевленных созданий. Чтобы утвердить процесс даже как гипотезу или определить его посредством примеров, потребовалось бы оставить психологизацию во имя метафизики. Для этого понадобилось бы формализовать и систематизировать только психологическую идею, забыв, что индивидуация является перспективой. Это — идеационный инструмент: мы не видим саму индивидуацию, но видим с ее помощью. Более того, описания этого процесса архетипически определены, так что средства индивидуации могут показать дитя и его фантазии об эволюционном созревании, или героя и его фантазии о просвещении и наращивании сил, или мать

и ее фантазии о цикличности в природе. Мы можем признавать существование процесса, не возвышая его до главной пояснительной фантазии души, или в виде индивидуации, или как развитие, воздерживаясь от удобного теологического заблуждения, утверждающего, что нас всех общий процесс выносит на скалистый путь к Великой Конечной Остановке.

Более точный метод объяснения процесса без буквального его восприятия (и без рассуждений о линейных, диалектических или духовных моделях) заключается в исследовании характеристик изменения архетипов. Их повествования и фигуры проходят сквозь стадии, подобно драмам, и, сплетаясь одна с другой, растворяются друг в друге. Независимо от того, выражены ли они как инстинкты или как Боги, архетипы не определяются отчетливыми различиями. Один инстинкт видоизменяет другой; одна сказка приводит к другой; один Бог заключает в себе намек на другого. Их процесс развития заключается в их сложности и амплификации, и психический процесс каждого индивида включает попытки соблюдать, выделять и усовершенствовать свои сложности. Здесь проявляется протеево¹ движение, которое исчезает однако, если сосредотачивается на идентификации этих движений как трансформаций, как на прогрессе или регрессе, или на слишком частом усовершенствовании, превращающем их в рельефно выраженные убеждения. Все, что мы можем сказать по этому поводу, — это, то, что архетипы — структуры, пребывающие в процессе изменений; этому процессу присуще многообразие форм, и он имеет мифический характер; ни «психодинамика», ни «индивидуация» не в состоянии дать им должное определение.

Психодинамика и процесс индивидуации — всего лишь две из множества основных идей, которые можно было бы пересмотреть посредством психологизации. Классические вопросы психологии — отношения разума и тела и отношения между Богом и душой; что первично — природа (биология) или воспитание (общество); что представляет собой сознание и каково определение подлинного безумия; что такое эмоция и как объяснить различия между людьми; что такое восприятие и вневещественное восприятие (или телепатия), — все эти вопросы, к разрешению которых невозможно подходить, вооружаясь их собственной формальной терминологией. Они неразрешимы, за исключением тех, которые находятся внутри ограниченного смысла каждой особой системы психологии, а эти формализованные подходы приводят к появлению массы противоречащих ответов. Эти вопросы, становясь проблемами, являются также утверждениями областей, дальше которых психологизация продвигаться не в состоянии. Мы стали воспринимать их буквально и пытаемся их разрешить.

Но является ли решение этих проблем, как проблем, решениями, которые ищет душа? Или она находится в западне, возможно, по психологической причине, благодаря деятельности психологического факультета

¹ Протей — древнегреческий Бог, пас тюленей Артемиды и за эту службу получил в дар способность по желанию принимать всевозможные образы. В переносном смысле — человек с переменчивым характером. (Примечание переводчика).

(где метафорические загадки воспринимаются как эмпирические проблемы, которые необходимо устранить)? Возможно, это — те самые места преткновения психологии, которые, вопреки тому, что поколение за поколением исследуют их, экспериментируют с ними и выстраивают все новые теории, предлагают ей первичный материал фантазии для психологизации. На волю из этих закоснелых, неподатливых проблем выходит история психологии, непрерывный поток психологических идей. Создается впечатление, что душа в большей степени заинтересована в движении своих идей, чем в решении проблем. В таком случае ни одна классическая психологическая проблема никогда не будет разрешена, и ничто не заставит ее удалиться со сцены.

Упрямые проблемы души предлагают сконцентрировать внимание на фантазии. Они представляют собой неизменную почву, на которую всякий раз возвращается психологизация, чтобы, подобно Антею, почерпнуть из нее новые силы. Обособленные проблемы каждого из нас, проблемы, которые мы называем своими собственными: что означает быть подлинно гуманным, как следует любить, зачем нужно жить, что такое эмоция, ценность, справедливость, изменение, тело, Бог, душа и безумие в наших жизнях, — все эти вопросы также неразрешимы. Предназначены ли они для разрешения? Предполагаем ли мы освободиться или управлять сексуальными, денежными вопросами, решить проблемы власти, семьи, здоровья, моральные, религиозные проблемы? Они приводят нас к психологизации, заставляют глубже проникать в треволнения души, что и является психотерапией, заботой о душе. А какова цель этих вечных психологических проблем? Обеспечить нас основанием для душетворения.

ПСИХОЛОГИЗАЦИЯ: ДВИЖЕНИЕ ЧЕРЕЗ БУКВАЛЬНОЕ К МЕТАФОРИЧЕСКОМУ

Может показаться, что я одновременно высказываю взаимоисключающие положения, утверждая, что психология — наиболее важная из областей знания, так как говорит для души, и в то же самое время, — что она не может говорить для души; что ее главная забота — терапия, и что терапевтическая психология терпит поражения от себя самой; что психологические идеи существенны для глаза души, и что они блокируют ее видение. Короче говоря, я заявляю, что психология — наихудший враг себе самой. Причиной возникновения этих внутренних противоречий является буквализм. Буквализм препятствует психологизации сотворению психологии из себя.

Здесь я присоединяюсь к Оуэну Барфилду и Норману Брауну, состоящих в мафии метафоры, чтобы защищать простого человека от буквализма. Барфилд пишет: «... сегодня осаждающим нас грехом является грех буквализма».²¹⁷ А Браун говорит: «Вещь, подлежащая уничтожению, — это буквализм; ... поклонение фальшивым образам; идолопоклонство... Правда всегда проявляется в поэтической форме; не буквальная, но символическая; скрывающаяся или прикрывающая лицо вуалью; свет во тьме... альтернативой буквализму является таинственность».²¹⁸

Сегодня таинственность не принадлежит к классу событий, отличающихся от буквальных, но представляет те же самые события, к которым относятся по-другому, когда они кажутся двусмысленными, скрытными и заставляют нас психологизировать. Как говорит Виттгенштейн, «... ни одно явление само по себе не является особо таинственным, но каждое может стать таковым для нас, и именно это обстоятельство представляет характеристику пробуждающегося духа в людях».²¹⁹

Буквализм препятствует таинственности, сужая множественность неоднозначностей до единственного определения. Буквализм — природное обстоятельство, сопутствующее монотеистическому сознанию, — будь то в науке или религии, — которое требует единственности значения. Именно этот монотеизм значения препятствует таинственности, как говорит Браун. Кроме того, он ожесточает сердце, предотвращая более глубокое проникновение воображения, как говорит Барфилд. И оба они говорят о том, что буквальные значения становятся новыми идолами, закрепленными в сознании образами, доминирующими над нашим видением, и что они — изначально фальшивы из-за единственности своего значения.

Далее, Барфилд осторожно указывает на то, что «буквализм — это качество, которое приобретают некоторые слова на протяжении своей истории; это не то качество, которым слова обладали при своем рождении».²²⁰ Своим особым отношением к словам, которые мы используем как двусмысленности, понимая их заново как метафоры, мы восстанавливаем их врожденную таинственность. Видение сквозь наши буквализмы — это процесс восстановления сакрального таинства слова.

Но давайте не станем воспринимать сам буквализм столь буквально. Как бы то ни было, идолы тоже являются образами Богов, и для психологии не существует ни «фальшивых» образов, ни фальшивых Богов, а только неправильный подход к ним. Буквализм сам по себе является таинственным: идол, забывший, что является образом, и представляющий себя Богом, воспринимающий себя метафизически, серьезно, обреченный выполнять свою задачу уплотнения множеств значений в единственные, которые мы называем фактами, данными, проблемами, реальностями. Функция этого идола, — называйте его это или буквализмом, — сохранять банальность перед нашими глазами, так, чтобы мы помнили о том, что надо видеть сквозь, чтобы таинство становилось возможным. До тех пор, пока значения не уплотнились, не существует потребности в инсайте. Метафорическая функция души зависит от вечно присутствующего внутри каждого из нас сторонника буквального восприятия.²²¹

Итак, казалось бы, что адекватная психология должна быть такой, которая не могла бы воспринимать себя или свои идеи буквально. Ее фантазия о себе должна быть таковой, которая позволяла бы психологизации продолжаться как открытому процессу идеации. Она может не основываться на аксиомах и законах и даже не опираться на гипотезы. Вместо этого она должна состоять из вымыслов. В то время как гипотезы могут окрепнуть с привлечением свидетельств в их пользу и проверяться экспериментально, становясь истинами, так

как они могут быть подтверждены или фальсифицированы, вымыслы отличаются своей «непостижимостью». Они кишат противоречиями и «логическими несуразностями». ²²² Вымыслы никогда не воспринимают буквально, в их собственных терминах, но визитные карточки украшены титулом классового отличия — «как если бы».

ЭКСКУРСИЯ В ВЫМЫСЛЫ

Невозможно доказать неверность вымысла: «... ни его противоречия опыту, ни даже логические возражения не смутят его спокойствия». ²²³ «Вымыслы... это предположения, сделанные при полном осознании невозможности существования предполагаемого». ²²⁴ Главной характеристикой вымыслов является «выраженная осведомленность в том, что вымысел есть просто вымысел, другими словами, осознание им своей фиктивной природы и отсутствие претензий на действительность», ²²⁵ — по крайней мере, так считает немецкий философ Ганс Вайхингер (Hans Vaihinger), тщательно разрабатывавший роль вымысла в мышлении.

Вайхингер представляет вымыслы как «психические структуры» и «фиктивную активность разума, [как] выражение фундаментальных психических сил». ²²⁶ Но затем выдвигает некий психологизм. Вследствие того, что вымыслы — явления психические, они личностные, человеческие. А являясь личностными, человеческими, они — всего лишь уловки для достижения цели, провозглашающие только практические и относительные истины, имеющие ценность только для личности, пользующейся ими. ²²⁷ Для Вайхингера они стали просто вымыслами, субъективными изобретениями человеческого разума.

Но сам вымысел архетипов заключается в том, что они считают себя более чем личностными и человеческими, так как душа одновременно присутствует как в личности, так и между личностями, а кроме того, выходит за пределы личностей. Архетипы представляют собой психические структуры, но не только психические структуры. Наши архетипические вымыслы сохраняют свой мифотворческий, свой истинно выдуманый характер за пределами того, что мы совершаем или говорим в отношении них. Мы никогда не можем быть уверены в том, сами ли вообразили их, или они вообразили нас, так как мифы о творении всегда помещают Богов перед человечеством. Все, что нам известно, это, кажется, то, что мы не способны воображать без них; они — неперенное условие действия нашего воображения. Если мы изобрели их, то сделали это в соответствии с паттерном, который установлен ими.

Мы должны удерживаться на краю парадокса такого вида, чтобы воистину думать в стиле «как если бы». Мы не можем, подобно Вайхингеру, понимать вымыслы также в узком смысле и воспринимать слишком серьезно их «непостижимость» и «невероятность», плотно начиная их немецкими научными примерами. Сами свидетельства их небытия, которые он собирает, придают им метафизический статус. Другими словами, даже его «как если бы» нуждается в видении сквозь, ибо оно стремится стать новой моделью, а для моделей

характерна тенденция затвердевать, воплощаться в реальность. Как говорит Брайтвейт о научных поясняющих моделях: «... „последний след старого, твердого, солидного атома исчез“; но он лежит, скрываясь, до тех пор, пока не понадобится его модель. Размышление о научных теориях посредством использования моделей всегда является мышлением в стиле „как если бы“... Цена за использование модели — вечная бдительность».²²⁸

Итак, мы можем не использовать вымыслы «как если бы» в качестве объясняющих принципов, как эквивалент аксиом или истин, так как затем они становятся другим множеством аксиом или истин. Такое преобразование могло бы дать им существенную власть. Оно превратило бы их в модели, которые следует видеть сквозь. Наше желание обрести где-нибудь твердую опору необходимо примирить с идеей Гераклита о глубине души, которая бесконечна. Призывая на помощь мышление в стиле «как если бы», чтобы обеспечить себе опоры, мы обязаны признать, как указывает Блэк, что модели типа «как если бы», как и подобное мышление, обладает меньшей объясняющей способностью.²²⁹ Но наш поиск не предназначен для объяснений, так как они удовлетворяют в любом случае только в терминах архетипических предпосылок, которые они приносят с собой.

Никто и не предполагает, что вымыслы обладают огромной поясняющей способностью, так что они не удовлетворяют запросы ума, жаждущего определенности решения. Однако они действительно обеспечивают место отдыха для разума, разыскивающего двусмысленность и глубину. Другими словами, вымыслы в большей степени удовлетворяют эстетическое, религиозное и умозрительное воображения, чем интеллект. Персонификации должны всегда восприниматься при таком туманном освещении: даже если они проявляются очень отчетливо, вопрос об определении их реальности остается открытым. Или, из перспективы «как если бы» вид реальности, которую мы приписываем персонификациям архетипов, будет зависеть от того, «кто» определяет реальность, и «какая» архетипическая фантазия действует в данный момент в душе. Конечная, абсолютная, определенная реальность, превосходящая ту или иную архетипическую перспективу, — представляет снова другой вымысел.

Подобно тому, как истины являются вымыслами рационального, сами вымыслы представляют истины имагинального. Вымыслы удовлетворяют нужды психологизации, обеспечивая полностью психологическое обоснование, некое совершенное психическое изобретение, устанавливающее себя как таковое и поэтому неспособное воспринимать себя буквально. Никакая, ни хотя бы одна-единственная из предпосылок вымысла не является действительностью, поддающимся демонстрированию случаем, фактом, произошедшим в мире, принадлежащим фантазии объективности, позитивизму, жизненному опыту.

Более того, при определении этих предпосылок, ведущих полностью метафорическое существование, невозможно ошибиться, приняв их существование за метафизическое. Они видятся как контуры, констелляции²³⁰ или персонифицированные психологические идеи, но никогда как метафизические реалии или духовные сущности. Наши предпосылки представляют

собой мир, избегающий требований как логики для определения, так и эмпирической науки — для демонстрирования. Вымыслы занимают места в сфере, традиционно предназначенной для души, между миром духа (метафизики и интеллекта) и миром природы (науки и чувственного восприятия). Они украшают психологию своими собственными предпосылками, не одолженными у метафизики и науки, предлагающими метод видения сквозь метафизику и науки. Посредством признания душой участия воображенного, вымышленного фактора во всех интеллектуальных и чувственных восприятиях, эти две способности души, скорее, могут стать инструментами, чем противниками психологизации. Мы больше не должны противопоставлять «чистую» мысль и «объективные» наблюдения психологическому мышлению и исследованию. Все действия души, какую бы психическую способность они ни породили или на каком бы академическом факультете ни демонстрировались, становятся средствами душевторения.

Хотя мы и настаиваем, доходя до крайности, на невозможности существования персонифицированных архетипов в вымышленной природе, сама их невероятность создает основание для психологизации. Благодаря их непостижимости, загадочности и двусмысленности их природы, эти метафорические предпосылки избегают любой буквальности, так что главное побуждение видения сквозь всего твердо установленного, постулированного и определенного начинается архетипически в самих этих вымышленных предпосылках. Именно здесь я ищу место для обоснования возможности в невозможном, ищу способ описания неизвестного в еще более неизвестном, *ignotum per ignotius*. Скорее, чем объяснить, я могу еще более усложнить; скорее, чем определить, — только усугубить трудности понимания; скорее, чем разгадать, — только подтвердить существование загадки.

Давайте вспомним здесь, что сказал Поль Рикёр в своих лекциях фонда Терри: «Загадка не блокирует понимание, а провоцирует его... То, что возбуждает желание понять, — это именно двусмысленность, намерение второго значения утвердиться и перешагнуть через первое».²³¹ Более того, на своей стороне в этом положении против определения мы имеем ответственного рационалиста, Карла Поппера, который пишет, что «вне пределов математики и логики проблемы определенности являются наиболее легкими. Нам нужно располагать множеством неопределенных терминов, значения которых ... можно было бы изменять. Но так же обстоят дела со всеми концепциями, включая и определенные, ибо определение может только упростить смысл определенного термина до состояния неопределенных». И «... все определения непременно должны возвращаться к неопределенным».²³² Возможно, наше обращение за помощью к мысли о *ignotum per ignotius* не просто фокус алхимика с ртутью, отнюдь не мистификация, но и в самом деле имеет разумное оправдание.

Всеобъемлющая метафора, отвечающая предъявляемым нами требованиям к загадке для интеллекта, и объяснение через загадку посредством применения вымыслов типа «как если бы» к глубине, сложности и изысканной дифференциации и является мифом. Особенно в классической мифологии

метафорический способ проявляется в широком диапазоне и с точными подробностями. Эти мифы представляют архетипические драмы души, все ее проблемы, изображенные в виде вымыслов, «трагических, чудовищных и неестественных»,²³³ данных, имеющих смысл и значимость, при условии, как если бы небеса находились на земле.

Бесконечный регресс психологизации, процесс ее погружения внутрь, от видимого к невидимому, который мы только что описали (и который описывался нами во второй части как патологизация, ускоряющая движение фантазий в направлении смерти, к последнему сроку и первой метафоре), — этот бесконечный регресс приходит сюда на отдых, так как здесь он встречается с постоянной двусмысленностью метафоры, где «отдых» и «постоянство» также представляют собой вымыслы типа «как если бы». Ибо эти интеллектуальные концепции, как и любые интеллектуальные концепции, «отдыхают» или находят «постоянное пристанище», и «обосновываются» в метафоре и могут «установиться» в ней только при получении ее согласия. Именно это имажинальное придает несомненность нашим интеллектуальным гарантиям, укрепляя интеллект за его пределами (вопреки его попыткам ограничить себя определениями), чтобы вызвать смысловые ассоциации и подразумевать, и полагать всегда больше того, что могли бы выразить его термины. Ведь интеллектуальное тоже выражает фантазии, коренящиеся в мифах, и эти фантазии можно увидеть психологизирующим глазом души.

"Nunquam enim satiatur oculus visu" («Никогда, конечно, не насытится глаз зрением»), — сказал Кузанус: «Глаз как осязающий орган никогда не пресытится и не ограничится чем-нибудь видимым; ибо глаз никогда не сможет увидеть слишком многое; подобным же образом интеллектуальное видение никогда не удовлетворится видом истины... Борьба за обладание бесконечным, неспособность остановиться на чем-то данном или полученном не является ни виной, ни недостатком ума; скорее, это печать его божественного происхождения и его нерушимости».²³⁴

Итак, бесконечный регресс не должен нас беспокоить; он случается даже в эмпирике, когда человек, пытающийся следовать за рядом идей, движется в обратном направлении, к их «источнику», в процессе наблюдения за «твердым фактом».²³⁵ Психологизация посредством бесконечного регресса также является регрессирующей в направлении бесконечности с Богом внутри нее. Каждый шаг в процессе приносит инсайт. Этот процесс напоминает чистку мистической луковицы, но здесь он производится не ради эзотерической пустоты в ее сердцевине, но во имя проникающего движения внутрь, почти так же, как сказал Фичино о том, что «вечное логическое рассуждение» является надлежащей деятельностью души.²³⁶ Вечно двигаясь внутрь и раскрывая тайные

¹ Николай Кузанский, Николаус (1401-1464) — кардинал, математик, ученый, экспериментатор и влиятельный философ, настаивавший на том, что сущность знаний человека о Боге и Вселенной недостаточна. (Примечание переводчика).

образы фантазии, психологизация становится не эзотерическим действием, но действием, превращающим события в эзотерические. Посредством поисков снаружи того, что лежит внутри и позади событий, их буквальное восприятие становится очевидным, выставленным напоказ и тупым. В то же время, когда события направлены внутрь, они обретают элемент значимости для души.

Внутри метафорической перспективы, внутри имагинальной области, нет ничего более надежного, чем собственная активность души, следующая за своей непредсказуемой инертностью от инсайта к инсайту; нет ничего более истинного, более надежного или вечного, чем сама душа и ее фантазия. Используя свою фантазию в условиях, свободных от логических, сентиментальных или моральных ограничений, душа расширяет свое разумение посредством видения сквозь упрощений каждого вида формы, остановившейся в своем развитии. Таким образом, душа везде находит психологическое, распознает себя во всех явлениях, во всех вещах, производящих психологическое отражение. И душа приемлет себя в этих мифических действиях как еще одну такую метафору. На свете не существует ничего более реального, чем она сама, более решительного, чем ее психическая метафора. ничего

ДУША И МИФЫ

Мифы говорят с душой на ее собственном языке; эмоционально, драматически, чувственно, причудливо. Сквозь мифическую перспективу мы воспринимаем сведения о значимостях и личностях, но не об объектах и явлениях: «Превосходство выражения-восприятия над предметом-восприятием — вот что характеризует мифическую точку зрения на мир».²³⁷ Посредством мифа конкретные особенности превращаются в универсальные; мифы также говорят об универсалиях через специфические образы фигур и мест, истинных происшествий, которые никогда не случались, но всегда обязательно случаются.²³⁸ Событиям необходимы отражения и паттерны в чем-то таком, что находится за их пределами и происходит из другого онтологического порядка, где чудеса не произошедшего события воспринимаются как события. Или, как сказал Карл Отто Мюллер, миф — это где «непостижимое есть истина»,²³⁹ так что его совершенно неестественное чудо стоит за всеми видами истины. «Миф, — говорит Герман Брох (Broch), — является архетипом каждого необыкновенного познания того, на что способен человеческий разум. Архетип всего человеческого познания, архетип науки, архетип искусства, — миф, следовательно, он является и архетипом философии».²⁴⁰ Кроме того, миф — это метапсихология и метапсихопатология. Это показали и Юнг, и Фрейд: Юнг — просто описанием его собственного психологического идеационного процесса как «мифологизирующего»²⁴¹, Фрейд — созданием того, что Виттгенштейн назвал «могущественной мифологией», которую каждый должен «видеть сквозь».²⁴² Мы видим сквозь нее вначале очевидное — Эдипа, Эроса, Танатоса. Мы видим ее едва уловимо и знаменательно в мифическом «ребенке», на чьих могущественных маленьких плечиках покоится громадная гидравлическая машина психоанализа.

Давайте вспомним, что теория Фрейда о детской сексуальности никогда не основывалась непосредственно на эмпирическом ребенке. Фрейд никогда не анализировал детей, и воспоминания детства, подтверждавшие его теорию, были получены от взрослых, воспоминания которых были вымыслами или мифами, то есть, скорее, оказывались «выражениями-восприятиями», чем буквальными «предметами-восприятиями». Фигура полиморфного извращенного ребенка, обрисованная в его *Three Essays on the Theory of Sexuality* («Трех эссе о теории сексуальности») (1905) является, таким образом, мифическим (в противоположность эмпирическому, фактическому, буквальному) созданием. Этот ребенок оказывается не только мифическим, но и легендарным, ибо в него следует верить, его реальность «подтверждена» «исследованиями» и личными признаниями (свидетельствами), и он оказал поддержку учебному заведению и воззрению на окружающий мир, как любая другая легендарная личность. Живущий миф не замечается как мифический до тех пор, пока он не виден сквозь.²⁴³

Мы, практики, продолжаем мифологизировать, извлекая наши трезвые, эмпирические факты из вымысла совершенно необычной формы: истории болезни, анамнеза, из записей в обновленных к данному времени дневниках, посредством которых подробности жизни слагаются в рассказ, получают видение, и таким образом мифическая личность становится персонификацией судьбы, которая вступает в терапевтический процесс.

Одна из прелестей *mythic* метафор заключается в том, что они избегают буквализма. Мы знаем с самого начала, что они представляют собой невозможные истины. Подобно самой метафоре, власть которой не может быть объяснена удовлетворительно, миф также говорит одновременно на двух языках, изумляя и приводя в ужас, серьезно и иронически, с возвышенным воображением и при этом с рассыпанными повсюду смешными, причудливыми подробностями. Метафоры мифа уплотняют прошлое и настоящее в единое целое, так что прошлое всегда присутствует, а настоящее можно прочувствовать из отдаленного прошлого.²⁴⁴ Мифы также превращают конкретные особенности в универсалии, так что каждый образ, имя, вещь в моей жизни, прочувствованные мифически, приобретают универсальный смысл, а все абстрактные универсалии, великие идеи о человеческой судьбе представляются конкретными поступками.²⁴⁵ И всегда миф — это душа, рассказывающая о себе в замаскированном виде, как если бы она не имела ничего общего с психологией, как если бы все мифы были «реальными» в отношении космогонии или поиска и приключения, или происхождений и грехов династий, или кровопролитий и любви, как если бы миф рассказывал буквально о масках, которые надевает, чтобы удерживать в тайне свою психическую сокровенную сущность.

Мой взгляд на метафору начал формироваться под влиянием Вико, считавшего метафору мини-мифом, «краткой фабулой».²⁴⁶ Вследствие того, что метафора «придает смысл и страстность бессмысленным вещам», она является методом персонификации и, соответственно, мифологизации. Уплотняя миф и

метафору таким образом, Вико дал пристанище в своем великолепном разуме моим частым утратам различий между мифом и метафорой. В своем подходе к метафоре я считал ее вымыслом типа «как если бы» Вайхингера, но менее семантически — образом речи, а более онтологически — методом существования, или психологически — стилем сознания. Метафоры — нечто большее, чем образы речи; они — способы восприятия, чувствования и существования.

Я рассматриваю метафору как нечто особенно психологическое, ибо она, как оказалось, видит сквозь самое себя. Двойная оппозиция (Леви-Страусс в отношении мифа и Гаральд Вейнрих (Weingich) — в отношении метафоры) содержит внутри себя то, что подавляется ею самой. Конфликты становятся парадоксами. Положения, которые она отстаивает, модулированы голосом, отделяющим их содержание перевернутыми запятыми. В одно и то же время она говорит о чем-то и видит сквозь то, о чем говорит. Мы никогда не можем воспринимать метафору только с одной стороны, так же, как не можем быть уверены в том, какую сторону она имеет в виду. Является ли Ричард — лев тем львом, сидящим в клетке, которого зовут Ричардом? Или Ричард-лев — это мужественный король? Мы встревожены; слышатся отзвуки эхо шизофренического мышления; нарастают фантазии. Этот хорошо известный пример слишком прост, так как множество видов метафор были различены и получили свои имена; но этот пример служит как иллюстрация основной идеи: психологическое сознание, так как оно видит сквозь и процветает в атмосфере двусмысленности, — является метафорическим.

Архетипы семантически представляют собой метафоры. Они ведут двойное существование, которое Юнг представил несколькими способами: (1) они наполнены внутренними противоречиями позитивной и негативной полярности; (2) они непознаваемы и известны только через образы; (3) они являются инстинктами и духом; (4) они — врожденные, и при этом не наследственные; (5) они — чисто формальные структуры и содержания; (6) они — психические и экстрапсихические (психопатические). Эти удвоения и многое другое, им подобное, в описании архетипов, не нуждаются разрешении ни в философском, ни в эмпирическом, ни даже в семантическом. Они принадлежат к внутренним противоречиям самим себе и двойственности легендарных метафор, так что каждое высказывание, относящееся к архетипам, должно восприниматься метафорически, с предпосылкой выражения «как если бы».

Об этом Юнг говорит сам: «Каждой интерпретации необходимо оставаться в состоянии «как если бы»».²⁴⁷

Основные принципы (*archai*) бессознательного неописуемы, вследствие великого множества ссылок на них... Интеллект, владеющий отличной способностью, естественно, постоянно пытается установить их единственное значение и таким образом опускает существенный момент: ибо то, что мы можем определить из всех остальных как единственное значение, совместимое с их природой, — это их множественность значений, почти беспредельное богатство ссылок на них, которое делает одностороннее формулирование невозможным.²⁴⁸

Мифическая метафора представляет корректный способ высказываний об архетипах, ибо они, подобно Богам, не пребывают в застое. Как и Богов, их невозможно определить одним способом, но только через посредство и с помощью той сложности отношений, которая существует между каждым из них со всеми другими.

Архетипы — это скелетные структуры души, но при том их кости являются склонными к изменениям конstellациями света — искрами, волнами, движениями. Они представляют собой принципы неопределенности. Так как с ними нельзя встретиться непосредственно, они, как всегда настаивал Юнг, становятся определенными, как «непознаваемые сами в себе». Но их непознаваемость зависит только от метода, посредством которого мы хотели бы «знать» о них. Мы не обладаем ясными и определенными познаниями о них, заложенными в них самих, и теми, которые они знают о себе сами, с уверенностью в ее картезианском значении; но мы знаем их косвенно, метафорически, мифически. Мы сталкиваемся с архетипической реальностью через перспективу мифов, так как «увядание в неуверенности принадлежит самой природе мифа».²⁴⁹ Мы говорим об архетипах так, как Платон говорил о мифах: «Это, или нечто того же вида, — истинно», и «Я не стал бы на сторону этого полностью», так что это то, о чем говорят: «это не то, что можно поместить в жесткие доспехи».²⁵⁰

Мифическое сознание не нуждается в «как если бы». До тех пор, пока идеи не зафиксированы в единственном значении, нам нет нужды, пользуясь инструментом «как если бы», подглядывать за ними, не подозревающими о слежке. Вайхингер, в конце концов, произошел от Канта и реакции на категорически монотеистический разум Канта. «Как если бы» — необходимый философический шаг в направлении признания метафорического характера всего того несомненного, что мы видим, о чем говорим и во что верим. Но, если мы начнем исследования с мифического сознания, нам не понадобится эта приставка «как если бы». Она подразумевается во всем и всегда.

Если мифы — традиционные повествования о взаимодействии Богов и людей, некий драматический отчет «о делах *daimones* (даймонов)»,²⁵¹ то наш метод поиска Богов в своих конкретных жизнях заключается во вхождении в миф, ибо там они и пребывают. «Вхождение в миф» означает осознание нашего конкретного существования как метафор, как легендарных положений. Инициация этого метода происходит посредством *daimones*, «маленького народца» из комплексов, о котором мы говорили в первой части.

Эта множественная перспектива находит выражение в политеистических Богах, вступающими в родственные браки, чьи сферы влияния переплетаются и взаимно проникают друг в друга. В утонченной психологии Орфизма и неоплатонической мифологии в эпоху Ренессанса двойственность и тройственность каждого образа и каждой темы были догматом во всех интерпретациях легенд.²⁵²

Таким образом, пронизательный вопрос, оставляющий сознание в состоянии хаоса и полной растерянности, заключается в этом вечном «Кто?», на который никогда не ответит ни один архетип и ни один Бог, но всегда — один

из них в своей особой констелляции с другими. Эти констелляции оказываются точно такими, какими их описывают мифологиемы: они представляют собой описания, — не самих Богов, но паттернов, взаимодействий Богов во всей их сложности. Боги, отделенные от мифов, — абстракции, созданные монотеистическим сознанием, воображающим Богов и архетипов как монолитные единства. Но Боги — это отношения и всегда подразумевают один другого; только если Бог или архетип воображены в монотеистическом сознании, он проявляется в одиночестве. Затем мы говорим об архетипе матери или, например, о Дионисе, но материнский архетип феноменологически не существует без сопровождения, или без дитя, или дочери, так же как и без определенного места и набора атрибутов, и Дионис появляется или с толпой, или с женой, или с Гермесом, или с Зевсом, или с Титанами, или же с теми особыми предметами снаряжения, по которым его узнают.

Представляя все это, мифы предлагают множественность значений, присущих нашим жизням, в то время как теология и наука пытаются установить единство значения. Возможно, поэтому мифология является стилем религиозного повествования в политеистическом сознании и причиной того, что монотеистическое сознание излагает свою теологию в письменном виде. Мифы всегда напоминают политеистическому сознанию о двусмысленности значений и о множественности личностей в каждом событии в каждый момент времени.

Вопреки их графическому описанию действия и всех его подробностей, мифы оказывают сопротивление их интерпретации, сопровождающейся примерами из практической жизни. Они не являются ни аллегориями прикладной психологии, ни решениями личных проблем. Это старое моралистическое заблуждение в их отношении теперь стало терапевтическим заблуждением, говорящим нам, какой шаг нужно совершить и что делать дальше, в чем герой ошибся и как искупить последствия этой ошибки, как если бы такое практическое руководство было бы тем, что означает выражение «проживая свой миф». Проживание своего мифа не означает просто проживания одного мифа. Эта фраза означает, что некто живет мифической жизнью; это означает мифическую жизнь. Так как во мне уживается множество личностей, я принимаю участие в отдельных частях нескольких различных мифов. В связи с тем, что все мифы вкладываются друг в друга, ни одна часть мифа не может быть извлечена из него с утверждением: «Это мой миф». Помните, легенда — это перспектива, а не программа; пытаюсь использовать миф практически, мы все еще остаемся в паттерне героического эго, обучаясь, как правильно выполнять его дела.

Мифы не говорят нам, как надо действовать. Они просто дают невидимую предысторию, дающую начальный импульс нашему воображению, вопросам, проникновению вглубь. Сам акт расспрашивания — шаг в сторону от практической жизни, отклонение от ее широкой дороги непрерывности, видения ее с другой перспективы. Но — мог ли бы этот сдвиг перспективы случиться, если не существует какого-то другого места, какого-то затерянного уголка земли, где можно было бы остановиться, этого мифического места, дающего другую выгодную позицию, таким образом помещающую нас в две онтологических

позиции одновременно; причем, такое разделение не приводит к устранению сдержанного конфликта, хотя мы сами уже представляем собой метафоры? Так как метафоры разговаривают словами, заключенными в перевернутые запятые, придающими новую двойственную внутреннюю сущность простому слову, подобную эхо, то, когда мы начинаем мифологизировать наши обычные жизни, они получают другое измерение. Мы все больше от нее отстраняемся, поскольку все глубже вовлекаемся в эту новую жизнь.

Семантическое определение метафоры — «слово, отклоняющееся от своего обычного разговорного смысла»,²⁵³ а ее соответственной противоположностью является термин «буквальный». В словарях говорится, что метафоры перемещают значение. Если психологизация продолжается посредством видения сквозь откровенно буквального, то ее деятельность будет непрерывно становиться все более оживленной посредством перемещения значения внутрь простого слова и вне него. Тогда психология будет уделять меньше внимания сущности знания, чем перспективе, параллельной другим его сущностям, превратится в текущий комментарий к прямым и буквальным словам. Психология не станет более упорядоченной и лучше структурированной. Она станет бессистемной, не превратится в строгую науку, не будет походить на Героя, движущегося по определенному пути, но превратится в Странствующего Рыцаря, срывающего инсайты по дороге.

ЭКСКУРСИЯ ПО ЗАБЛУЖДЕНИЮ

Прежде чем мы последуем за Странствующим Рыцарем к концу части, давайте взглянем на заблуждение и ошибку. «Фантазия заблуждения» совершила свой первый важный выход в свет в диалоге Платона (*Timaeus* 47e-48e), где мы обнаруживаем два противоположных принципа, действующих во Вселенной: Причина (*nous*) и Необходимость (*anánkē*), также называемой Поводом для Заблуждения. Френсис Корнфорд, один из знаменитых комментаторов Платона, описывает *anánkē* как «хаотическое», «бесцельное», «безответственное»²⁵⁴. Причина не может поставить под свой контроль случайный принцип или необходимость. Заблуждение, кажется, протестует против разумного порядка и намерения, и, согласно Корнфорду, мы сталкиваемся с ним при совпадениях и случайностях, что указывает на существование иррационального элемента в душе.²⁵⁵ Пауль Фридендер, другой исследователь мышления Платона, предполагает, что *anánkē* даже можно вообразить как нечто, имеющее физическое место в центре человека и Вселенной, где оно действует как принцип неопределенности, беспричинности и хаоса.²⁵⁶ Душа имеет некоторое особое отношение к этому блуждающему принципу бесцельной необходимости, потому что, как говорит Платон в своей *Republic* («Республике») (621a), души входят в мир, проходя мимо трона Богини *Anánkē*, три дочери которой управляют судьбой каждой души.

Для Платона истины разумной причины было недостаточно, чтобы объяснить деятельность человека и Вселенной. Что-то еще было необходимо,

особенно в отношении того, что правит душой. Какая-то бесцельно блуждающая необходимая сила тоже входила в эту игру, и фактически именно посредством заблуждения нам удается видеть Необходимость за работой. Таким образом, архетипической предысторией ошибки является Необходимость; посредством вызванных ошибкой событий Необходимость прорывается в мир. Если этот повод для заблуждения, необходимость, представляет собой принцип ошибочности, то давайте считать ошибку необходимой, способом вхождения души в мир, методом, посредством которого душа обретает истины, которые нельзя рассматривать как действия только одной причины. Психологическая осознанность возрастает в результате ошибок, совпадений, неопределенности, из-за хаоса, более глубокого, чем разумное управление.

Такое приближение к рассмотрению ошибки является ключевым моментом для метода глубинной психологии: он составляет основу исследований Фрейда, касающихся оговорок и ошибок в повседневной жизни, и рассмотрения Юнгом ошибок внимания в ассоциативных экспериментах. Необходимость прорывается сквозь контроль причины и в случайный момент разоблачает «повод для заблуждений», действующий в душе. Исторически глубинная психология начинается с этой перспективы и в принципе продолжает искать эти истины в ошибках, в которых лежат более глубокие, более значительные необходимости. Сверх того, она рассматривает саму причину с точки зрения, выстроенной на ошибках, и таким образом обнаруживает все двусмысленности — выдумки, полуправды, обман, — как лживую речь, являющуюся психологически необходимой.

Уклончивость — это некая *opus contra naturam* (противоестественная деятельность), место, где душа говорит против естественного течения разумных, предсказуемых ожиданий, правды о том, каким все является на самом деле. Гермес, обманывавший своего отца, Зевса, с момента рождения, — прирожденный мошенник, принесший в мир уклончивость, пользуясь божественными правами. Он является Богом уклончивости, как и руководителем души. Когда мы говорим о предельных глубинах своих душ, каждый из нас ощущает его присутствие, ибо именно тогда чувствуем ошибку, полуправду, мошенничество в том, что рассказываем. Дело здесь не в неискренней вере, ведь стоит вспомнить и о том, что Гермес одинаково хорошо справлялся как с лживыми, так и с правдивыми посланиями. Никто не может сказать подлинную правду, полную правду о душе, кроме Гермеса, стиль которого — двойственность. Таким образом, психология — дисциплина, изучающая не только истину, подобно науке и теологии. С психологической перспективы, лгать и говорить правду — неполноценные категории; обе вызывают к психологизации, и к истинам в большей степени, чем ко лжи, ведь видеть сквозь правду оказывается еще труднее.

Другими словами, ошибка появляется не только там, где правда поступает неправильно, но где действует другой вид правды, вымышленный. Вайхингер и сам отмечает: «лингвистическое подобие вымысла и ошибки... ошибка характеризуется той же формулой и психологически имеет то же строение,

что и вымысел. В конечном счете, вымысел является просто более осознанной, более практичной и более плодотворной ошибкой». ²⁵⁷ Вымыслы также следуют по пути ошибок; требуя от сознания, как говорит Вайхингер, „обходного“ и „отклоняющегося“ стиля».

Разумеется, такая психология, мыслящая в этом стиле о правде и ошибке, не корректирующая ошибки, чтобы ближе пробиться к правде, отказывается от обеих идей, как от эмпирической психологии, так и от психологического прогресса. Полпер пишет: «И мы пойдем по пути прогресса, тогда и только тогда, когда будем намерены учиться на своих ошибках: распознавать и использовать их критически, вместо того чтобы упорно, догматически продолжать свою работу. Хотя такой анализ может показаться тривиальным, он описывает, как мне кажется, метод всех эмпирических наук». ²⁵⁸ Изложим эту мысль в наших терминах: фантазия прогресса и фантазия эмпиризма требуют фантазию исправления ошибки.

Вместо того, чем помешать ошибке внутри эмпирической фантазии «испытание-и-ошибка», которая применяет поступательный метод исправлений в направлении радикального исправления себя самой (уменьшая фактор ошибки и повышая рациональный фактор), метод, в котором ошибка всегда должна быть обречена на роль тени врага истины, давайте поместим ошибку в «странствующую фантазию». Мы делаем это потому, что, как говорит Дюфренн (Dufrenne), «вымышленные бродяги всегда надежны, в силу самого факта, что являются свидетелями в заблудшем мире». ²⁵⁹

СТРАНСТВУЮЩИЙ РЫЦАРЬ

Странствующий рыцарь — это странник, и его путь отклонился от истинного еще с той поры, когда Парменид открыто порицал бесцельное блуждание как путь ошибки, вводящий в заблуждение воззрения, как путь, ведущий к заблуждению. ²⁶⁰ Ибо для величественной рациональной традиции метод психологизации слишком близко подходит к *phantasia* (фантазии) и к *senses* (ощущениям), сбившись с пути и удалившись от истинного слова интеллектуальной аргументации, интуитивных откровений и вечных ценностей духа. Странствующий рыцарь следует за фантазией, оседлав носителя своих эмоций; он еле тащится и преследует аниму со своим эросом, рассматривая желание как святое дело и прислушиваясь к своему воображению, также сбившемуся с пути. Для своих аргументов он использует воображаемого противника; он персонализирует, заставляет его ожить, для того, чтобы он мог встретиться с ним как с телом, а не только как с мыслью. Подобно тому, как одной из главных целей Странствующего Рыцаря была помощь бедным, ²⁶¹ психологизация освобождает части души, попавшие в ловушку бедности материалистических перспектив. Но Странствующий Рыцарь, кроме того, изгой, вероотступник, блуждающий, словно Каин. Он никогда не обрел полную способность для возврата к структурам буквализма, способность посмотреть сквозь их стены, их определения, и потому был исключен по их правилам, — как Беллерофон,

который, упав со своего крылатого белого коня, поднимавшегося вверх, прошел, прихрамывая, через «Долину Блужданий», вынужденный двигаться дальше, от героя до бродяги и мошенника. Странствующий Рыцарь психологии — частично плутовской мошенник, из подземного мира, тень героя с неизвестным отцовством, видящий сквозь иерархии снизу. Он чей-то подозрительный посредник, бездомный, не имеющий постоянного пристанища. Или его дом, как у Эроса, находится в сфере даймонов, в *metaxy* (среднем районе) и перемещается взад и вперед в неких границах. Или его дом — в непрерывно ветреном духе, подобно тому, как Фичино поместил жилище мысли в душу, а жилище души — в дух. «Вот почему человек в одиночку в теперешних условиях жизни никогда не расслабляется, один в этом месте он не бывает спокоен. Потому одинокий человек — странник в этих местах, а в самом путешествии он не может найти покоя...»²⁶²

Психологизация, подобно Странствующему Рыцарю и жуликоватому плуту, всегда разыскивает что-то, бесцельно блуждая; повествование о ее делах происходит эпизодически и не носит эпического характера. Все это время она видит сквозь лицемерия, неизменные позиции каждого договора, так же как классические испанские плуты Лазарильо и Гузман (*Gusman*) и персонажи Сервантеса видят сквозь правосудие и роскошь, сквозь семью и благотворительность, сквозь классовые слои общества и деньги, сквозь религию и любовь²⁶³. Этот странствующий внутренний дух становится частным учителем негативного знания, а психопатии человека присваивается роль психической функции.

Воистину — странствие — психопатическое свойство. Осмеянная противоречивая тень, которая должна видеть сквозь, так как она является еще и Странствующим Рыцарем, отличающаяся страстностью чувств и идеализмом, действительно, является личностью психопатической. Это он изгоняется из своего круга всеми однокашниками, это он не способен обосноваться на месте, не может приспособиться, потому что его преследует желание нарушить порядок во всех его проявлениях. Однако, нет нужды эту фугу в душе осуждать как антиобщественного преступника, так как именно его саркастические инсайты могут невинного (живущего также внутри нас), лежащего в низине, не искушенного в психологии, пробудить, заставить разбираться в идеях, открыть новые перспективы и выжить. Это плутовское заблуждение может учить — психологическому выживанию. Так может наша психологическая тень стать направляющим психопомпом (проводником душ в загробный мир) и ускорить перевоспитание невинных, находящихся внизу, посредством тени, — учить барашка с помощью волка.

Теперь мы снова вернемся к Плотину, который представлял душу как «странника метафизического мира», «место которого находится где-то в середине».²⁶⁴ Итак, психологизация приносит инсайты души откуда-то из середины: межстрочные, разбросанные, перемежающиеся, — бегущий подстрочный комментарий; сноски, сопровождающие ручную работу.

Чтобы посмотреть в глубину и увидеть снизу также и нижнюю сторону, надо согласиться с тем, что плутовской вкус к психологическому мы находим как

у Фрейда, так и у Юнга, — для большей иронии, наряду со всеми благородными терапевтическими устремлениями и вопреки преданности сознанию, культуре и душе. Подобно Странствующему Рыцарю, психологизация исключительно индивидуальна, говорит в первом лице, как и плут, и, как автор психологии и сама психология, — фундаментально субъективны. А этот плут к тому же анархист, нарушитель закона, не признающий границ личной собственности. Не преступник, — нет, — но и не имеющий моральных ценностей. Несмотря на глубину запроса души или из-за него, психологизация присваивает себе идеи из теологии, науки, литературы, медицины, паразитирует и проникает повсюду, представляя воруемого вероотступника среди ученых, всегда как интеллигентная, так и заносчивая, но при том — слуга многих господ, то служанка у философии или теологии, а то — у психологии или биологии.

Является ли Гермес Богом внутри нее? Гермес, наводящий воров, сновидения и души, разносящий послания всех Богов, политеистический толкователь? Разве не он появляется там, где сходятся поля и пересекаются дороги, или где мысли меняются со скоростью света? Гермес — связной и посредник, брат Аполлона, но и первый курьер Диониса. Из-за Гермеса психологизация всегда мечется между противоположными точками зрения, такими, как его отношения к Аполлону и Дионису, стоящие по краям всего спектра, он — частично Рыцарь Аполлона, частично — Плут Диониса, то слуга обоих, а то — ничей. Каждый видит в психологизации вину ее противника. Из перспективы Аполлона психологизация кажется коварной, теневой, ночной, не соблюдающей объективной дистанции и нисколько не заботящейся ни об исцелении, ни о красоте. Из перспективы Диониса психологизация кажется слишком индивидуальной, аристократически высокомерной, недостаточно общающейся с природой, не признающей общества и покинутой. Гермес владеет этим мостом и соединяет его также с ночью, смертью и скрытыми смыслами во всех вещах.

«Мир Гермеса никоим образом не героический».²⁶⁵ И психологизация не сможет сделать его таковым с героическим эго. Его фаллическая власть скорее заключена в слове, чем в мече, она действует наудачу и выбирая время, возможность, *opportunas*, когда-то означавшую быстрое движение для видения сквозь просвет. Видение сквозь, поиски инсайтов — деятельность, которая иногда оказывается возможной; все, что угодно, становится возможностью для душетворения.

Психологизация всегда находится в разногласии с позициями других; она представляет собой контрвоспитание, негативное познание, сдвигающее все точки зрения из положения равновесия к их границам, к экстремальным позициям. Гермес правит на этих границах, и в этих районах ничей земли не может быть ничего враждебного, ничего лишнего права доступа. Таким образом, психологизация не знает ни о каких группировках, никаких *epoch* (остановок), как называют их в феноменологии. Создать группировку — значит, окружить квадратными стенами метафизическое или научное содержимое, при условии, что священный район идей останется буквально нетронутым, закрытым для психологизации. Но каждое заявление сделано душой и предлагает

возможность для душетворения. Здесь ошибки так же плодотворны, как истины, так как каждое предложение в отдельности и все вместе рассказывают сказку о душе. Гермес, не ограниченный моралистическими заблуждениями, может понять вымышленные истории и околичности вводящих в заблуждения вымыслов. Они представляют способы творения метафор, ошибок и вымыслов (скажи «это», как если бы оно было «тем»).

Психологизация не приходит ни к каким выводам, ибо сделать вывод — значит придти к остановке. Так что путь странствия также следует описаниям пути души Платоном и Платином в виде окружности.²⁶⁶ Психологическое рассуждение стремится идти по окружности, преуспевая при повторных проявлениях мании и циклов возврата к все тем же неразрешимым темам. Если ее обучение основано на заблуждении, то в таком случае оно не означает исправления ошибок и ее улучшения; скорее, обучение происходит через отклонение, странность, положение «вне себя», когда психологизация обращается в патологизацию.

Путь заблуждения ведет, разумеется, к менее известному, к меньшему знанию, в сравнении с установленным, накопленным в безопасности. Он даже превращает известное в сомнительное, ведет к свободе неуверенности. Разве не знанию предполагается освободить человека? Знание делает нас способными оставить его позади, способными пуститься вниз по дороге, изобилующей ловушками, в состоянии полнейшего безрассудства, рискующими пасть жертвой еще большего количества еще более отдаленных ветряных мельниц; старый рыцарь все более и более дерзок, старый плут все более и более оригинален, старея на свободе нашей патологии.

Психологические рефлексии всегда улавливают свет, приходящий под определенным углом, и возбуждаются, когда воспринимают его. Психологизация странно видит вещи; отклонившаяся перспектива отражает отклонение во всем окружающем мире. Психологическое зеркало, идущее вниз по дороге; Странствующий Рыцарь со своими приключениями; ищущий легкой добычи плут, он также человек странных занятий, подобный Эросу-плотнику, соединяющему тот кусок с этим,²⁶⁷ мастеру на все руки, *bricoleur* (мастерящему всякие безделушки), — как «мяч отскакивающий, как пес бездомный, или конь, свернувший с прямого пути»,²⁶⁸ — психологизация того, с чем сталкиваешься в жизни, и того, что оказывается под рукой; не творец учений, не методичная особа, действующая по планам. И, уходя, под занавес, оставляет намек, повисший в воздухе, уклончивость, незаконченную фразу...

Часть 4

ДЕГУМАНИЗАЦИЯ ИЛИ СОЗИДАНИЕ ДУШИ

И то, чего мы так страстно желаем, и в чем
нуждаемся, — это душа, — душа со всем ее объемом
и сущностью

*Мигель де Унамуньо
Трагическое ощущение жизни*

СОДЕРЖАНИЕ ЧАСТИ 4

ПРОЛОГ: ПОЛИТЕИСТИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ, ИЛИ ПСИХОЛОГИЯ С ВОВЛЕЧЕНИЕМ БОГОВ, НЕ ЯВЛЯЕТСЯ РЕЛИГИЕЙ.....	1
АРХЕТИПИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ НЕ ЯВЛЯЕТСЯ ГУМАНИЗМОМ.....	6
ДУША И ТЕЛО.....	9
ДЕГУМАНИЗИРУЮЩАЯ ЭМОЦИЯ И ДЕМОРАЛИЗАЦИЯ.....	11
КРИТИКА ПСИХОЛОГИИ СОВРЕМЕННОГО ГУМАНИЗМА.....	16
1. ЧУВСТВО ПОДОБНО БОГУ.....	17
2. НЕДОСТАТОЧНОСТЬ ЛЮБВИ.....	20
3. ЭГОИЗМ ПРОЩЕНИЯ.....	23
НАДЛЕЖАЩАЯ МЕРА ЧЕЛОВЕЧНОСТИ — ЧЕЛОВЕК; ПСИХОЛОГИИ — ДУША.....	26
БЕСЧЕЛОВЕЧНОСТЬ ГРЕЧЕСКОГО ГУМАНИЗМА.....	28
В НАПРАВЛЕНИИ ПСИХОЛОГИИ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ.....	31
ЭКСКУРС В НАЧАЛА ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ, АПРЕЛЬ 1336.....	33
МАРСИЛИО ФИЧИНО: ПОКРОВИТЕЛЬ АРХЕТИПИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ.....	38
ПАТОЛОГИЗИРОВАНИЕ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ.....	41
ГАДЕС, ПЕРСЕФОНА И ПСИХОЛОГИЯ СМЕРТИ.....	44
АНИМА В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ.....	49
ЭКСКУРС В ПЕРСПЕКТИВУ ЖИВОПИСИ И ПОЛИФОНИЮ В МУЗЫКЕ.....	51
РИТОРИКА АРХЕТИПИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ.....	52
МЕЖДУ ПРОВАЛОМ ПСИХОЛОГИИ И ВОЗРОЖДЕНИЕМ ПСИХОЛОГИИ: ПСИХОЛОГИЯ ПОСЛЕ РЕ-ВИЗИИ.....	58
СНОВА РЕЛИГИЯ И ПСИХОЛОГИЯ.....	67
ВЫХОД ПРОЦЕССИИ.....	69

ПРОЛОГ: ПОЛИТЕИСТИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ, ИЛИ ПСИХОЛОГИЯ С ВОВЛЕЧЕНИЕМ БОГОВ, НЕ ЯВЛЯЕТСЯ РЕЛИГИЕЙ

Может показаться, что, говоря о Богах, чем мы и занимаемся на протяжении всей этой книги, будто мы утратили представление о различиях между религией и психологией. Вследствие того, что направление действия нашего архетипического психологизирования всегда стремится к мифам и Богам, может создаться впечатление, что наше психологизирование в действительности является теологизированием, а эта книга представляет собой в равной степени работу как по теологии, так и по психологии. Некоторым образом, так оно и есть, и должно быть именно так, ведь слияние психологии с религией в меньшей степени представляется слиянием двух различных потоков, чем результатом их происхождения из единого источника — души. Сама душа сохраняет привязанность друг к другу религии и психологии. Следовательно, наш разговор о Богах никоим образом не является прегрешением, не служит он и простым использованием персонифицированной гиперболы для повышения ценности архетипов, которые как психические функции и структуры можно было бы столь же хорошо описывать более концептуально, или посредством аналогий с физиологическими органами, с физическими силами или с философскими категориями. Нет, — мы говорим о Богах, потому что работаем над созданием неагностической психологии,²⁶⁹ — психологии, которая не должна функционировать лишь в пустоте, оставшейся после отделения воскресенья от других дней недели, между церковью и внутренним состоянием разума.

Позже, в этой части, при исследовании эпохи Возрождения мы обнаружим, что возможно располагать психологией теистической, но притом отличающейся от религии. Эта политеистическая психология, в пределах которой мы работаем, и которая происходит из эпохи Возрождения и греческих аттитюдов, не может распасться на осколки, разделившись между религией и психологией. Начав с врожденного полицентризма души и сохраняя убежденность в нем, в существовании множественных архетипических сил, психология должна всегда иметь в виду верховную власть Богов. Концентрируя свои усилия на созидании души, мы не можем не признавать того, что Боги в душе требуют, чтобы в психологии содержалась религия. Но религия, которую требует психология, должна отражать состояние души, в котором она пребывает, действительную психическую реальность. А это и означает политеизм.

Ибо врожденная множественность души требует наличия теологической фантазии с равной дифференциацией.

Религия в нашей культуре ведет свое происхождение в большей степени от духа, чем от души, и потому наша культура не обладает религией, отражающей психологию или заботящейся, главным образом, о созидании души. Вместо того, мы имеем психологию, отражающую религию. В связи с тем, что религия в нашей культуре является монотеистической, наши психологии также монотеистические. Как видно из ее фанатической целеустремленности, предубежденность против фрагментации, саморазделения и анимизма — религиозна. Психологическая мысль всегда присоединяется к избытию психических явлений, чтобы следовать законам объединенных моделей души. Монотеистическая модель может быть явно религиозной, как самость Юнга, или замаскированной, как в попытке Фрейда создать всеобъемлющую систему. Органицизм,¹ холизм,² теория единого поля, монистический материализм и другие психологии выражают свой фундаментальный монизм, настаивая на ясности, сплоченности или целостностях.

Обращаясь к политеизму, мы оставляем позади загадочные головоломки, построенные на монотеизме, — или религия, или психология; или одно, или множество; или теология, или мифология. Мы вступаем в стиль сознания, в котором психология и религия не определены в зависимости друг от друга, так что могут гораздо легче превращаться одна в другую.

Если мы рассмотрим эти глубоко психологические и религиозные периоды истории, Возрождение и Грецию, то обнаружим, что Возрождение не имело в своей культуре области, называемой психологией, а у греков не существовала теология, — не было найдено ни слова о религии. Но, как флорентийцы, так и афиняне пользовались словами *anima*, *psyché*, мифы и образы, и у них были Боги. Возможно, именно по этой причине вопросы религии, как отдельные теологические дилеммы, имели тенденцию постепенно уменьшаться в сознании человека, столь погруженного в размышления о душе и ее психологизирующих процессах. Теологическая реальность Богов уже не казалась первостепенной проблемой, по мере того как Боги становились все более психологически очевидными в образах и мифах нашего существования.

Психологизирование сдвинуло психологию на место, где она более не принадлежит только воскресенью или будним дням недели, религиозному или светскому мышлению. Политеистическое видение подразумевает, что все дни относятся к Богам, свидетельством чему служат полученные ими названия, и что Боги существуют в нашей повседневной жизни. Следовательно, психология всегда является религиозной и теистической; теология, изучение Богов,

¹ Органицизм (organicism) — объяснение жизни и жизненных процессов в большей степени на уровне организации живых систем, чем в терминах свойств их мельчайших компонент. (Примечание переводчика).

² Холизм (holism) — теория, утверждающая, что Вселенную, и особенно живую природу, следует рассматривать в терминах взаимодействия целостностей (живых организмов), которые представляют собой нечто большее, чем простые множества элементарных частиц. (Примечание переводчика).

всегда является психологической, связанной с реалиями мирской жизни, в которой мифы участвуют ежедневно.

Другими словами, политеистическое мышление сдвигает все наши привычные категории и разделения. Они более не существуют между трансцендентным Богом и светским миром, между теологией и психологией, божественным и человеческим. Скорее, политеистические различия существуют между Богами как стилями психологического существования, действующими всегда и повсюду. Нет места, где ни присутствовали бы Боги, и нет деятельности, которую бы они ни утвердили. За каждой фантазией, за каждым жизненным опытом стоит его архетипическая причина. Не существует ничего такого, что бы ни принадлежало одному или другому Богу. Идея о светской психологии становится немислимой.

Идея сопоставления светской психологии религиозной ответственна за *science fantasy of psychology* (научную фантазию психологии). Для продвижения в направлении к познаваемой (nonagnostic) психологии мы сначала должны видеть сквозь доминирующую веру психологии в себя как в науку. Очевидно, что, вследствие формируемых нами идей, архетипическая психология не воображает себя или душу принадлежащими науке, даже не мнит себя социальной или поведенческой. Мифологизация, предпочитающая множество перспектив определениям операционалистов, психологизирование, чаще задающее вопросы «Кто?» или «Что?», чем «Как?» или «Почему?» — персонифицирование, которое субъективирует, блуждание по кругу, которое не следует подвергать коррекции, и патологизирование, которое не следует лечить (уж не говоря о натуралистическом, прагматическом и эмпирическом «заблуждениях»), — все они создают для психологии, основывающейся на душе, такие условия, в которых она не имеет возможности воображать себя как науку.

Научная фантазия, с присущей ей уверенностью в обоснованности научных и технологических достижений, утверждений, измерений и верой в прогресс, — короче говоря, в необходимом для нее буквализме, — в меньшей степени служит исследованию души, чем познанию науки. Наш интерес заключается не столько в применении научных методов к психологии (в становлении ее на «здравую научную опору»), сколь в применении архетипического метода психологизирования к науке для обнаружения ее корневых метафор и действующих в ней мифов.

Науке вовсе не свойственно бездушие. Она также представляет собой деятельность *psyche* и архетипов *psyche*, является одним из методов исполнения предписаний Богов. Психологизируя научные проблемы, методы и гипотезы, мы можем найти их архетипические фантазии.²⁷⁰ Ибо наука также является областью, предназначенной для созидания души, при условии, что мы не воспринимаем ее буквально, на ее собственных условиях.

Различие между психологией и религией сводится к тому же явлению, которое существует между психологией и наукой, — к буквализму. Теология воспринимает Бога буквально, а мы — нет. Но такая работа — для топора, в то время как различие требует большей утонченности. Если сформулировать

эту задачу иными словами, различие между религией и психологией существует не в нашем описании Богов, но в нашем действии по отношению к ним. Религия и психология почитают одни и те же основные принципы, но религия приближается к Богам с соблюдением ритуала, с молитвой, жертвой, поклонением, верой. В Богов веруют и приближаются к ним с помощью религиозных методов. В архетипической психологии Богов воображают. К ним подходят посредством методов персонифицирования, патологизирования и психологизации. Их сущность формулируют неоднозначно, как метафоры для стилей переживаний и как божественные, граничащие со сверхъестественным, личности. Они являются космическими перспективами, в которых души принимают участие. Они — властители своих сфер бытия, паттерны для подражания. Душа не может пребывать нигде, кроме как в одном из их паттернов. Вся психическая реальность управляется той или другой архетипической фантазией, — которая, как и наука, предписывается властью Бога. Я не могу существовать нигде, кроме как в них.

В то время как такое воззрение на Богов не посягает на их реальность для теологии-фантазии, — которая, как и наука, представляет собой фантазию души, — этот взгляд, действительно, подвергает сомнению их теологическую сущность и буквальное существование, абсолютное, окончательное доказательство их бытия за пределами постижения их душой.

Вследствие того, что наша политеистическая психология не предъявляет никаких теологических претензий, так как ее стиль приближения к Богам не является религиозным, теология не может относиться к психологическому политеизму как к ереси или к фальшивой религии с фальшивыми Богами. Мы не демонстрируем поклонения Греческим Богам — или другим божествам высокоразвитых политеистических культур, Египетской или Вавилонской, Индусской или Японской, Кельтской или Скандинавской, Инков или Ацтеков, — чтобы не вспоминать о том, что монотеизм заставил нас забыть. Мы не оживляем умершую веру. Ибо нас не тревожит вера или жизнь, или смерть Бога. Психологически, Боги никогда не бывают мертвы; а архетипическую психологию заботит не возрождение религии, а выживание души.

Новый теологический политеизм не может автоматически претвориться в жизнь, когда явления, происходящие в душе, приводят к психологическим отношениям с Богами.²⁷¹ Так и архетипическая психология не становится религией оттого, что об архетипах говорят, как если бы они были Богами. Видимо, существует возможность воображать в одном стиле, а поклоняться — в другом.

Греческие психологические философы, как например, Сократ, исповедывали политеистическую религию, обращая свои молитвы к Богам, в то же время воображая, подобно монотеистам, Единственного, Прекрасного и Справедливого. Подобным же образом, но в зеркальном отображении, философские психологи Возрождения исповедывали монотеизм. Как Петрарка, так и Фичино (роли которых в установлении традиции политеистической психологии я рассмотрю позже), были посвящены в церковный сан, вознося молитвы Христу, одновременно воображали посредством образов политеизма и мифов.

Так что давайте не позволим себе оказаться загнанными в ловушку выбора между двумя стилями религии или между психологией и религией. Выбор между альтернативами всегда предполагает наличие дуализма, архетипически несущего с собой меч, грозящий распрями. (Греческие Олимпийцы, между прочим, никогда не использовали меч в качестве эмблемы; ее могло украшать копьё — для глубоко проникающего инсайта, но не меч, рассекающий надвое). Фантазия дуализма непременно имеет отношение к монизму и, следовательно, весьма отличается от политеизма. Раздвоения либо являются различными воплощениями одного и того же, либо полагают единство предварительным условием или конечной целью (единство противоположностей). Даже радикально не склонный к примирению дуализм представляет собой борьбу параллельно существующих Единств. Монизм и дуализм разделяют между собой один и тот же космос.

Фантазия политеизма не позволяет никому, пребывающему в единственном числе, быть вознесенным к положению Единственного в буквальном значении. Зевс сам поставил себя над всеми остальными, ибо архетипическая идея исключительности представляет его как первичного, высшего, как прародителя. Но Зевс — только один среди других, равных ему, *primus inter pares* (первый среди равных), и мифы свидетельствуют об ограничении его власти другими. При таком политеистическом видении борьба одного с множеством, добра со злом и все проблемы «или — или» монотеистической фантазии становятся неуместными. Политеистическое *mythical* мышление кажется абсолютно равнодушным к двойственным противоположностям. Когда Леви-Штраусс выдвигает идею о том, что двойственные противоположности могут быть единственным поясняющим принципом *mythical* мышления, говорит ли он с подлинным голосом мифа или рассуждает о Декарте и его дуализме?

Давайте представим себе безмятежную смесь политеистического и монотеистического стилей, которая имела место в эпоху Возрождения. Даже во времена средневекового Христианства «существование языческих богов признавалось столь же истинным, как Троица или Дева Мария». ²⁷² Разумеется, в общем они представляли зло, так как были языческими. Но эпоху Возрождения характеризовала добродетель мышления, разрешавшего как взаимодействие образов различных мифов без вмешательства теологических соображений, так и психологическую значимость политеистических образов, не испытывавших проклятий за свое «язычество». Этот аттитюд — глубоко психологический, так как позволяет различным перспективам мифов и их личностям видеть одно сквозь другое. Ничто не может восприниматься как буквальная реальность; ничто не может провозглашать свой приоритет. Как и в эпоху Возрождения, должна иметь место «легкая двойственность восприятия языческих гуманистических и христианских ценностей без попыток примирения противоречий между ними». ²⁷³

Если в мире доминируют архетипическая перспектива единства и систематический порядок, всегда неизбежны попытки примирения Христианского монотеизма с языческим политеизмом, теологии с психологией.

Политеистическая перспектива не требует никаких «примирений», так как с самого начала в мире существуют места для всех. Но монизм не может спокойно относиться к неопределенности многообразия. Он переживает ее как напряженность, которую следует приручить с помощью более высокого принципа единственности, а затем устранить. Такая синтезирующая операция, возносясь к более высоким целям, всегда оказывается инфляционным упражнением, идентификацией человека с единственным высшим Богом, создающим строгий порядок во множестве точек зрения. Но эта часть оставляет позади подобные заботы. В качестве эссе о политеистической психологии последующее рассмотрение пытается отодвинуть созидание души от предубедений монотеистической психологии.

АРХЕТИПИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ НЕ ЯВЛЯЕТСЯ ГУМАНИЗМОМ

Подобно тому, как архетипическая психология не является ни наукой, ни религией, она также не представляет собой гуманизм, и это утверждение будет темой, которую нам предстоит развивать в этой части. При обычном разделении академических сил наука располагается по одну сторону, а гуманитарные науки — по другую; место психологии оказывается где-то посредине между ними, или ей придается чудовищное объединенное название, как например, «гуманитарная наука». Даже во времена Возрождения, когда естественная наука и гуманитарные исследования еще только входили в нашу культуру, они существовали как два брата, пребывающих в оппозиции к третьему — теологической религии, пытавшейся предотвратить обращение науки к природе, а гуманитарные науки — от их возврата к политеистическому прошлому. В результате этого конфликта появились на свет три различных фантазии с тремя отдельными средоточиями усилий — разум природы (наука), разум человека (гуманитарные науки) и разум Бога (теология). Но как при этом обстоит дело с разумом души?

К чему относится психология? Согласно истории нашей отрасли знаний, термин *psychologia* впервые появился в теологических кругах. Учебники всегда утверждают, что он был введен Меланхтоном (Melanchton), близким другом и сподвижником Лютера.²⁷⁴ Это предположение связывает его появление с другими новыми терминами Реформации: *self-regard* (самоуважение), *self-love* (самолюбие), *self-conceit* (самомнение), *self-destruction* (саморазрушение). Эгоистичность нового слова и «самость», как отражающее интенсивное слово, выражали новый рефлексивный стиль мышления, новое внутреннее содержание и усиление значения личности.

Меланхтон приписал бы психологию к естественным наукам, сгруппировав исследование души под названием *psychologia* вместе с физикой и математикой.²⁷⁵ Но религиозная среда ее рождения превалировала, в результате чего внутреннее и личностное направления *psychologia* укреплялись в течение последующих столетий, особенно в связи с самоанализом немецкого благочестия и с тщательно аргументированной фантазией Канта о нравственной

личности, о человеческой душе как средоточении сил творения. Психология выскользнула из теологии и присоединилась к исследованиям человеческого существа. Кант назвал ее антропологией.

Сегодня, после продолжительного периода, в течение которого медицинская, экспериментальная и статистическая психология пытаются превратить себя в науку, исследование души снова считается исследованием человека. Архетипическая психология, однако, отошла от этого представления, — фактически из всех трех его положений, — и задумала собственный метод исследования души. Каждый может по-прежнему разделять перспективы религии, науки и гуманизма, но не испытывает необходимости в разделении с ними их помыслов и принятии их выводов: появилась возможность персонифицировать и воображать божественные личности, не будучи теологом; патологизировать и исследовать симптомы, не будучи ученым-медиком; и психологизировать язык и образы, историю развития идей и метод познания, не будучи гуманистом или философом. Но если обстоятельства заставили бы архетипическую психологию вступить в союз с любой из трех этих областей, то обнаружилось бы, что она столь же близка к служению Богам и их изучению, сколь к служению человеку и его изучению.

Многое, касающееся близких взаимоотношений между архетипической психологией и политеистической религией, было показано в предыдущих частях книги. Теперь уделим большее внимание рассмотрению ключевых различий между душой и человеческим существом. Однако, при этом не подразумевается деление между человеком и его душой, разобшающего реального человека и его реальную душу.²⁷⁶ Различие, как ни радикально это звучит, просто повторяет почтенную религиозную идею о том, что человек может утратить свою жизнь, но не свою душу, или утратить душу, но сохранить себе жизнь. Эта идея находит поддержку в других религиозных традициях, говорящих о бестелесных душах; о внешних душах, не зависящих от нас (о таких, какие мы рассматривали, обсуждая анимизм); о человеческих существах, продавших или выкупивших душу, или никогда не имевших ее вообще. Такие традиции еще глубже подчеркивают это различие, говоря о бессмертии души, или о том, что она пребывает во взвешенном состоянии в загробной жизни, как например, существует за пределами жизни и отдельно от человеческого создания.

Философия, от Платона и его последователей, неоплатоников (особенно в лице Плотина), и от Гегеля и его неогегельянцев, также поддерживает эту идею. Ее традиционный смысл заключается в том, что даже если *psyche* относится индивидуальной душе, живущей здесь и вверяющейся сейчас человеческому существу, она всегда в равной степени относится и к универсальному принципу, к мировой, или непредубежденной душе, отличающейся от своей индивидуальности в человеческих созданиях.

Однако, из этих представлений, *psyche* и человека, *psyche* является более объемлющей, ибо в человеке не существует ничего из того, чего бы ни содержала душа, на что бы она ни воздействовала, влияла или чего бы ни определяла.

Душа вселяется во всего человека и во всем проявляет человеческие свойства. Человеческое существование, прежде всего, — психологическое, даже если является еще и чем-то другим, — экономическим, социальным, религиозным, физическим. В терминах логического приоритета, все реальности (физические, социальные, религиозные), выводятся из психических образов или фантастических представлений души. В терминах эмпирического приоритета, прежде чем мы рождаемся в своем физическом теле или в социальном мире, фантазия нарождающегося ребенка является психической реальностью, влияющей на «природу» последующих событий.

Но утверждение, обратное тому, что душа входит во все человеческое, не имеет права на существование. Человек не входит во всю душу, и не все психологическое является человеческим. Человек существует в центре *psyche*; обратное утверждение также несправедливо. Следовательно, душа не заключается в пределах человека, и большая часть *psyche* распространяется за границы человеческой природы. Душа способна постичь не только человеческое.

То, что душа воспринимается как «моя собственная» и «внутри меня», относится к уединенности и внутренней стороне психической жизни. Эти выражения не подразумевают буквального права собственности или буквального внутреннего существования души. Ощущение ее «внутри» не относится ни к ее размещению, ни к физическому удержанию ее в каких-либо границах. Эта идея не имеет отношения к пространству, но является имагинальной метафорой для невидимой и невыразимой неотъемлемости, имагинального психического свойства, присущего всем событиям. Человек никогда не сможет оказаться столь большим, чтобы обладать своими психическими органами; он может только отражать их деятельность.

ДУША И ТЕЛО

Буквальное восприятие ощущения «внутри» равносильно попаданию в западню древней дилеммы о размещении души: находится ли она в сердце, в темпераменте или в нервной системе? Или она располагается в шишковидной железе, или в сонной артерии, или рассеяна по клеткам живой ткани? Может быть, эта информация внутри генов? Эти вопросы, кажущиеся столь нелепыми и устаревшими, были корневыми для психологизирования, так как вели к более глубокому погружению во внутреннюю сущность психической структуры. Как мы видели в третьей части, ощущение «внутри» фундаментально для всего психологизирования. Душа влечет нас сквозь лабиринт буквализмов даже глубже, проясняя себя посредством отступления. Убегающая нимфа — вечный образ анимы в мифе.

Тот факт, что (*psyche*) никогда не удавалось идентифицировать с любым из ее размещений или включений, и что она должна всегда отличаться от тела, не является трагическим бедствием, результатом проявления двойственной природы человека. Мы не занимаемся здесь ни теологией человека, помещая его где-то между приматом и ангелом, ни философией или наукой о человеке,

разделяющей его на разум и материю. Душа отличается от тела потому, что ее нельзя идентифицировать с любым буквальным представлением или перспективой. Как перспектива, видящая сквозь, (*psyche*) сама не может представлять собой другую видимость. Как связующее звено или традиционное третье положение между всеми противоположностями (разумом и материей, духом и природой, интеллектом и эмоцией), душа отличается от элементов, которые соединяет. Ее отличия от тела заключаются только в терминах буквализма, буквального представления о теле, облеченном в кожу, находящемся где-то снаружи. Это представление, кроме того, искажает душу, превращая ее в некий благочестивый призрачный пар, подобный невидимому предмету в центре управления, приводящему в движение психологическую машину.

Но как только мы осознаем тело как нечто утонченное, — как фантастическую систему комплексов, симптомов, вкусов, влияний и отношений, зон удовольствия, патологизированных образов, захваченных инсайтов, — тело и душа сразу утрачивают свои границы, каждая из которых не более буквальна или метафорична, чем другая. Помните: враг буквален, а буквальное является не конкретной плотью, а пренебрежением виденья того, что конкретная плоть — великолепная цитадель, состоящая из метафор.

Помещая душу внутрь человека, мы также пренебрегаем тем, что этот человек — также персонифицированный буквализм, — не большее действительное реальное вместилище, чем душа. В первой части книги усиливалось осознание того, что в действительности человеческая жизнь — персонификация души, ее проекция, сдерживаемая ею. Хотя мы охотно соглашаемся с представлением о том, что человеческая энергия, природа, жизнь и Боги не являются особыми человеческими привилегиями, и что они существуют «снаружи» человеческого существа, мы, как это ни странно, препятствуем осознанию различий между душой и человеком. Происходит ли это потому, что мы отказываем аниме в ее независимости? Или такое отношение — результат фундаментальной нетерпимости человеческой психологии: ее неспособности признать отчетливо различимую реальность, полную реальность души, вследствие чего вся наша борьба с воображением, с симптомами комплексов, с идеологиями, теологиями и их системами исходит из наших корней и сущности непредсказуемых судорожных движений *Psyche*, высвобождающейся из человеческого пленения?

Наше разграничение души и человека влечет за собой несколько серьезных последствий. Если мы думаем, что каждое человеческое существо должно определяться душой индивидуально, с учетом его отличий, и признаем, что душа существует независимо от человеческих созданий, тогда наша существенно отличающаяся от других человеческая индивидуальность действительно не является человеческой вообще и в большей степени даруется даймоном — существом нечеловеческого происхождения, требующим от человека подчинения себе. Это не мое восамление, а даймона; не моя судьба имеет значение для Богов, а то, как я забочусь о психических личностях, вверенных мне в управление в течение моей жизни. Имеет значение не сама жизнь, но душа, и как используется жизнь, чтобы заботиться о ней.

Эта мысль находит подтверждение в сновидениях. Сновидения, как мы говорили о них ранее, представляют собой наилучшую модель активной (psyche), так как показывают ее персонифицированной, патологизированной и множественной. В них это — всего лишь одна личность среди множества психических личностей. Ничто не представляется буквальным; все является метафорой. Сновидения — наилучшие модели еще и потому, что показывают душу отдельно от жизни, отражая ее, но столь же часто не заботясь о жизни человеческого существа, выдающего сновидения. Кажется, их главная цель — быть не с живущим, а с воображающим.

Даже если сновидения обладают этим «воображаемым» фокусом, они не менее ценны и эмоциональны. Но их ценность и эмоциональность проявляются в отношении с душой и в том, как проживается жизнь в отношениях с душой. Когда мы переносим инсайты души из сновидений в жизнь для разрешения проблем и определения своих отношений с людьми, то грабим сновидение и обедняем душу. Чем больше мы забираем из сновидения для человеческих дел, тем в большей степени препятствуем его психологической работе, тому, что творится или возводится ночь за ночью, сокровенно, вдали от жизни, в нечеловеческом мире. Эта продолжающееся всю жизнь активность получения еженощного оптического изображения отличается от того, что мы делаем с их образами днем, используя все человеческие заблуждения, — эгоистические, натуралистические, нравственные, прагматические. Активность в сновидении лучше представлять как созидание души, или, говоря словами Д. Лоуренса, как построение Корабля Смерти.

ДЕГУМАНИЗИРУЮЩАЯ ЭМОЦИЯ И ДЕМОРАЛИЗАЦИЯ

Если наши души являются не нашими, отсюда следует, что наши психологические страдания и эмоции также не являются истинно нашими. Они приходят и уходят, не по нашей воле или не по нашему бессознательному желанию, но под воздействием факторов, не зависящих от нашей потенциальной возможности. Они принадлежат архетипам, воздействующим на нас через эмоциональную сущность комплекса. Поэтому терапия аффектов никогда не сможет обойтись только изучением человеческой жизни и заботой о ней, но под воздействием природы психического страдания будет вынуждена превратиться в архетипическую терапию. Аналитик обращается к архетипам не столько для того, чтобы постичь причины или корни патологии, но чтобы обнаружить подоплеку причин, придающих патологии ее значимость. Мы обращаемся к архетипам в большей степени за буквальным значением и причиной событий, чем за выяснением их случайного происхождения или материальной основы.²⁷⁷

Разумеется, если мы преследуем медицинскую цель, то облегчение страданий, лечение и исцеление приобретают первостепенное значение; подоплека причин заболевания имеет отношение к делу только в тех случаях, когда она может оказать помощь в осуществлении наших намерений. Но если наша

цель — психологическая, то есть, связанная с чем-то, случившемся в душе, — тогда нам следует искать более фундаментальную значимость событий в их архетипических или (mythical) паттернах.

Подобно страданиям, эмоции ставят меня в центр явлений, придающих значимость и экзистенциальную уверенность в человеческом существе.²⁷⁸ Они кажутся мне столь определенно моими собственными. И притом они являются внешними по отношению к индивидуальной личности. Мы разделяем эмоции и считаем их общими; они выходят за пределы истории и местоположения; мы читаем их в лице другого человека, за пределами языка и культуры, чувствуем их в гештальте пейзажей и природных явлений, получаем их из образов, погребенных тысячи лет тому назад, и из звуков, форм и слов произведений внутренне чуждого нам искусства. Печаль, ревность, комизм ситуации, — все они воплощаются в образах, не требующих наличия приборов для их истолкования; они несут в себе архетипическую значимость, лежащую за пределами вашего или моего переживаний по их поводу.

Научная психология иногда называет надличностную предпосылку эмоции инстинктом, термином (или фантазией), который мы рассматривали выше (стр. ,сноска). Демонстрируя филогенетические источники эмоций и параллельные выражения их в поведении животных, психология косвенно признавала надличностную подоплеку человеческого аффекта.²⁷⁹ В теологических отчетах об эмоции она приписывалась греховной сущности или катастрофическим событиям, происходившим на земле до появления на ней человека (Потоп), или дегенеративной специфике животного, лишь случайно и отнюдь не закономерно присущей человеку. Такая перспектива в отношении эмоции, сохраняющая тем или иным способом мнение, что ее происхождение или сущность отличаются от поведения человеческого существа, привела к появлению множества практических методов, поддерживавших и далее фантазию об отделимости эмоции от человека. *Ataraxia* (полное успокоение духа), *apathia* (освобождение от страстей) и *katharsis* (отторжение или очищение), — все эти методы, работающие на основании предпосылки этого различия: психические события проявления эмоции могут быть отделены от человеческого существа.

Нам нет нужды использовать эти маски, чтобы скрывать то, что хотим сказать. В любом случае они уничижительны, их способ установления различий достигается унижением выразительности языка: эмоция архаична, унижает человека, греховна, приводит к беспорядочному поведению. В то же время наше разграничение человека и эмоции относится к ней как к «приливу божественного», если пользоваться поэтическим языком, волновавшим Блейка.²⁸⁰ Эмоция — дар, проявляющийся неожиданно; это, скорее, мифическое утверждение, чем человеческое свойство. Она возвещает о появлении волнения в душе, она — процесс, продолжающийся в мифе, который мы воспринимаем в образах фантазии, сопровождающейся эмоцией. Это обстоятельство означает, что человеческие существа не несут ответственности за проявление своих эмоций. Эстетика признает это утверждение, считая эмоцию незавершенным эстетическим заявлением, требующим формирования его личностью, для

того, чтобы его можно было бы рассматривать как подлинное искусство. Закон также признает ее, и также она воспринимается в просторечье. Мы несколько выходим из себя, испытывая сильные аффекты, и также по-человечески не можем отвечать за то, что не является нашей собственностью.

Но клиническая терапия, которая постоянно занимается эмоциями, настаивает на том, что они принадлежат человеческой природе; терапия заставляет своих пациентов испытывать индивидуальную ответственность и личную вину за всех архетипов. Нас заставляют отвечать не только за самих себя, но также за все поступки Богов. Архетипическая терапия, вопреки клинической, пытается представлять эмоции менее личными, в меньшей степени являющимися результатами приложения человеческих усилий. Ибо, когда эмоции, освободившись от человеческого центрального управления, возвращаются к фантазиям, а затем и к мифическим паттернам, их отличают другие качества переживания. Семейные ссоры, страсти любовников, взрывы настроений на работе, — все эти явления имеют глубоко скрытые подоплеки; или эпические, или трагические, или комические, они всегда мифические, гораздо больше, чем жизнь, и удаленные от нее на некоторое расстояние.

Давайте не воспринимать как само собой разумеющееся, что наши «человеческие способности» являются человеческими. Давайте постоянно задаваться вопросом, являются ли наши переживания подлинной человеческой собственностью, частью *proprium* (частью личной собственности), как называет ее психология.²⁸¹ По крайней мере, сохраняя этот вопрос открытым, мы меньше рискуем получить во владение то, что никоим образом не принадлежит человеческой природе вообще. Такое отношение подразумевает, что следует оставить открытым вопрос о полном доверии к регистратору наших переживаний. Переживает ли какое-либо жизненное испытание человек или психическая способность, которая является «как если бы» человеческой, — внутренней личностью, предназначенной, избирающей и организующей переживания, но при этом существующей в мифической фантазии, которую «Я» называю «моей субъективностью»? Схоластическая психология, восходящая к временам Аристотеля, всегда основывала регистрацию переживания на внутреннем объединенном ощущении, связанном с воображением. Воображение является организатором переживания. Если дело обстоит именно так, то наши переживания организуются мифическими образами, ибо именно посредством воображения имажинальная реальность архетипов воздействует через (*psyche*) на человека.

Если человеческая природа представляет собой соединение множества психических личностей, отражающих мифические личности, то личность, переживающая жизненные опыты, также является мифической. Он или она — не одна жизнь, но множество, поток превратностей судьбы. Постоянно действующий записывающий центр в середине человека — архетипическая иллюзия его самобытности. Эта иллюзия рождается из жизненных переживаний, которые на первом уровне, предшествующем психологизированию, всегда проявляются как буквальные, такие, какими они и являются. Буквализм

произошедшего приводит к буквализму испытывающего переживание. Но, если сквозь переживания можно видеть, воспринимая их как архетипические фантазии, то субъект этих фантазий характеризуется не большей постоянной самобытностью, чем сами фантазии.

Я полагаю далее, что мы поддержим экстремальное мнение о том, что представление о человеческом существе как средоточии свободной воли в нравственной личности также является мифической фантазией, архетипической перспективой, дарованной единственным Героем или единственным Богом; наша свобода выбора, наш нравственный стержень и решительность, наша свободная воля, — все они составляют принцип надличностной доминанты. Нравственные принципы, включая те, которые пытаются упростить универсальность (Иудаизм, Христианство, Кантианство), представляют собой буквализм архетипического положения.

Здесь я пытаюсь деморализовать (*psyche*), избавить его от нравственного заблуждения, рассматривающего психические события в терминах хорошего и плохого, правильного и неправильного. Это намерение требует создания вымысла о фиксирующем субъекте, Выбирающем, или о выбирающем субъекте, Установщике, который может устранить, смягчить, сгладить психическое событие. Нравственное заблуждение — центральное в мифе о человеке посредине, в психологии гуманизма о самобытности эго, о Герое, разящий меч которого разрушает надвое, что дает ему возможность выбора между добром и злом.

Нравственность досаждала психологии, как и должно быть, если мы вспомним о происхождении психологии во времена Реформации и о попытке Меланхтона вызвать резкие изменения в этической культуре Германии. Даже эмпирическая психология имеет свою нравственную окраску в своем одновременном стремлении к описанию и нравственному назиданию. Будь то фантазия Уотсона (*Watson*), Скиннера или Маурера (*Mowrer*), или Фрейда, Маслоу, Ланга или Юнга, психология хочет продемонстрировать одновременно, какими мы являемся и какими должны быть. Выражение «должны быть» в такой демонстрации скрывается под маской «Таковым в действительности является человечество; в этом состоит наша основная природа; именно это означает, что такое быть человеческим». То, что не удовлетворяет этому принципу, становится нечеловеческим, психопатическим или дьявольским. Каждого студента, обучающегося психологии, насильно заставляют принять эти нравственные положения, и каждого пациента психологии можно заставить погруженным в нравственные рассуждения о душе.

Снова мы находим Блейка, видящего сквозь нравственное заблуждение. Кэтлин Рейн (*Raine*) пишет о его точке зрения следующее: «Первый шаг Сатаны предназначен для измышления нравственного принципа, основанного на несправедливой вере в то, что все отдельные личности могут сами по себе быть добропорядочными или порочными. Это положение находится в прямом противоречии с реальной природой явлений, согласно которой собственник является простым восприимчивым потоком божественного. Нравственно «добропорядочный» спектр является столь же сатанинским в любом смысле,

как и нравственно «порочный», так как то общее, что есть в них обоих, это — отрицание обоими существования Воображения».²⁸²

Подобно эмоциям, нормы нравственного поведения также являются «потоками божественного». Они представляют собой результаты трудов Богов, создающих структуры нашего сознания в соответствии с определенными принципами. Существует нравственность Гермеса, которой принадлежит обман; нравственность Ареса, в которой царит яростное разрушение; нравственность Диониса, — ее характеризует издевательство над смертными. Неотвратимость, управляющая Богами, придает неизбежность каждому из их имагинальных положений и предотвращает любого и каждого из них от выхода за пределы, представленные их собственными образами. Принципы одной мифообразной перспективы не выходят за рамки самого мифа и не являются общими правилами для поведения всех.

Конфликты между этими перспективами — темы человеческой комедии(й) и ее (их) трагедия. Не существует места, где мы могли бы стоять за пределами добра и зла, вне зоны действия мифов, вовлекающих нас в свои положения. Так называемая аморальность также представляет собой архетипическую установку, будь то история Каина, Прометея, Трикстера или кого-либо другого. Архетипическая перспектива пытается вообще сдвинуть с места наше интенсивное одностороннее сосредоточение на вопросе добра и зла. Нам необходимо видеть сквозь сам вопрос, так как, находясь «за его пределами» или сражаясь с ним, человек усиливает героическое эго психологии. Архетипическая психология уделяет больше внимания нравственности с мифической точки зрения, чем мифам — с нравственной перспективы.

Рассматривая нормы нравственного поведения как притяжения имагинальных сил, сама нравственность становится имагинальной. Нравственность укоренилась в психических образах, а психические образы — это нравственные силы. Эти образы напоминают нам, что мы не одиноки в процессе выбора и решения, но в своих выборах и решениях всегда отражаем мифические установки. Следовать нравственности буквально — значит впасть в заблуждение, в котором забывают об имагинальной предпосылке нравственности; это — аморальная или даже нечестивая позиция, ибо забывает Бога в своей нравственности. Поэтому, когда Блейк говорит, что выбор в терминах добра и зла пренебрегает Воображением, он подразумевает, что первый шаг в новом открытии образной перспективы должен отставить в сторону все нравственные точки зрения в отношении образов фантазии, сновидения и патологии. Образы следует освободить от суждений, хороших или плохих, позитивных или негативных.

Над нами столь сильно довлеет героическое эго, что вопросы о свободной воле и самоопределении стали главными заботами Западного мышления. Давайте возвратим нравственность воображению и вместо нее займемся его вольным полетом и добровольными действиями, для того чтобы понять образы души и ее изменения, свободные от тяжелых обязательств подчинения нормам нравственности.

Частично деятельность, направленная на деморализацию психологии, заключается в отказе от ответственности. Снова Меланхтон поднимает наставляющий перст, и мы начинаем верить в то, что обязательство, ответственность за каждое свое слово и за каждый поступок являются психологическими представлениями, в то время как они — аспекты нравственной идеологии. Как мы видели в первой части, личности (*psyche*) не являются моими. Я не владею ими, а потому не владею ни их чувствами, ни поступками. Эти другие личности ставят меня перед этическими дилеммами и критическими моментами в сознании. Но когда я, во имя моральной ответственности, покорно соглашаюсь называть все их события своими, то совершаю еще более тяжкий грех сатанинского эгоизма — признаю эго владеющим тем, что является архетипическим. Само признание «других» не моими отвергает их, ограничивает пределы их деятельности. Их можно выслушивать, но не подчиняться им буквально. Знание того, «кто» вовлечен в побудительный процесс, всегда налагает запрет на его деятельность через общий образный аспект. Так же обстоит дело с нравственными суждениями, голоса которых тоже отражают образы и личности, не имеющие отношения к эго. Таким образом, отрицание предотвращает другой психологический «грех» — идентификацию.

Одной из обязанностей психологии является видение сквозь, она должна мыслить и чувствовать психологически. Отказавшись только от одной этой обязанности, она не смогла бы сохранить за собой название психологии. Архетипическое отражение каждого психического явления возвращает нравственность поступков Богам, от которых, предположительно, она к нам приходит. Возвращение нравственных вопросов к их архетипическому основанию углубляет мораль человека, напоминая ему, что основы морали имеют надличностное происхождение.

Наконец, как мы можем называть душу человеческой, когда ее фантазии, эмоции, этика и смерть находятся за пределами нашего человеческого достижения. Душа может быть одолжена нам нашими предками, пока мы проживаем свою жизнь по их паттернам в своем генеалогическом мифе; или Богами, пока мы разыгрываем их патологически странные драмы; или нашими сновидениями, посредством которых нам напоминают в начале нового дня о другом, подземном существовании души; или чем-то пока не случившимся, прокладывающим себе путь через нас — *Zeitgeist* (духом времени), эволюционным процессом, кармой, возвращением всего сущего их создателям, — но наши жизни на время отданы в долг душе. В течение этого времени мы — ее опекуны, пытающиеся сделать для нее все, что можем.

КРИТИКА ПСИХОЛОГИИ СОВРЕМЕННОГО ГУМАНИЗМА

Психология как независимая отрасль науки имеет возможность существовать, если только мы будем сосредотачиваться на душе, но не на том, во что сегодня верим как в гуманное. Если мы утрачиваем свое сосредоточие на душе, психология превращается в медицину или социологию, или в практическую теологию, или в еще что-нибудь, но не остается психологией. Общеизвестно, что

во всех этих областях знаний душа считается вторичной или вовсе отсутствует; (psyche) упрощается до фактора или функции чего-нибудь более буквального. Психология рушится, распадаясь на различные структуры гуманизма, когда утрачивает мужество оставаться самой собой, мужество избегать всего, касающегося ее гуманистических предпосылок, человека в его личностном смысле, (psyche) в гуманистическом смысле. Созидание души означает дегуманизацию.

Если бы мы дегуманизировали психическое (psyche), то больше не говорили бы с таким чувством собственности и с таким настойчивым субъективизмом о моей душе, моих собственных чувствах, эмоциях, страданиях, сновидениях. Кроме того, мы могли бы прекратить извлекать инсайты только из личностей, видеть патографию только в жизнях, использовать только человеческие существа для психологизирования. Психическое (Psyche) проявляет себя через все сущее. Настоящее и прошлое, идеи и материальное, как и человеческое создают образы и храмы личностей. Мир в такой же степени — дом души, как моя душа и ее эмоции. Созидание души становится тем более возможным, чем меньше оно концентрируется на человечестве; расширяя свое поле видения за пределы человеческого, мы обнаружим, что душа более широка и богата, а также заново откроем ее как внутреннюю жизнь опустошенного, бездушного, объективного мира.

В наши дни горизонты психического суживаются к пределам личного, и новая психология гуманизма лелеет маленького, преисполненного собственным достоинством человека, стоящего у самой кромки великого моря, обращающегося к самому себе с вопросом, как он чувствует себя сегодня, заполняющего свою анкету, составляющего опись собственной личности. Он отказывается от интеллекта и интерпретирует свое воображение, чтобы обрести свой «инстинктивный опыт» и «эмоциональные проблемы»; его душа приравнивается к этим «проблемам». Его фантазия о спасении съежилась до «путей преодоления жизненных трудностей»; его упрямая патология, эта *via regia* (царская дорога) в глубины души, — вырывается наружу, в вопли Янова, подобные визгу свиньи, оказавшейся перед жемчугом,¹ растворяющиеся в замкнутом гештальте групповой духоты или срывающиеся в бездну регресса при трудном восхождении к пиковым переживаниям Маслоу. Чувство — это все. Откройте свои чувства; доверяйте своим чувствам. Человеческое сердце — путь к его душе и все то, в чем состоит психология.

1. Чувство подобно Богу

Вера в человеческое чувство — ничто иное как новая религия, религия с учителями и семестрами, ритуалами и доктринами, но без Богов. Откуда она пришла, и какое отношение ее главная фантазия о чувстве имеет к нашему пониманию psyche?

¹ Здесь автор, по-видимому, использует игру слов: Perl (в нем.) — жемчужина; Perl — один из основателей психологии гештальта. (Примечание редактора).

Историческим основанием гуманистической религии послужил не гуманизм Возрождения, в чем вскоре мы убедимся, а интеллектуализм эпохи Просвещения. Когда на трон была возведена Богиня Разума, субъективные чувства были понижены в ранге до ее низменной, иррациональной противоположности. Они до сих пор столь же не способны к формированию и восприятию идей, как в тот момент, когда впервые увидели дневной свет из рук Руссо. Гегель совсем по-другому понимал чувство:

«Чувство и сердце не представляют собой явление, посредством которого можно оправдать все, что угодно, любое представить нравственным, истинным, справедливым и т. п. Взывание к сердцу и чувству или не значат ничего, или подразумевают нечто плохое... «Из сердца исходят порочные мысли, убийство, адюльтер, прелюбодеяние, святотатство и т. п.» Во времена, когда «научная» теология и философия [и терапия] превращают сердце и чувство в критерий того, что добропорядочно, нравственно и религиозно, необходимо напомнить им обо всех этих банальных опытах...»²⁸³

Гегель здесь вспоминает о теневой стороне чувства, о которой забыл при своем впадении в новую крайность современный гуманизм, столь долго страдавший от теневой стороны научного интеллекта. Террорист и девушка, убивавшие во имя ее культового героя (Чарльза Мэнсона), также доверяли своим чувствам. Чувство может превратиться в наваждение, ослепить настолько, насколько способна на это любая другая человеческая функция, когда ее воспринимают буквально. Чувства также являются метафорами, выражениями фантазии, свидетельствующими о наличии психических образов. Они не ограждены от влияния эго и его буквализмов; чувства не более истинны, чем идеи, не более реальны, чем ощущения. Чувства, кроме того, зависят от архетипических сил, управляющих их этической ценностью, их эстетическими суждениями, их стилями отношений, выражений и увлечений. Чувства — не безупречный компас, которому можно доверить определение направления; чтобы поверить в них настолько, что превратить их в Богов, и только в добрых Богов, забывая при этом, что чувство может оказаться таким же орудием для разрушительных действий и создания ошибочных идеологий, как любая другая психологическая функция. Оно предотвращает наше патологизирование и таким образом становится патогенным для других, — несомненными доказательствами этому служат фантазии в исследованиях о «плохой матери» и «шизофренических семьях». Лояльность, воспитываемая в членах общества, заставляет нас лжесвидетельствовать; классовая солидарность и воинская гордость могут превратить в нетерпимых и жестоких; а чувства личной принадлежности могут воспитать нас воинственными, развить собственнические инстинкты и сделать сентиментальными. Здесь я не обсуждаю хорошие и плохие чувства, но развиваю далее мысль Гегеля.

Конечно, следует видеть сквозь его замечания и при этом отнести их на счет типологической реакции мыслящего человека против чувства. Но, если прекратить исследования на этой стадии, мы остаемся в психологизме, который оставляет содержимое своего инсайта за пределами слышимости.

Противоположность мышлению и само чувство должны быть подвергнуты видению сквозь, особенно потому, что эта противоположность досаждала Западному мышлению беспокойством о чувстве, а чувству — о мышлении еще со времен Просвещения (когда эти способности впервые были выделены как противоположности),²⁸⁴ пройдя сквозь систему типов Юнга в двадцатые годы нашего века и дожив до наших дней. Ибо, как только чувства определенного вида вернулись на свет после длительного подавления, они установили новый стиль подавления во имя чувства, на этот раз выступая против «головы», «слов» и непредубежденного размышления. Вместо того чтобы в этих противоречивых противоположностях стать жертвами типологии, мы можем рассматривать ее как инструмент для релятивизации положений, как метод представления любой нашей функции в виде метафоры, чтобы она не могла и далее утверждать себя как одностороннюю и прямую, не испытывающую колебаний. Тогда типология освобождается от буквализма, в котором представляет себя, становясь метафорой для психической двойственности в форме систематического объяснения.

Даже Ницше, философ в области чувства, или, по крайней мере, один из тех, кто говорил, руководствуясь своими чувствами, мог относиться к ним скептически, подвергая их критике, как поступил Кант в отношении разума. Ницше провозгласил: «„Доверься своим чувствам!“ Но чувства не содержат ничего окончательного, оригинального... Доверие нашим чувствам означает послушание нашим дедушке и бабушке в большей степени, чем богам внутри нас самих: нашему разуму и опыту».²⁸⁵

Здесь Ницше признает присутствие Богов в наших идеях и психических событиях. Но не замечает, что они также управляют чувствами, которые ему представляются набором клише цивилизации, ее глубоко укоренившимися установками, поданными сверху и внушенными с самого раннего детства. Инсайты и восприятия вспыхивают внезапно; идеи движутся за ними медленнее; но чувства консервативны. Они внедряются во вкусы, стили, ценности, манеры, подверженные поветриям легкомысленной моды и революциям, но остаются в живых как основная извращенность цивилизации, определяющая ее особенное отклонение и возвращающиеся паттерны. Вечная повторяемость истории случается непосредственно в наших чувствах. То, что кажется личности наиболее дифференцированным и индивидуализированным, представляет собой вариации во времени наследственных, этнических, географических и религиозных детерминант чувства: наших бабушек и дедушек в терминологии Ницше, архетипов — в наших терминах.

Повторяемость истории через чувство демонстрируется новой терапией нового гуманизма и ее верой в чувство, особенно в ее калифорнийских отделениях, с их миссионерской деятельностью по выходным дням в конце недели и странствующими проповедниками. Само представление о том, что чувство добропорядочно и целебно, что проявление чувств в терапии — дивное субъективное событие и признак объективного улучшения, и что следование чувствам благополучно проводит человека сквозь испытания, — все

эти ценности являются выражениями христианской традиции. Искренность, открытость, общение с другими в среде посторонних, — все это относится к христианской традиции, как и настойчивость веры в сердце, в добропорядочность внутренней человеческой природы, в детский архетип. Вера убеждает; существуют свидетельства ее деяний, — убеждает в меньшей степени из-за того, что это Новая Терапия, чем потому, что это Новый Завет, возвращение архетипического паттерна.

2. Недостаточность любви

Некий вид гуманизма содержит свое чувство глубже, в средоточии любви, считая, что в этом месте находится точка встречи человека с душой. Но что означает такой вид любви? В таком случае архетипический психолог пытается определить различия между многими любовными паттернами. Эрос, Иисус, Афродита, Великая Мать, — кто же из них прислал «валентинку»? Несомненно, что любовь божественна, но какое именно из божеств управляет ее направлением?

Когда архетипическая психология говорит о любви, то придерживается при этом (mythical) стиля, так как обязана помнить, что любовь также не является человеческим свойством. Это космическая сила, в которой люди принимают участие, персонифицирована Богами и Богинями любви. Когда космогонии, повествующие о создании мира, помещают любовь в начало всего, они ссылаются на Эроса, даймона или Бога, но не на простое человеческое существо. Космогоническая мощь любви, предназначенная для созидания мира, вовлекает в нее людей, в соответствии со стилями Богов Любви.

Кроме того, существуют стили любви, проявляющиеся в Богах, которые, кажется, не имеют ничего общего с любовью: Афина, любя Улисса, становится его советчицей и защитницей и воссоединяет его с Пенелопой, а Гермес проявляет свою любовь к Приаму, содействуя ему в тайном деле: во мраке ночи они пытаются выкупить тело любимого сына Приама, Гектора. Каждый Бог любит в соответствии со своим нравом: когда Зевс вознаграждает своей любовью смертного, происходит чрезвычайное бедствие с необычным последствием, совершенно отличающимся от губительных результатов преследований смертных Аполлоном. Ариадна может одарить любовью как закаленного в сражениях Тезея, так и размякшего от возлияний Диониса. То, что нам необходимо понять, — это архетипическую психологию любви, исследование любви в мифических обстоятельствах.

Если мы рассмотрим только Афродиту (или Венус, как ее называли со времен римлян), то обнаружим, что ее любовь представляла собой сложную группу мифов, то запутанную привлечением в нее Ареса, то Урана — бога Небес; то волнами Посейдона, конкретными вещами, изготовленными руками Гефеста;

¹ «Валентинка» — поздравительная открытка или сувенир, посылаемые другу сердца в день Святого Валентина. (Прим. переводчика).

она то пребывает в оппозиции к Артемиде или к Гере и Афине, то оказывается в треугольнике с Эросом и потому становится врагом Психеи. Она породила замечательное потомство — Приап с громадной эрекцией — ее сын, плод ее любви (как и сам Эрос), и Гермафродит, продолжавший ее занятия, доведя их до крайности.¹ Но и сама она обладала странными свойствами, иногда появляясь чернокожей, бородатой, в шлеме, испытывая тайную любовь к войне. Ее любовь усложняется еще больше ее генеалогией, разоблачающей ее глубочайшие родственные связи, устанавливающие, на что она воистину более всего «похожа». Так, мы открываем, что рождена она из пены эмоций, когда старику Урану отрезали его гениталии (подавленная сексуальность аттитюда любого сурового старца); здесь мы видим ее страсть к отмщению, ее сестер Немезис и Фурий; также наблюдаем за введением ею закона, определяющего Королев Красоты, этих Елен нашего мира, тысячи их кораблей, движимых отмщением, их войны, длящиеся на протяжении десяти лет, их ненависти и предательства.

Чтобы понять логику любви, даже хотя бы только ее часть, представленную через Афродиту, человеку придется тщательно изучить целый курс лекций на эту тему. Вереница мифов о ней поведаёт больше о психической реальности, чем это удастся определяющим утверждениям о любви в философии, теологии и психологии. Образы любви многочисленны и притом точно характеризуются расположением ее замков, ее празднествами и излюбленными пейзажами, окрестностями, животными, растениями и мифическими личностями. Другие языки, по крайней мере, иногда, пытаются уловить некоторые из этих различий посредством нескольких терминов для определения любви. У нас есть только один. Так что, когда мы говорим: «Бог есть Любовь», кого же именно подразумеваем при этом?

Бог в прекрасных иллюзиях гуманистической терапии вполне мог бы быть Афродитой. Ее роль в психотерапевтическом мышлении до сих пор не исследована адекватно. Давайте вспомним, что с самых ранних дней существования глубинной психологии в парижской клинике Шарко содержание подавленного относилось к Афродите: «la chose g nitale» («половые вопросы»)²⁸⁶ Фрейд, наблюдавший демонстрации девушек в позах экстаза, возвратившись в Вену, породил свою эротическую теорию неврозов. Слово, избранное им для обозначения движений и энергии души, «либидо», почерпнуто из лексики Диониса-Афродиты и первоначально относится к *lips*, ливню сексуальных жидкостей.²⁸⁷

Афродита продолжает появляться в терапевтической работе, но только в окружении роз и птичек переноса, в *porne* (порнографии) терапии (рассказывании сексуальных историй, со смакованием подробностей), но также и как Афродита *kalon*, как украшающие жизнь приятные иллюзии, косметически скрывающие патологии. Мы можем проследить ее присутствие еще через два

¹ Гермафродит — сын Гермеса и Афродиты, прекрасный юноша, в которого влюбилась нимфа фонтанов из Карии. Она умоляла Богов никогда не различать ее с Гермафродитом. В результате было создано существо полумужского, полуженского рода. (Примечание переводчика).

е классических эпитета: *peitho*, вкрадчивое, мягкое убеждение, приведшее некоторых критиков психоанализа к взгляду на всю терапию как на утонченный метод риторического внушения; и *praxis* (деловитая), дающая практический совет для обсуждения человеческих взаимоотношений, особенно касающиеся постели, тела и внутренних распрей.

В сказке об Эросе и Психее (на которую я ссылался несколько раз, так как она представляет собой целые серии тем и образов для описания взаимоотношений любви и души²⁸⁸), Афродита препятствует Психее в достижении ее цели. Она хочет сохранить Эроса для себя, держать его в отдалении от Психеи, не позволять ему психологически мыслить. Происходит ли это именно потому, что Афродита слишком подвержена буквальному восприятию, слишком влюблена в чувственную поверхность и видимость окружающего, слишком озабочена соблюдением гармонии (являющейся также одной из ее дочерей), и практичностью? Если это так, то терапия, следующая ее стилю, может многому научить нас: как наслаждаться и управляться с буквальными проблемами, в то же самое время препятствуя эросу в обретении души. А их союз имеет существенную значимость для созидания души.

Вопреки «сокровищам», которые можно отыскать в мифах об Афродите, нельзя приписать одному Богу ни все о любви, ни все о терапии. Психотерапия, начинающаяся с введения Фрейдом смерти в сферу ее компетенции, пришла к осознанию того, что созидание души уводит за пределы принципа удовольствия, и что для него недостаточно наличия любви. Как выразил свою мысль Норман Браун, «Любовь — мимолетное событие в жизни любовников; и любовь сохраняется как внутреннее субъективное переживание, оставляя равнодушным макрокосм истории. Человеческую историю нельзя считать неразвившимся зародышем человеческой любви».²⁸⁹ Любовь развивает свою собственную историю и контристорию, в группах, семьях, в переносе, в *hist ire* (истории развития) романа, с датами и сувенирами в своем музее памятных вещей. Эта история остается в стороне от арены, на которой разворачивались события, и устанавливает собственный, находящийся в оппозиции календарь, со своими годовщинами, празднествами и пиршествами, ведущий начало с часа зарождения любви.

Любовь удовлетворяет потребностям души только в пределах специфических архетипических паттернов, в особых случаях. Затем одна или другая из ее мифических фантазий высказывает точно все, что относится непосредственно к моей ситуации. Это могла бы быть Гера, вечно обнимающая Зевса на их брачном ложе; или Эрос, мрачный и не замечающий действительного состояния души; или Иисус, впечатляющий и жуткий, распятый на кресте. Это именно любовь, в той или иной из ее имажинальных форм, воздействует на нас. Но воспринимать любовь как установленный принцип терапии — значит снова открыть монотеистическую панацею от одаренной богатым воображением сложности нашей психической жизни.

Блейк, должно быть, ощущал неполноценность любви в качестве спасительницы, так как называл Иисуса Воображением,²⁹⁰ имея в виду любовь

воображения или любовь, действующую внутри воображения или посредством него. Тогда любовь больше не рассматривается как завершение имажинального, но как средство для возвращения человеческой (*psyche*) через человека и при его посредстве в имажинальное, как возвращение человеческой (*psyche*) в ее нечеловеческую имажинальную сущность. С такой точки зрения, любовь является одним из стилей архетипической эмоции и фантазии, одним из стилей безумия, не более привилегированным, чем любой другой. Терапия предназначена служить не во имя любви, но во имя души; дело заключается не в том, что (*psyche*) должна найти эрос, чтобы обрести любовь как цель, но в том, что эрос должен найти (*psyche*) — душу как цель. Тогда стрела любви предназначена поразить душу, воспользовавшись ее незащищенностью, для того, чтобы начать то состояние глубинного патологизирования, которое мы называем влюбленностью.

Psyche не стали бы любить из-за ее патологии, этого ей не простили бы. Добродетель — да, и *caritas* (милосердие) ниспосллют вам то, чего вы желаете, но не простят мне те средства, с помощью которых соединились и стали реальными божественные силы: мои комплексы, принесенные мною в жертву этим силам. До тех пор, пока я ощущаю их в своих смятениях, Боги остаются абстрактными и нереальными. Прощение моих волнений, в которые я оказался погруженным; раны, раскрывшие мне глаза, чтобы я мог видеть; заблуждение и отступничество, проявившиеся в моем поведении, заслоняют главное путь доступа Бога в мою душу.

3. Эгоизм прощения

Прощение — другая сторона вины, которую мы рассматривали в части 3. Прощение также принадлежит эго, как его крик об освобождении от несения тяжести всего мира на его плечах. Нас могли бы простить, так как мы перегружены, и психология гуманизма могла бы нагромоздить даже больше, сверх нашей способности, укрепляя эго, увеличивая количество участков нашей ответственности и обязательств, развивая наше беспокойство, возвращая в нас новые чувства и новые ощущения, распространяя вечно новые связи, увеличивая нашу целостность до громадных размеров самого Земного шара. Мы являемся центром сущего, или, как описывает Сартр экзистенциальный гуманизм: «Человек не представляет собой ничего другого, помимо того, что сотворил из себя сам... Человек несет ответственность за то, что представляет собой. Таким образом, первый результат экзистенциализма заключается в том, что он отдает каждому человеку власть над самим собой, таким, каким тот является, и недвусмысленно возлагает полную ответственность за его существование на его плечи».²⁹¹ Разумеется, мы не оправдываем ожиданий, испытываем поражение, и, так как не существует никакой иной силы, которую можно было бы призвать на помощь, кроме самого эго, мы просим у него прощения. И конечно, человеческие взаимоотношения не могут выносить столь сверхчеловеческие нагрузки. Чем большее внимание мы оказываем

им, в соответствии с инструкциями психологии гуманизма, тем более требовательными они становятся. Ибо их требования — сверхчеловеческие, архетипические. Наши человеческие отношения, перегруженные архетипической значимостью, разрушаются. Мы не можем содержать в себе Богов, потому что мы — смертные человеческие существа. Не будь мы единственными несущими ответственность, и если бы нас поддерживали их личности, и мы совместно с ними участвовали в их мифах, то наше бремя, вина и прощение уже не были бы для нас столь важными.

Что касается нынешних времен, конечно, наши матери не оправдывают наших ожиданий, ведь они должны всегда быть Великими, каждая быть архетипом, обязана вытеснять мертвый, деперсонифицированный мир, быть временами года и землей, луной и стадами, деревьями и листьями на этих деревьях. Все это мы ждем от личностей, когда утрачиваем мифы. А кто может быть Богом? Разумеется, наши возлюбленные терпят неудачи, ведь каждый из них должен быть Героем, освободить нас из плена дракона, быть Эросом и огненной страстью, быть удивительно мудрым или оживлять божественным словом. Все потерпели неудачу, все виновны, и все будут прощены. В пустоте, оставшейся на месте утраченного пантеона архетипической реальности, мы изливаем наши человеческие сердца, наполненные личными чувствами, реакциями, надеждами. Разумеется, мы потерпели поражение, и последующую вину мы также персонализируем, возлагая ее прямо на плечи несущего за нее ответственность эго, исправляющего человеческие родственные отношения и испрашивающего у них прощения. Но дело состоит вовсе не в гуманности.

По мере того, как мы разрабатывали психологию, которая не концентрируется в эго, вообще не концентрируется нигде, мы будем все дальше отстраняться от фантазии эго о виновности, а также от его фантазии о прощении. Классическая предпосылка, к которой мы возвращаем психические события, просто не имеет концепций «греха» и «искупления».²⁹² В ней понятие прощения (forgiveness) стремится к значению забвения (forgetting). Она, в большей степени, чем добродетель, граничит с нечестивостью пренебрежения.

Боги прощают малые прегрешения и поступают так редко. Любовь Афродиты не забывается. Она предъявляет свои притязания на забывших ее, мстит через своих родственниц, Фурий, которые, подобно возвращенному подавленному (как оно и называется в психоанализе), не забывают ни о чем. Боги хотят, чтобы о них помнили и не просят прощения за проведенное ими разрушение, так что такое событие не забывается никогда. Как иудеи, так и греки лествуют свои воспоминания в течение поколений. Непрерывность существования проклятия и обиды сохраняют в сознании значимость предков, врагов и друзей, и архетипической природы борьбы и зла. Быть прощенным за причиненное зло, — значит истребить его и стереть из истории. В таком случае каждый начинает жизнь как дитя, с чистого листа, не ведая о человеческой природе, о глубинах души, о Богах.

Психология гуманизма начинается с прощения и забвения. Само использование ею слова “human” (человеческий) свидетельствует о том, что его значение

забыто. Для того, чтобы оно означало “humane” (гуманный), тень в этом слове забыта. Но человеческое прикосновение означает и руку, держащую огнемёт и мечущую гранату. Корректно говоря, понятие «гуманизировать» означает не только любить и прощать; оно в той же степени означает подвергать пыткам и мстить, и потому история не позволит нам забыть о каждом проявлении малодушия. (Разумеется, Любовь к Детям настаивает на сохранении истории в невинном виде; история, замещающая все прошлые подавления, сегодня подавляется в самом своем зародыше. Никто не желает оглянуться назад, за исключением испытывающих сентиментальную ностальгию, ибо в том зеркале мы видим Вьетнам, Алжир, концентрационные лагеря, — все человеческие явления). Гитлер был человеком, как и Сталин, и солдаты, бившие Христа по ногам, были столь же человечны, как и их жертва, и они ведали, что творили.

Современное эвфемистическое слово “human” (человеческий) порочно пренебрегает этой мизантропией, которая также является человеческой. Даже если бы мы отвергли историю и просто наблюдали за современными событиями, наш взгляд человека должен включить в свои впечатления действительное поведение людей; он должен включить их психопатологию. Если мы собираемся осуществить гуманистический идеал, став полностью человеческими, то обязаны помнить, что такой процесс становится средством спасения непростительного. Под спасением я подразумеваю воспоминание, сохранение в безопасности патологизированного переживания и его образов в памяти. Процесс индивидуации или работа, созидающей душу, — это длительная терапевтическая деятельность освобождения от подавления нечеловеческих аспектов человеческой природы. Этот процесс, очевидно, воспринимает нетрансформированную психопатологию. Реализация собственных возможностей включает реализацию в сознании психопатического потенциала, который человек предпочитает называть нечеловеческим.

Включая этот психопатический потенциал внутрь более широкого поля психического пространства, мы можем связать его неистовую природу с образами фантазии. В наших «нечеловечностях» существуют фантазии, и, когда мы распознаем их образы, то открываем, чему именно наши психопатические наклонности стараются придать законную силу. Психопатия также имеет свою мифическую предпосылку; нашу бесчеловечность можно приручить с помощью сновидений.

Иными словами, созидание души означает осуществление событий через имагинальный процесс. Будь то искусство, алхимия, (mythical) исследование, патологизирование подавления или свободный полет фантазии сквозь коралловые рифы психического пространства, этот процесс требует работы творческого воображения. Ни одно из гуманистических решений не соответствует этому требованию. Прощению вообще несвойственно ощущение ужаса, а чувство утрачивает образный аспект поставленной задачи. Терапии чувства, уводящие образы во взаимоотношения и использующие их для создания эмоциональной напряженности, оскверняют воображение в той же степени, как интеллект, превращающий образы в идеи. Ни терапия, ни интеллект

не занимаются исследованиями фантазии ради нее самой. И любви для этого труда недостаточно; или, вернее, любовь представляет собой только еще одну форму труда, богатого творческим воображением. Поэтому ее нельзя рассматривать ни как цель, ни как способ, но как одно из множества средств проведения нашей бесчеловечности сквозь осложненный имажинальный процесс.

НАДЛЕЖАЩАЯ МЕРА ЧЕЛОВЕЧНОСТИ — ЧЕЛОВЕК; ПСИХОЛОГИИ — ДУША

Если я с силой наносил удары по гуманизму в психологии, то преследовал определенную цель — напомнить о существовании границы между душой и человеком. Между ними протянута тонкая линия, и наши представления о человеке стремятся постепенно внедриться в душу. Душа и ее страдания, ее эмоции, чувства и многообразия проявлений любви, — все, разумеется, существенны для человеческого состояния. Но все они формируются архетипически. Мы не можем придти к соглашению с ними просто как с человеческими, просто как с личными, без того, чтобы не впасть в гуманистические сентиментальности, нравоучения и приступы эгоцентризма. Тогда созидание души превращается в наведение более совершенных человеческих связей, в то время как реальный результат проявления чувства, состоящий в различении между архетипами и установлении связей с ними, игнорируется. Гуманистическая сентиментальность размягчает и умерщвляет нашу чувствительность к архетипическим реальностям и награждает нашу восприимчивость слишком сильной близорукостью, сосредоточивая ее только на нас самих и на соседе.

Более того, созидание души фальсифицируется. Душа создается в долине мира, как романтически писал Китс. Но это не та долина, не тот мир. И созидание души не ставит перед собой как непосредственную цель улучшение личностей в обществе. Такие явления, если и случаются, представляют собой побочные продукты, результат пере-смотра и воодушевления мира. Путь глубинной психологии все еще пролегает через индивидуальное психическое (psyche). Фрейдистское «левое» крыло социально- и культурно-ориентированной глубинной психологии работает в мире и в долине, буквально превращенной, скорее, в гетто для проживания души, нежели в место для ее созидания.

Созидание души также отличается от усовершенствования личности. Представление о развитии личности связывается с фокусированием ее усилий на человеке и увеличении его скрытых возможностей, и здесь же создаются идеалы человеческого роста, внутренних человеческих возможностей и творческих способностей, снова привязывающих душу к динамике чувств внутри человеческого кругозора.

Всеобласти чувств уमाляются в своей значимости, когда человек становится мерой, когда чувство превращается всего лишь в проблему, над разрешением которой надо работать, и в результате развиваться. Чувство, воспринимаемое как просто человеческая функция, утрачивает свою способность отражения психического (psyche) за пределами человека, ее неизведанных глубин.

Следовательно, необходимо дегуманизировать, деперсонализировать и деморализовать психическое, для того чтобы углубить значение его человеческих переживаний за пределами критериев человека.

Еще со времен Аристотеля сущность человека была определена его главной движущей силой, душой. В нашей традиции сущностью психического является не человек, ибо главный душевный движитель выражается в фантазии о сверхчеловеческих силах. И потому начинать с человека означает идти в противоположном верному направлении. Или, если выразить эту мысль более логически: человек необходим психологии, но его одного ей недостаточно.

Недостаточность гуманистического приближения проявляется наиболее серьезно в упрощении великих надличностных событий до личностной динамики: мифы стали считать созданиями человека. Это непонимание мифа проходит сквозь гуманизм с самого его зарождения, от Протагора Софиста¹ (которому приписывается фраза «человек — мера всего»), через аллегоризацию мифов как уроков гуманизма в эпоху Просвещения, вплоть до стадии его угасания в гуманистическом экзистенциализме Сартра. Развенчание мифов столь долго занимало гуманизм, что они становятся его определением: психология гуманизма — это миф о человеке без мифов.

Мифы, формирующие человеческие жизни, превратились в гуманизме в инструменты, которые изобретает разум для объяснения себя самому себе. Врожденное отличие мифа, пребывающего в другой, имагинальной реальности, творческая непредсказуемость этих рассказов и тот факт, что они являются сказками о Богах и их деяниях над людьми, — все стало чем-то таким, что выдумал сам человек. Мы утратили ощущение их первоначальной реальности и нас самих, как проходящих сквозь них, как о живущих с их помощью, и того, что «мифы общаются друг с другом через людей, не осознающих существования этого факта».²⁹³

Как заметил проницательный философ Чарльз Хартшорн (Charles Hartshorne), подъем гуманизма коррелировал с «падением примитивного анимизма, представляющего собой мифологическую форму содружества человека с природой».²⁹⁴ Как бы то ни было, эту мысль можно исторически продемонстрировать: именно в фантазии уравновешенных отношений между гуманизмом и мифическим персонифицированным мышлением состоит наша точка зрения. Утрата восприятия мифического и, следовательно, Богов началась с Протагора — прототипа гуманиста, для которого «мысль полностью доминирует над мифом».²⁹⁵ Миф стал способом рассуждений о методах человеческого мышления, аллегорией нашей психодинамики; мысль формирует миф по собственной воле. Там, где архетипическая психология могла бы увидеть Геркулеса или Эдипа, заставляющих мою душу принимать и исполнять

¹ Протагор Софист, греческий софист, род. ок. 480 г. до н. э.; ученик Демокрита, был обвинен в атеизме и должен был покинуть Афины; утонул в 410 г. при переправе в Сицилию; из сочинений, публично сожженных, сохранились лишь отрывки. (Примечание переводчика).

мифический паттерн, демифологизирующий гуманизм увидел бы процесс сотворения Геркулеса или Эдипа из моей личной психодинамики. С такой точки зрения, мифы обучают человека знаниям о человеке и совсем ничего не сообщают о Богах.

Такое демифологизированное видение приводит прямо в гуманизм нашего времени. «Экзистенциализм — ничто иное как попытка вывести все заключения из последовательной атеистической позиции», — говорит Сартр.²⁹⁶ Но Боги возвращаются, волей-неволей, скрываясь под маской героического положения человека в центре событий, проникая в структуры самого гуманистического сознания, в его идеалы и формулировки ответственности человека за мир, лежащий на его плечах, и за выборы его эго, создающие существование.

БЕС(ВНЕ)ЧЕЛОВЕЧНОСТЬ ГРЕЧЕСКОГО ГУМАНИЗМА

Если мы посмотрим с временного расстояния от Протагора на более широкий контекст Греческой культуры, то ясно увидим, что ни душа не зависит от личной жизни, ни личные отношения не обеспечивают никаких гарантий от возникновения психологической трагедии. Личные отношения в семье Тесея, Федры и Ипполита или в семье Альцесты,¹ и даже между Эдипом и Иокастой не характеризовались отсутствием гуманистических ценностей милосердия, достоинства, заботы и человечности. Но трагедия случалась, и исходила она от Богов.

Человеческое, с этой Греческой точки зрения на человека, зависит не от личных взаимоотношений, но от взаимоотношений с архетипическими силами, имеющих свои, нечеловеческие аспекты. Греческий гуманизм всегда «оставался до некоторой степени бесчеловечным, не в смысле варварства, но в смысле, касающемся Богов».²⁹⁷ Они обеспечили создание безжалостной перспективы, так что пронизательные инсайты греков извлекались ими из некой (*psyche*) и некой психологии, в которых имела место божественная вне(бес)человечность. Исследование человека никогда не сможет дать достаточно глубокую перспективу, ибо человек ограничен в своей основе; он слабый *brutos, thnetos*, бедное смертное создание, не вполне реальное.²⁹⁸ Реальны — Боги. И эти Боги присутствуют всюду, во всех аспектах существования, во всех аспектах человеческой жизни. В этой Греческой точке зрения, (а «Греция», как мы убедились в этом, относится к политеистическому воображению), не существует ни места, ни действия, ни момента, где бы они ни присутствовали.²⁹⁹ Боги не могут отсутствовать сами, по своему желанию, в существовании, как заведено в протестантской вере; они сами и были существованием. Не могло существовать двух миров — один священный, другой — мирской; один — во владении Христа, другой — принадлежащий кесарю, ибо именно мирское было сценой для утверждения божественного закона.

¹ Альцеста — жена Адмета, царя Фессалийского; пожертвовала жизнью, чтобы продлить жизнь мужа; героиня трагедии Еврипида. (Примечание переводчика)

Сегодня мы можем выразить это психологически, говоря, что мы всегда находимся в той или иной архетипической перспективе, нами всегда управляет одна или другая психическая доминанта. Язычники тоже содержат в себе душу, так как язычники тоже имеют свою архетипическую предысторию.

Эта перспектива зарождается в политеистическом сознании, независимо от того, происходит ли это в Греческой религии или в архетипической психологии. Наша трудность в постижении Греческой точки зрения на окружающий мир заключается в том, что в то время как мы всегда начинаем исследование с эго, греки неизменно начинали его с Богов. Когда Дельфийский оракул или Сократ, или современный анализ призывает каждого «познать самого себя», это знание касается пределов человеческих возможностей, человечества, ограниченного силами души, нечеловеческими и божественными. Проявление заботы об этих силах выражается к обращению к *therapeutes* (терапевту).

Этот термин первоначально означал «тот, кто служит Богам». ³⁰⁰ (Это определение относится также к «тому, кто уделяет внимание чему угодно» и «тому, кто заботится о больных»). Терапевт — это человек, обращающий внимание и проявляющий заботу «о Боге в болезни», но мы не можем определять его в гуманистическом стиле Лайнга: «Психотерапевты — это специалисты по человеческим отношениям», ³⁰¹ — пока не имеем права добавить к этому определению то, что Лайнг говорит далее: «Я — специалист, помоги мне Бог, по событиям во внутреннем пространстве и времени, по переживаниям, называемым мыслями, образами, фантазиями, памятью, сновидениями, видениями, галлюцинациями... Мы в равной степени живем за счет наших тел и наших разумов». ³⁰² В таком определении человеческие взаимоотношения не являются специальностью терапевта. Эта специальность занимается внутренней жизнью и психическими реалиями, выходящими за пределы тела и разума в его узком человеческом понимании.

Терапия души совсем не обязательно уводит от личной жизни с другими личностями. Мужчина или женщина в Греческой политеистической психологии помещают личное в перспективу через культуру, инициацию и жертвоприношение, или посредством активностей в гражданском мире, или через катарсис трагедии, или эротической мании и ее порядка, или через преодоление невежества и личного мнения посредством разума и диалектики, — но никогда, никогда человеческие взаимоотношения не представлялись конечной целью терапии. Взаимная близость личностей друг к другу в малочисленном греческом обществе и даже напряженность в любви и дружбе в отношениях Платона с Аристотелем существовали не только во имя их самих. Человек и его любовь не могли спасти, потому что в человеке отсутствует божественное. Человек не стал Великим Богом, ни снаружи, ни внутри, возможно, потому, что Бог не стал человеком.

Более того, как пишет Доддс:

«Аристотель отрицает возможность существования такого отношения как *philia* (любовь) между человеком и Богом, неравенство между

ними слишком велико;... один из его учеников заметил, что было бы странным (*atopon*), если кто-либо заявил, что он любит Зевса. В классической Греции фактически не было слов для выражения такой эмоции: слово *philotheos* [любовь к Богу] впервые появилось в конце четвертого столетия и осталось редкостью в произведениях языческих авторов». ³⁰³

К этому можно добавить наблюдения Отто: «Образ божества отвлекает человека от личного», и он подчеркивает «превосходство существенного над личным». Бесчеловечность Греческих Богов «всегда должна разочаровывать души, алчущие любви, желающие установить интимную связь» с божественной личностью. ³⁰⁴

В этой перспективе задача человека состояла в том, чтобы через осознание продвинуть душу ближе к Богам, которые бесчеловечны, но с бесчеловечностью которых душа по своей природе и в первую очередь связана родственными узами. Пренебречь или забыть эти силы — верить в то, что твоя душа принадлежит только тебе, или что твои чувства — личные, или что одни личные взаимоотношения могли бы создать общество или заменить взаимоотношения с Богами, — все это означало утрату гуманности. Человеческое было бы немыслимым без его бесчеловечной предыстории. Изолировать себя от персонифицирующей архетипической реальности равносильно ампутации души.

Греческий гуманизм отражает свой языческий политеизм. Для психологии это политеистическое язычество означает дегуманизированное психическое (*psyche*), осведомленное сверх всего обо всех человеческих ограничениях, где узнать о себе означает узнать, что они, «маленький народец» моего психического (*psyche*), в то же время являются *megalo theoi* (Великими). Именно их участие в комплексах души придает банальным комплексам свою власть, дает им право узаконивать «мои» пределы и в то же время расширять границы психического до таких размеров, что оно могло бы отражать безмерную мифообразную Вселенную политеистического воображения.

В НАПРАВЛЕНИИ ПСИХОЛОГИИ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Здесь, где психология созидания души достигает высот политеистического воображения, главные темы этой книги теперь собираются в эпицентр. Место их собрания — Возрождение, где мы обнаруживаем себя также в сердце гуманизма, ибо именно к Возрождению обращаются все гуманистические дисциплины в поисках своего современного происхождения и вдохновения. В связи с тем, что наша цель дегуманизации скрывает на самом деле попытку ре-гуманизации в ином, более классическом смысле «человеческого», нам необходимо исследовать психологию Возрождения, в которой термин «человеческий» столь важен. Для этой цели нам следует понять, что подразумевалось при восприятии этого термина в те времена.

Содержание первого вопроса таково, что его избегали исследовать в течение ряда столетий. А именно, как такой расцвет в искусстве, литературе,

музыке, политике, науке, открытиях, — это новое видение человека и мира, к которому мы все еще обращаемся в поисках наших источников и моделей, — как оказалось психологически возможным это возрождение? Та эра, в терминах экономической и политической истории и истории искусства и науки, была тщательно исследована, но до сих пор нет ученого труда под названием *The Psychology of the Renaissance* («Психология эпохи Возрождения»).³⁰⁵ Фактически слово «психология» в связи с Возрождением редко появлялось в исследованиях. А пока мы не коснемся психологии Возрождения, мы не сможем проникнуть сквозь ее поверхность.

Мы должны спросить, какое внутреннее брожение обеспечило возможность такого возрождения в столь большом количестве областей знания и культуры. Я верю в то, что психология выпала из исследований эпохи Возрождения вследствие того, что она является самым содержанием этих исследований, скрытым, неосознанным фундаментом, на котором было воздвигнуто все остальное. Я также убежден в том, что если бы мы обладали лучшими способностями, чтобы понимать психологию Возрождения, то смогли бы найти как фундамент, так и вдохновение для возрождения психологии.

Существует или нет такое явление как «Возрождение», и, если существует, что оно означает, когда возникло и почему, — все эти вопросы представляют предмет исследования глубоких противоречий между учеными;³⁰⁶ кажется, гуманитарные науки стремятся возобновить боевые действия времен Возрождения из-за мелких преимуществ положений враждующих сторон. Психологически так и должно быть, ведь сам термин для этого периода принадлежит не только истории, но и психологии. Вопреки терминам других периодов (классический, модерн, средневековый, Норманнский), «возрождение» затрагивает душу в ее фантазии воскресения, вокруг которого всегда констеллируется довольно значительное количество страсти и символизма.³⁰⁷ Идея Возрождения — это фантазия, архетипически уходящая корнями в (*psyche*). Она встречалась в языке и до современного исследования Буркхардта (*Burckhardt*),³⁰⁸ и до четырнадцатого столетия в самой Италии. Она не является изобретением историка: *Renaissance* — слово, использовавшееся обычными людьми того времени о себе самих, как мы употребляем *rebirth* (второе рождение, воскресение) также о себе самих.

Второй вопрос, фундаментальный для исследования психологии Возрождения, состоит в следующем: Что именно под понятием «человечность» (*“humanitas”*) подразумевало Возрождение?³⁰⁹ На первый взгляд его значение кажется ограниченным — просто *studia humanitatis* (исследование духовной культуры), изучение гуманистической литературы, работ классических авторов, которые оставались забытыми, вследствие сосредоточения внимания Церкви на теологии, базирующейся на взглядах Аристотеля. Итальянские гуманисты (как теперь мы их называем), особенно флорентийцы, любили классическую поэзию, эссе на темы о нравственности, историю и биографические сочинения, а также философию Платона. Но если мы психологизируем их любовь, то осознаем, что внутри явно субъективного материала таилось мощное психологическое

содержание: языческие мифы. В явном виде они изучали риторику, стиль и сущность языка этих в этих произведениях. Но с самого начала, во внутреннем содержании поэзии Петрарки, встречаются легендарные (mythical) личности и идеи из дохристианского политеистического мира.

Гуманитарные идеи Возрождения зарождаются среди читателей и писателей как забота о содержании интеллектуального воображения. Эта духовная культура фактически явилась упражнением воображения, исследованием и предметом имагинального посредством науки, магии, исследования, любви, искусства, или странствований. Она исследовала развитие одаренного творческим воображением разума и его способности к образному пониманию, в сравнении как с теологическим разумом философии Церкви, так и с сердечными чувствами нищенствующих и монашеских церковных орденов.

Чувства, сострадание, *philanthropia* (благотворительность), личностные отношения (в нашем современном смысле), конечно, были значительными составляющими их интересов, но не они служили главным источником их вдохновения, какими являлись слова и образы. Сферы чувства и милосердия к тому времени уже широко распространились и развивались в церковных контекстах, так что новая человечность не означала «гуманность». Новая человечность Возрождения не отражала и «гуманизма» — слова, отчеканенного в 1808 году немецким школьным учителем.³¹⁰ В связи с тем, что слова привносят с собой ауру их происхождения, наш «гуманизм» до сих пор выдыхает это педагогическое и романтическое чувство о Средиземноморье и классическом мире, откуда его уже давно отдалили. «Забота о душе» в эпоху Возрождения реже обращает внимание на социальные аспекты и человеческие переживания в поисках своих моделей и инсайтов в душе, чем на архетипы воображения, скрытые в античных текстах.

С самого начала, и снова в творчестве Петрарки исследование античных писателей в эпоху Возрождения рассматривалось как «забота о душе».³¹¹ Следовательно, это было проявлением психотерапии. Петрарку считали первым современным человеком, что, возможно, означало появление первого психологического человека. В этой психологии созидание души неотрывно связано с поиском имагинального мира, представляемого фантазией античности. Эти две темы — душа и античность — являлись предметами его главных забот.³¹² Казалось, будто мир прошлого составлял имагинальное пространство, в котором он выстроил свою внутреннюю жизнь. Даже его педантичная академичность и приверженность к соблюдению стиля служили во имя души. Правильность выражения и праведность (*psyche*) почитались как единое целое: «Речь не может быть достойной до тех пор, пока душа не обретет достоинства».³¹³ Его заинтересованность в человеке вытекала из его интереса к его душе. (*Psyche*), не гуманизм, появилась на свет первой. Также и его вечная любовь к Лауре была почти полностью воображаемой, — он видел ее всего однажды, на расстоянии, когда она была еще девочкой. То была любовь к воображенной личности, подлинная преданность аниме. Хотя эта любовь и не преобразилась в действительную, ее образ оживил всю его жизнь и множество глубоких человеческих привязанностей.

ЭККУРС В НАЧАЛА ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ, АПРЕЛЬ 1336

Петрарка для нас является личностью главной значимости. Сумятица в (psyche) и человек, воплотивший цель этой части книги — облегчить ее состояние, объявились в тот символический момент, когда «началось» само Возрождение. Петрарка спустился с горы Мон Венто (Mont Ventoux) (в апреле 1336 года, еще не достигнув 32 лет).

На вершине горы, откуда перед ним открывался головокружительный вид на Французский Прованс, Альпы и великолепие Средиземноморья, он раскрыл свою крошечную книгу карманного издания *Confessions* («Исповедей») Августина. Обратившись наугад к книге X, 8, он прочел: «И люди, пересекшие границу, чтобы восхититься высотами гор, могущественными морскими волнами, широким разливом рек, безбрежным пространством океана и созвездиями, равнодушно прошли мимо...»³¹⁴

Петрарка был потрясен совпадением между словами Августина и местом, находясь в котором, он их прочел. Это эмоция одновременно объявила об открытии его собственного призвания и провозгласила новую установку Возрождения. Когда, немного позже, он описывал свое переживание в тот момент, то сказал, что люди пренебрегают собою (*relinquunt seipsos*). Подобным образом в своей *Secretum* («Тайне»), написанной позже, его литературный герой Августин говорит о бесполезности познания всего сущего, если человек остается невежественным в отношении самого себя. Петрарка сделал этот решающий вывод на основании происшествия на горе Мон Венто: «Ничто не вызывает такого восхищения, как душа» (*nichil preter animum esse mirabile*).

С обращением Петрарки к внутренней стороне его жизни символически началась не только эпоха Возрождения, — тогда же зародилась гуманитарная фантазия Возрождения. Комментаторы и переводчики интерпретировали слова “soul” и “self” в его сочинении как «человек»; для них происшествие на Мон Венто означало возвращение из мира Бога или из природы к человеку.³¹⁵ Именно в этом месте и началось гуманистическое заблуждение. Сохранение этого факта в памяти имеет ключевое значение для последующего развития темы.

Если снова просмотреть прочтенный Петраркой отрывок, столь ошеломивший его, можно понять, что Августин рассматривал в нем вопрос о *memoria*. Книга X, 8 «Исповедей» играет важную роль в искусстве памяти. В ней говорится о способности души к воображению.

Велика эта сила памяти [воображения] исключительно велика, О мой Бог; огромные и беспредельные покои! Чей голос когда-либо достиг их дна? И все же в них заключена моя власть, и она принадлежит моей природе; сам же я не понимаю, что представляю собой. Следовательно, разум тоже слишком тесен, чтобы вмещать самого себя.³¹⁶

Эти предложения непосредственно предшествуют тому отрывку, который Петрарка прочел, стоя на горе. В них Августин сражается с классическими проблемами, вставшими еще перед Гераклитом, касающимися безмерной глубины души, места, размера, вопроса о принадлежности и происхождения

образов *memoria* (архетипического бессознательного, если вы предпочитаете такое определение). Петрарку поразило удивительное течение мысли, восторг перед внутренним содержанием личности, находящимся внутри человека, но при этом гораздо лучшим, чем человек. Более того, эта внутренняя личность, объект для управления памятью, может, по словам Августина, вызывать и удалять образы «по мановению руки моего сердца»,³¹⁷ — и при том я могу войти в нее, как в беспредельные покои, и даже неожиданно встретить самого себя как некий образ среди прочих.³¹⁸ Дилемма, вставшая перед Августином, представляла собой парадоксальные взаимоотношения между человеком и душой. Откровение на Мон Венто открыла глаза Петрарке на сложность и таинственность отношений между человеком и душой и подвигла его написать о чуде *soul*, а не о чуде человека.

Наша часть продолжается в традиции Петрарки, допуская природу парадокса, подтверждающего одновременно оба фактора как подобные и все же различающиеся, с существующей напряженностью между ними. Существую я и *memoria*; эта психическая область, одновременно находящаяся во мне, а я — в ней. Существуют оба, человек и душа, и эти два термина не тождественны, даже если притом внутренне и по существу родственны. Отдельно от них существует внешний мир природы. Августин и Петрарка имеют в виду три различных термина: человека, природу и душу. Человек может обратиться к наружному миру, к горам, равнинам и морям, или к внутреннему — к образам, им соответствующим, но ни те, что там, снаружи, и ни те, что здесь, внутри, не мои, не человеческие. Психология Возрождения начинается с откровения о независимой реальности души — с откровения Петрарки, открывшегося ему на горе Мон Венто откровения о психической реальности. Физические горы не принадлежали ему только на том основании, что он видел их; внутренние образы гор также не были его владениями только на основании того, что он воображал их. Имагинальные события характеризуются такой же объективной обоснованностью, как события, происходящие в природе. Ни те, ни другие не принадлежат человеку; ни те, ни другие — не человеческие. Душа не является моей собственностью; существует объективная, нечеловеческая (*psyche*).

Гуманистическое заблуждение, которое разделяет большинство толкователей эпохи Возрождения, ибо стремится к получению более адекватной психологии, продолжает идентифицировать как имагинальные события, так и термины Петрарки “*soul*” и “*self*” с “*man*” («человеком»). Оно не может вместить в себя парадокс Августина, содержащий (*psyche*) и человека как два фактора, находящихся «внутри» друг друга, на основании преимущества воображения. Следовательно, гуманистическое заблуждение не в состоянии признать то, о чем действительно писал Августин: Душа — это чудо. Не возвращение от природы к человеку привело к началу Возрождения, но возвращение к душе.

Переживание Петрарки называют Восхождением на Мон Венто. Но критическим событием является его спуск с нее, возвращение вниз, в долину души. Он намеренно отказался от духовного пути (предоставленным ему Святым Августином), оставаясь верным своим склонностям к сочинению, к образу Лауры и

своей репутации среди людей — не способным «возвыситься», как он говорит, «до нижних частей моей души». Этот поступок, как мне кажется, является дальнейшим подтверждением правильности нашего воссоздания психологии перехода, переживания Петрарки, испытанного им на горе, и корневой метафоры Возрождения.

ВОЗРОЖДЕНИЕ НЕОПЛАТОНИЗМА И АРХЕТИПИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ

Часто в течение терапевтического анализа в переживаниях пациента случается крутой перелом. Раскрывается заново душа, и одновременно приходит новое представление о человечестве, природе и окружающем мире. Человек начинает видеть все психологически, с точки зрения души, и ему кажется, что мир сияет каким-то внутренним светом. Свободное воображение души принимает это преимущество таким образом, что все предыдущие области жизни и мышления утрачивают окостеневшие, безоговорочно принятые структуры. Политика, деньги, религия, личные вкусы и взаимоотношения больше не отделяются друг от друга стенками отдельных ячеек, но становятся областями психологической рефлексии; (*psyche*) присутствует во всем.

Такой перелом в переживаниях произошел в громадных масштабах в течение Возрождения и воплотился в философии Неоплатонизма;³¹⁹ это был «панпсихизм», *psyche* проявлялась во всем. Существует потрясающее подобие между главными темами Неоплатонизма и архетипической психологии. Наиболее важным оказалось подобие стилей их фантазирования. Конечно, частично это сходство вызвано фактом влияния традиционного Неоплатонизма на архетипическую психологию, а частично тем, что мы интерпретируем Неоплатонизм в свете наших потребностей в традиционной предыстории. Но главным образом совпадения между Неоплатонизмом Возрождением и архетипической психологией покоятся на общей отправной точке: душе. Неоплатонизм рассматривает «природу человека посредством концепции Души, представляющейся как нечто существенное...»³²⁰

Основа этой мысли дает исчерпывающий ответ на страстный запрос о «душе, имеющей объем и сущность», на вопль, открывающий эту часть. Это тонкий, сложный и двусмысленный ответ — смесь мышления, эротического чувства и воображения. Он в большей степени мифический и нравоучительный, чем поясняющий и последовательно переходящий от темы к теме;³²¹ он в большей степени убеждает риторичностью, чем логичными доказательствами, предпочитая воспоминания и прозрения объяснениям.

Неоплатонизм питал отвращение к отсутствию духовных интересов, к сторонникам буквального и натуралистического заблуждений. Он пытался найти способы видения оккультного смысла сквозь буквальные значения, старался проникать в глубину утраченного, скрытого и погребенного (в текстах, словах, остатках античности). Он наслаждался удивительными соприкосновениями идей и их полными изменениями, ибо считал душу находящейся в вечном движении, не устанавливающей определенных позиций, граничных

концепций, разделяющих дух и материальный мир. Одновременно эта философия пребывала в состоянии, близком к отчуждению, печали и осознанию смерти, никогда не отрицая подавленного состояния или меланхолии, отделяющей человека от любви или любовь от интеллекта. Современная наука и теология³²² часто относились к нему с высокомерием, пренебрегая им, считая как эмпирические свидетельства, так и схоластические силлогизмы лишь косвенно относящимися к душе. Вопреки этим взглядам, Неоплатонизм осознал поразительное место существования фантазии в человеческом сознании,³²³ считая ее главной деятельностью души. Следовательно, любая психология, целью которой была бы душа, должна говорить словами, наполненными образами творческого воображения. Это соображение часто относят к греческим или римским легендарным (mythical) личностям — не как к аллегориям, а как к стилям размышления.

Неоплатоники эпохи Возрождения, кроме того, обращались к античным мыслителям в их персонифицированных образах. Великие мужи прошлого представлялись им живыми реальностями, так как персонифицировали потребности души в духовных предках, идеальных представителях, внутренних руководителях и наставниках, которые могут разделять с нами наши духовные жизни и вдохновлять их к выходу за пределы нашей личной узости. Тогда и возникла практика вовлечения в воображаемые беседы личностей из античности. Петрарка писал пространные письма своим внутренним близким друзьям — Ливию, Вергилию, Сенеке, Цицерону, Горацию и посылал свидетельства своего уважения Гомеру и Гесиоду. Эразм молился божественному Сократу. Фичино учредил академию, подобную Афинской, и восстановил Симпозиум в честь дня рождения Платона, предположительно определенного 7 ноября. Макиавелли искал утешения в компании древних героев, поэтов и легендарных фигур, таких как Моисей, Ромул и Тесей. Он писал:

С наступлением вечера я возвращаюсь домой и вхожу в свою студию; и у дверей снимаю дневную одежду, покрытую грязью и пылью... и надеваю одежды королевские и изысканные; переодевшись должным образом, вхожу в античные дворцы античных мужей, где, принятый ими с расположением к себе, воспринимаю пищу, предназначенную только мне, для которой я был рожден; там я не стыжусь беседовать с ними и расспрашивать их о причинах их поступков; и, проявляя свою доброту, они отвечают мне; и в течение четырех часов я не испытываю скуки, забываю о своих тревогах, не страшусь бедности и не столь опасаясь смерти; я полностью отдаюсь им.³²⁴

Сегодня о привычках Макиавелли, связанных с его возвращением домой, могли бы говорить, что в таком случае требуются услуги психиатра; но тогда Неоплатоническая психология поддерживала его. Неоплатонизм не только предоставил место воображению внутри человека и его психологии, но эпоха Возрождения в целом признала, что воображение должно иметь место,

сферу для предвидения, подобную «античным дворцам античных мужей» Макиавелли.

Местом воображения могло бы стать ночное небо астрономов или астрологов Возрождения, или географические континенты их исследователей. Им могли бы также оказаться гигантские мифологические структуры миров Данте, сложные печи и сосуды лабораторий алхимиков, мемориальный театр Джулио Камилло или воображаемое прошлое Греческой и Римской античности. Воображение должно иметь место для дифференцированных видов развития. Эта безмерная глубина души или бесконечная пещера образов, как назвал ее Августин, или «черная яма», по выражению Гегеля, должна обладать вместительностью. Если бы мы сегодня вознамерились восстановить воображение в его полном значении, мы также испытали бы потребность в какой-то комнате грандиозных размеров, которая могла бы служить как его «практический» сосуд.

Для нас само Возрождение представляет один из таких великолепных театров для имагинальной души. По мере своего приближения к нему, одновременно как к историческому периоду там и тогда, так и как к рассказу о душе здесь и сейчас, мы воспринимаем его практически в той же манере, в которой современники Возрождения воспринимали античную историю. В своих исследованиях они также проживали метафору: миф о классической античности. Они также были в том прошлом... и сейчас, там... и здесь. Этот миф классической античности, в котором размещался имагинальный мир архетипов, получил разрешение на «настоящую» жизнь, которая должна быть построена по образу архетипических моделей, находящихся в «прошлом». И не история как таковая поддерживала их жизнь в настоящем, ведь их осознание истории и интерес к археологии — в классическом мире Римской цивилизации, среди подлинных руин которой они жили, — вначале были пренебрежимо малы.³²⁵ Эту поддержку осуществляла фантазия об истории, в которой жили истинные модели личностей, образы и стили. История выделила воображению Возрождения место для возведения архетипических структур, — дала ему структуру, внутри которой оно могло фантазировать.

Философским вместительством их метафоры, как мы уже отмечали, был Неоплатонизм, включающий веру в то, что его тексты были учением о Боге или мудреце, Гермесе, «старшем», — и, следовательно, более важным и безупречном, — чем Платон а, возможно, и чем Библия.³²⁶ Придав фантазиям души психологию, наполненную глубокой культурой и неизмеримым интеллектуальным потенциалом, Неоплатонизм эпохи Возрождения создал душе возможность пользоваться всеми ее личностями и формами, вдохновил человека на участие в жизни души, переполненной личностями, и на выражение души в бесподобном мощном всплеске культурной деятельности.

Здесь мы получили первый ответ на существенный вопрос: Каким образом стало возможным Возрождение? Оно оказалось возможным потому, что новая жизнь, проживаемая в северной Италии в течение пятнадцатого столетия, обрела свой источник в новом открытии имагинальной (psyche); открытия в областях изучения человека, природы, в искусстве и мышлении возникли из второго рождения души, сформулированного Неоплатонизмом.

МАРСИЛИО ФИЧИНО: ПОКРОВИТЕЛЬ АРХЕТИПИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Неоплатонизм в эпоху Возрождения, главным образом, был созданием одного человека: Марсилио Фичино — лишенного любви, горбатого, меланхолического учителя и переводчика, жившего во Флоренции, до сих пор являющегося одной из наиболее глубоко забытых значительных фигур в развитии Западных идей. Исследование причин его значимости и пренебрежения его памятью, возможно, помогут нам глубже понять психологию Возрождения³²⁷.

Каждая психологическая система обосновывается на метапсихологии, — ряде безусловных предположений о природе души. Бихевиористы требуют привлечения теории ассоцианизма¹ — теории разума, развивавшейся со времен Аристотеля, через Локка и дошедшей до наших дней в виде информационной теории; юнгианцы опираются на Канта и протестантскую традицию трансцендентного непознаваемого, а фрейдисты — на метапсихологию, вышедшую из предположений о науке, материи и эволюции, выработанных в девятнадцатом столетии. Метапсихология Возрождения — Неоплатонизм — основывался, главным образом, на переводах Фичино и его новых формулировках сочинений Платона и Плотина, Прокла и других неоплатоников, писавших на греческом языке. Фичино самостоятельно отметил наличие параллели между возвращенным им к жизни платонизмом и «возрождением основ науки, поэзии, риторики, живописи, скульптуры, архитектуры, музыки и астрономии, завершенным в его столетии».³²⁸

Утверждать, что Фичино был единственным источником возрождения *quattrocento*,² означало бы зайти слишком далеко, но, несомненно, именно он разработал формулировку его главной идеи. Это была душа, и для Фичино душа «была всем вместе... центром Вселенной, сердцевинкой всего сущего».³²⁹ (*Psyche*), не человек, была центром и мерилом. «Очарование работой Фичино заключено именно в этом: в приглашении заглянуть за пределы непрозрачных поверхностей реальности... в видении не тела, но души... как если бы только тот, кто видит эту душу, видит и человека, так что каждая сущность обладает своей истиной, и это ее душа, будь эта сущность растениями или камнями, или звездами в небесах».³³⁰ «Философствование Фичино представляет собой в сущности лишь приглашение видеть глазами души, душой сущностей... побуждение каждого измерить глубины собственной души, так чтобы весь мир мог бы стать яснее во внутреннем свете».³³¹

¹ Ассоцианизм (ассоциативная психология) — одно из основных направлений психологии 17 — 19 вв. Главный объяснительный принцип психической жизни — понятие ассоциации. Исходил из механистических философских концепций 17 в. (Е. Гоббс, Б. Спиноза). Способствовал утверждению причинного подхода к психическим явлениям. (Примечание переводчика).

² Кватроченто — название 15 века н. э. в истории развития итальянской культуры. (Примечание переводчика).

Приглашение Фичино видеть психологически — это революция в философии. Вследствие главенства души, всякая мысль содержит скрытый смысл, и все основано на душе. Мы мыслим так, как хотели бы наши души, так что философия представляет собой отражение того, что происходит в душе, и способ трудиться над судьбой души. Точно так же, как «человеческие переживания приводят к определенным философическим выводам»,³³² философские выводы приводят к определенным человеческим переживаниям. Философия — это психологическая деятельность.

Следовательно, основой для философского просвещения становится перевоспитание отношения к душе. В глазах Фичино, такой подход к просвещению является контрпросвещением или «самоанализом внутреннего переживания, который обучает психическую деятельность независимому существованию».³³³ События, в первую очередь и в основном, относятся в большей степени к душе, чем к теологии Бога, к науке о природе или гуманистическим отраслям знаний о языке, поэзии и истории. Вопрос о том, какое отношение это событие имеет к душе, видит сквозь него и превращает его во внутреннее переживание, и потому эту мысль Фичино назвали «имманентной» философией». Кроме того, она является психологизирующей. Но еще более точно можно определить его контрпросвещение как психотерапию, так как она адресована душе.

Имманентность души во всех сущностях и областях изучения разрушает границы между их отделениями и лишает буквальности их содержание. Когда мы обращаемся к психологии в философии, теологии или науке, мы уже не изучаем эту отрасль буквально, так как эта психологическая активность воспитывает отстранение от буквального содержания и от буквальных представлений отдельных отраслей знаний и их разделов. Поэтому метод психологизирования особенно опасен для любой точной, не допускающей отклонений конструкции в любой области, признающей свою сущность как доктринерскую истину. Триумф Фичино, заключавшийся в «разрушении границ между различными явлениями в различных областях знаний»,³³⁴ был враждебно воспринят каждым обоснованным авторитетом в науке, традиционной академической философии и в религии.³³⁵ Неоплатонизм своим релятивизмом создавал опасность для абсолютного превосходства Христианского откровения, которое, вследствие Неоплатонической психологии, стала одной из перспектив среди многих.

Исторически этот необыкновенно влиятельный метод мышления Фичино и его Платонической Академии во Флоренции наилучшим образом представляется как процветающее движение инакомыслия. Он развился в течение краткого периода времени, благодаря деятельности малочисленной группы ораторов и писателей, живших в тесной географической близости и поддерживавших слабую связь с полной превратностей политической жизнью,

¹ Имманентный — заключающийся в самой сущности вещи, а не вне и не выше ее: весь доступный познанию мир, в отличие, например, от Бога, представляющегося вне или выше мира, или от недоступной для человека последней основы мира, «вещи в себе». (Примечание переводчика).

происходившей вокруг них. Влияние деятельности Фичино на доктрины Церкви, за исключением случайных уступок,³³⁶ и на внушение определенных идей в вопросы просвещения, кроме некоторых новых текстов и переводов, было незначительным. Официально признанные традиционные взгляды Аристотеля и его последователей на психологическое просвещение продолжали функционировать по-прежнему, подобно психологической ортодоксии в наши времена, которая не способна внедрить в академические структуры точку зрения, ставящую (*psyche*) впереди всего.

Тем не менее, как написал Эуженио Гарин (*Eugenio Garin*), «После Фичино не существует ни одного сочинения, ни одной мысли, в которых прямо или косвенно ни прослеживались результаты его деятельности».³³⁷ Его идеи распространились по всей Европе эпохи Возрождения, подобно внутреннему побуждению. Это движение в пятнадцатом столетии, вскормленное горсткой людей, объединившихся вокруг одного человека, поддерживавших отношения посредством бесед, переписки и неистовой, трудной деятельности под угрозой подавления и мыслей о смерти, — с его революционным содержанием и воздействием на души последующих поколений, — полностью сравнимо с психоанализом.³³⁸

Именно в этом заключается значение работ Фичино: он был Врачевателем Души, (именно этот термин он сам использовал, говоря о Платоне³³⁹), и воплощал то самое призвание, объявленное ему его покровителем, Козимо де Медичи, который, предположительно, сказал при их первой встрече, когда Марсилио был еще юношей, что, как отец Фичино был врачевателем тела, так Марсилио должен врачевать душу.^{340/71a} И именно в качестве Врачевателя души он был предан забвению, ибо его мышление в самом глубоком значении представляет глубинную психологию, как по структуре систематического воззрения для понимания души, так и по его обращению с этой душой через взаимоотношения с архетипическими принципами, персонифицированными влиятельными фигурами из языческого Пантеона.³⁴¹ Фичино писал труды не по философии, как всегда предполагалось, а по архетипической психологии. Его основной предпосылкой и предметом забот была *anima*, а потому его труды следует читать из глубины его собственной перспективы, психологически.

До того времени *anima* представлялась всего одной из тем великого трактата; душа была одной из граней всей совокупности Вселенной. Но через Неоплатонизм Фичино (*psyche*) обрела честь быть не только одной из тем исследования, но также стать субъектом, который исследует себя сам. (*Psyche*) — Вселенная, и все ее исследование, как мы сказали в части 3, сводится, в конечном счете, только к психологии.

ПАТОЛОГИЗИРОВАНИЕ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Возможно, наиболее популярной мифической фигурой Возрождения стал Протей.³⁴² Его беспрестанно изменяющийся образ, который мог принять любую форму или состояние, представлял множественность и неоднозначность формы

души. «Мы убеждены в том, — сказал Помпонаци(Pomponazzi), — «что человеческая природа множественна и неоднозначна», и эта природа «определена формой самой души». ³⁴³ (Неоднозначность доставляла удовольствие и самому Помпонаци; он начертал на своем медальоне слова *gloria duplex* [Слава двусмысленна] с двойным изображением орла и ягненка). «Душа может принимать любую форму из всего их разнообразия... и душа извлекает пользу из всего без различия. Заблуждения и сновидения служат для ее блага...», — писал Монтень. ³⁴⁴ Протеанская природа человека происходит из врожденной поливалентности его (*psyche*), включающей гротеск, порочность и патологические наклонности. Поскольку легендарный (*mythical*) образ означает присутствие божественной силы, средство придания формы и смысла фантазии и поведению, протеанская идея могла содержать множество даймонов души в присущем им взаимоотношении. Это было подобно другому излюбленному образу, Фортуне, на громадном колесе которой было указано бесчисленное множество различных направлений, множественности которых придавала связь сама Богиня. ³⁴⁵ Протей и Фортуна являлись возбудителями принципа Множества. ³⁴⁶

Ибо множественности души нуждаются в адекватных архетипических вместилищах, или, — подобно падшим ангелам в лабиринте, — они вынуждены блуждать в полном хаосе. Хаос начинается с того, что мы утрачиваем архетип, когда становимся ан-архетипичными", не располагая воображаемыми фигурами для содержания абсурда, чудовищных и невыносимых аспектов наших протеанских характеров и судеб. В Протее и Фортуне всему уделено место: ни одна форма или положение от природы не являются ни низшими, ни высшими, нравственными или безнравственными, так как колесо вращается, и неоднозначность души означает, что порок и добродетель не могут быть отделены друг от друга далее, чем орел и ягненок.

Снова и снова мы обнаруживаем историков, рассуждающих о безнравственности эпохи Возрождения. В патологизированном образе, достойном искусства тетогоу, Вольтер пишет: «Эта пышность поражает великолепием в самом центре преступления; то было окровавленное облачение из шелка и золота». ³⁴⁷ Фантазия разложения и вырождения принадлежит архетипу *renovatio* (обновления): возрождение появляется совместно с гниением. Воображение возрождения, фантазия, о начале Возрождения, начинается с возрождения воображения, для которого патологизированные образы являются могущественными посредниками. Поэтому неудивительно слышать из уст Нортропа Фрая (Northrop Frye), что «писатели Возрождения, говоря о

¹ Помпонаци, Пьетро (1462–1525)— философ и ведущий последователь Аристотеля в эпоху Возрождения, толковал его учение в свете гуманизма своего времени. Его трактат о бессмертии души *Tractatus de immortalitate animae* был атакован критикой, но не подвергнут проклятию, в связи с чем ему разрешено было опубликовать две работы в защиту своей позиции, *Apologia* (1518) и *Defensorium* (1519). (Примечание переводчика).

² Игра слов автора: отрицание (*an*) перед словом «архетип» наводит на мысль об «анархии». (Примечание переводчика).

воображении, заинтересованы, главным образом, в его патологии, истерии и галлюцинациях...». ³⁴⁸ Статистически определено, что излюбленными темами в искусстве были совращение, изнасилование и пьянство. ³⁴⁹

Патологизирование было корневой метафорой условий жизни, обеспечивавшей необузданную экзистенциальную основу для психологии, без которой, как сказал Ницше, жизнь превращается просто в самоанализ или наблюдение. ³⁵⁰ Ницше, кроме того, заметил, что мы не можем говорить о Возрождении до тех пор, пока не в состоянии заново вообразить близость каждого индивида к чувствам выживания и смерти. Исторические книги уже внесли это патологизированное осознание в буквальные термины: черная чума; непрерывная малярия; сифилис, внезапно появившийся в Неаполе в 1485 году; пираты, разбойники и наемники; переговоры с турками на Востоке. ³⁵¹ Но патологизирование было существенной частью фантазии Возрождения, появившейся во всех *imaginary* (вообразимых) формах, таких, например, как параноидальные заботы о новых системах защиты, занимавшие несколько лучших умов столетия (Альбрехт Дюрер, Леонардо да Винчи), касающиеся городских стен и артиллерии. Возникали и политические интриги, сложные подозрения и подлинные гонения, особенно вызванные страхом перед ведьмами и началом Инквизиции (*Malleus maleficarum*), (1486 год) (Молот ведьм).¹ Депрессия, в которой нельзя было обвинить «суровые времена», от которой страдало каждое столетие, или которую испытывали характеры с меланхолическими свойствами, присущими каждой личности, казалось, тенью нависала над судьбами таких преуспевающих творческих индивидов Возрождения, как Дюрер, Савонарола, Макиавелли, Фичино, Леонардо и Микеланджело. Петрарка признался в своей *Secretum* («Тайне»), что депрессивная *acedia* (мрачность) могла изматывать его в течение дней и ночей, погружая в адскую тьму «и ненависть, и презрение к человеческому состоянию». Монтень пишет: «С самых ранних моих лет не существовало ничего другого, чем я занимал бы свой ум более, чем образами смерти».

Для того чтобы представить себе (*psyche*) Возрождения, нам следует войти в фантазию об уличной резне и отравлении, убийстве во время торжественной мессы, продажи дочерей, incesta, пытки, отмщения, заказного убийства, грабежа, ростовщичества на фоне пышного великолепия. Враждебность стала предметом исследования, а с врагами пытались завязывать дружеские отношения для получения полного представления о психической феноменологии бытия человеческого существа. ³⁵² Мы находим там не больше свидетельств гуманности и человеколюбия, чем враждебности. Шекспир поселил множество своих злодейств в Италии, возможно, потому что был не только великим драматургом, но также и реалистом в социальном восприятии общества,

¹ Молот ведьм (*Malleus maleficarum*) – изданная в Кельне в 1486 г. с благословения папы и одобрения теологического факультета книга, ставшая вскоре авторитетом для светских судов над процессами над ведьмами, особенно в Германии. (Примечание переводчика).

просто репортером, сообщавшим о том, что происходило в его времена. Отец Петрарки был осужден на отсечение кисти руки; Цезаре да Кастьел Дуранте погиб от ножевого удара в Соборе Святого Петра; Антонио Цинцинелло, отец и дед которого были заключены в тюрьму, сам был изрублен на куски разъяренной толпой в собственном доме; Перуцци, архитектор, был отравлен завистливым коллегой; Данте угрожали увечьем, и он вынужден был бежать и жить в изгнании; Микеланджело в панике покинул Флоренцию, испугавшись за свою жизнь; Кампанеллу посадили в тюрьму за ересь, а Торриджано (Torrighiano) приговорили к смерти за богохульство. Были сожжены Бруно и Савонарола, Целлини дважды заключали в тюрьму, Галилея с угрозами допрашивали, а Тассо — безумного — посадили в одиночную камеру. Три кардинала Папы Александра VI были отравлены.

За пределами Италии: Сервантес лишился руки, участвуя в войне, и был продан пиратами в рабство; Камознс (Cam es) лишился глаза; Вальдес погиб от чумы. Ян Гус был сожжен, также как Сервето (Servetus) и отец Вивеса (Vives); Томас Мур был казнен. Колумба, закованного в цепи, отправили на родину пароходом, Цвингли сразили в войне с католиками; Марлоу — заколот ножом в уличной драке. Психологизирование было не «просто фантазией», не методом, не исследовательским проектом, но вопросом выживания. Человек должен был видеть сквозь глубину всего и каждого, постоянно предохраняя свою душу и предвидя собственную гибель. Таковым был способ проживания личной жизни.

ГАДЕС, ПЕРСЕФОНА И ПСИХОЛОГИЯ СМЕРТИ

Не вызывает удивления, что в мире столь мрачных глубин Гадес играет столь значительную роль в фантазии неоплатоников.³⁵³ В этой фантазии скрытый Бог (*deus absconditus*), правящий подземным миром смерти и омрачающий все живущее вопросом об окончательных последствиях, приобрел также значение Бога скрытого, подземного значения всего сущего, живущего в еще большей безвестности. Подземный мир, таинственность, скрытность и смерть, будь то в камере заговорщиков или в психическом внутреннем мире ученого, все они отражают невидимого Бога Гадеса.

Именно на этом фоне мы должны рассматривать также такие значительные интересы Возрождения как репутация (*fama*), благородство и достоинство. Они приобретают еще бóльшую значимость, когда представляются внутри психологии, имеющей в виду смерть. Если рассматривать *fama* просто как известность, славу (*fame* — англ.) в нашем романтическом смысле — значит поместить психологию Возрождения в эго, находящееся в состоянии инфляции, — очень важной личности или пол-звезды. Но когда основная перспектива определяется смертью, величие, репутация и благородство стиля оказываются наградами души, частью того, что может быть создано для нее в то короткое время, когда на сцене еще властвует эго. Затем слава относится уже стойкости достоинства души, и психология может себе позволить рассматривать величественные темы: совершенство добродетели, достоинство

человека, благородство властителей. На фоне смерти, — а Гадес также часто называется именами Плутона, Дарителя Богатств и Изобилия, — великолепие Возрождения прославляет богатство и непостижимые чудеса, восхищается необычайными проявлениями души и ее обширным воображением. Как затруднительно для нас, людей северной традиции, рассматривать душу одновременно со славой и величием! Сколь девственно чистым, сколь непритязательным и бедным стало наше представление о душе!

Позвольте остановиться здесь, чтобы вспомнить, что идея возрождения полностью относится к психическому явлению, не находящему равных себе в природе животных. Возрождение — это потенциальная возможность души, не природы, и таким образом представляет собой *opus contra naturam* (противоестественную потребность), движение из природы в душу. Это движение возрождения от естественного существования к психологическому требует предшествующего ему или одновременного с ним умирания. Фантазии возрождения приходят вместе с фантазиями о смерти. Фантазии о возрождении приходят на ум вместе с фантазиями о смерти; Возрождение и смерть составляют единое целое. Наука поместила фантазию умирания в определенные исторические периоды, как например, «затухание» Средневековья Хейзинги (Huizinga), косвенно признававшего таким образом умирание составной частью фантазии возрождения, так что оживление архетипически имеет отношение к Гадесу. Я полагаю, что мы превратно понимаем Возрождение, рассматривая его как страстный дар Богам любви, света, жизни и природы. Я верю в то, что Богом Возрождения и всех психологических возрождений является Гадес, архетипический принцип глубочайшего аспекта души.

Гуманисты Возрождения сами явно нуждались в фантазии мучения и катастрофы, чтобы сдерживать возрожденную энергию, которой они овладели. Фичино никогда не переставал жаловаться на боль и меланхолию, но при этом «горечь отчаяния» была источником его психологической философии.³⁵⁴ Петрарка хранил перед умственным взором «великую всеобъемлющую реальность человеческой жизни: его смерть».³⁵⁵ И все же, чем больше их занимала мысль о смерти, тем больше эти гуманисты мыслили, строили, писали, рисовали и пели.

Эта поглощенность мыслью о смерти дает нам ключ к пониманию того, почему гуманизм Возрождения приковывал свое внимание к фигурам Сократа и Платона и умалял значение Аристотеля. Определение души, выработанное Аристотелем, как жизнь естественного тела, неразделимо связанная с жизнями индивидов,³⁵⁶ не выделяет достаточного пространства для другой стороны жизни, смерти, или для взаимоотношений (*psyche*) со смертью. Греческая поэтическая традиция от Гомера до Платона размышляла о психическом

¹ Хейзинга (Huizinga), Йоганн (1872-1945) — датский литератор и историк, получивший международное признание за свои работы «Человек играющий» и *Herstij der middeleeuwen* («Затухание средневековья») (1919). Работа посвящена существованию и мышлению во Франции и Голландии в 14 и 15 веках. Ученый умер заложником нацистов, находясь под домашним арестом. (Примечание переводчика).

(psyche), главным образом, в терминах смерти, то есть, о его отношениях с подземным миром и с жизнью после смерти. Когда душа описывается только в терминах жизни, и эта жизнь идентифицируется с индивидами, не существует способа «дегуманизировать» душу, не существуют возможности других приближений к психическому (psyche), кроме биологического и аналитического, которые предпочитал Аристотель. Фантазия Аристотеля управляла Западной психологией, подобно мировоззрению Меланхтона; это правление продолжается и по сию пору там, где психология предполагает существование биологической органической тенденции отношения событий в душе, или всякий раз, когда настаивает на эмпирическом подходе к решению этого вопроса.

Решающим является видение сквозь «органическое заблуждение» Аристотеля о (psyche). Иначе душа остается замкнутой внутри перспектив жизни. Тогда забота о душе означает лишь почитание жизни и уважение отдельных человеческих существ, в которых душа обитает. Именно здесь учение Аристотеля пренебрегла тем, о чем всегда помнили платоники: действительно (psyche) представляет собой сущность живущих тел, но живущие тела являются еще и умирающими телами. Настояние платоников на бессмертии души было настоянием на отделении души от жизни и на ее главенстве в отношении со смертью. С такой точки зрения определение души, сделанное Аристотелем, может быть переформулировано более психологически: душа — это главная деятельность каждого тела, несущего внутри себя смерть. Душа относится к той непрерывно существующей фантазии смерти, действующей бесчисленным количеством способов, в центре органической и естественной точки зрения.

Мы приближаемся к психологическому возрождению, в наших индивидуальных жизнях или в области психологии, если вспомним, что психология Возрождения никогда не утрачивала связи с разрушением и смертью. Возрождение возникает из наслаждения жизнью и не является выбором чего-либо предпочтительного. К возрождению нас принуждает злое патологизирование психических потребностей. Возрождение появляется из-за угла, из черной чумы и ее крыс, и из теней смерти внутри тени. Затем даже Амур становится Богом смерти, каким он представлялся в скульптуре Возрождения. Скрестивший ноги, с опущенным вниз факелом, в образе погребенной любви, он всегда был излюбленной фигурой, как и Плутон — Гадес, держащий ключи от входа в свое царство.³⁵⁷ И в самом деле, большое отличие от оптимистического гуманизма нашей северной психологии, ее возвышающей любви, ее вершинами и воскрешениями из мертвых.

Здесь гуманизм Возрождения действительно разделяет взгляд Гомера на смертного: *brotos, thnetos*. Все человеческое — непрочное, обреченное на гибель. Быть человеком — значит постоянно получать напоминания о смерти и владеть перспективой, исходящей от смерти. Быть человеком — значит быть устремлять все свои помыслы к душе, которая, в свой черед, устремлена к смерти. Или, если сказать иначе: быть устремленным к смерти — значит быть устремленным к душе. Таковы взаимоотношения человека с душой и со

смертью, так как сфера Гадеса относится к архетипической перспективе, являющейся полностью психологической, и к ней соображения о человеческой жизни — эмоции, органические потребности, социальные связи гуманистической психологии, — уже неприменимы. В сфере Гадеса одна *psyché* существует; все другие точки зрения разрушены.

Греческая мифология демонстрирует полностью психологическую перспективу Гадеса, утверждая, что он не владеет дворцами на поверхности земли и не наслаждается возлияниями. Похоже на то, что перспектива Гадеса озабочена только состоянием души, тем, что случается «после жизни», то есть, рефлексы и образы, а также теневые запоздалые размышления существуют отдельно от жизни и ниже ее. Смерть в этом случае является точкой зрения «за пределами» и «ниже» жизненных забот и отделена от медицинской буквальной смерти и теологической эсхатологии, относящейся к понятиям небес и ада. Смерть в душе не живет во времени, продвигаясь вперед, она откладывается к сроку «после жизни»; она сопутствует повседневной жизни, она сопутствует повседневной жизни, подобно Гадесу, живущему бок о бок со своим братом, Зевсом. Богатство образа Гадеса — Плутона психологически относится к богатству, открывающемуся через осознание внутренних глубин воображения. Ибо подземный мир мифологически замышлялся как место, в котором существуют только психические образы. С перспективы Гадеса, мы являемся своими образами. Имагинальная перспектива предполагает свое главенствующее положение над естественной органической перспективой.

Если психология гуманизма следует учению Аристотеля, идентифицируя психическое (*psyche*) с жизнью, а психологию — с исследованием живущего человеческого характера, архетипическая психология следует за Платоном и исследованием души в ее отношениях со смертью, за психологизированием умирания вне жизни. Она изучает не наше умирание вне жизни, не отрицание жизни, не буквальную смерть вообще, но движение каждого события за пределы его защитных отождествлений с жизнью. Это движение — вниз и внутрь, еще большее психологизирование в глубину Гадеса, ибо только там психическое (*psyche*) находит «постоянство» и «покой». В этом и состоит ее радость. Ибо, когда душа превращается в оживленную реальность самой себя, в обнаружителя образов и создателя образов, жизнь освобождается от обязанности заниматься огромной защитной деятельностью от психических реальностей, от маниакальной жертвенности, чтобы удерживать Гадеса в отдалении. Персефона мифологически превращает это движение души (анимы) из защиты против Гадеса в любовь к нему.

Каждый из нас представляет в душе Персефону, невинную девушку в поле цветущих нарциссов или маков, убаюканную, дремлющую в целомудрии и покое, пока нас не поволочет оттуда и не потащит вниз Гадес; тогда наше цельное естественное сознание будет попорано и открыто для перспективы смерти. Как только это случилось, — то ли из-за самоубийственного отчаяния, или внезапного падения с высоты, достигнутой в результате успешного и плавного продвижения карьеры; или из-за невидимой депрессии, в тисках которой

мы тщетно боролись с ней, — тут же Персефона овладевает душой, и мы уже видим жизнь сквозь ее более мрачный взгляд.

Все происходит так, как если бы мы должны были пройти через смертные переживания, чтобы перестать цепляться за жизнь и отказаться от перспектив человеческого мира и его согласия с психологией Аристотеля; как если бы мы действительно не осознали полную реальность анимы, пока нас не атаковал Гадес, пока невидимые силы бессознательного подземного мира не одолели и взяли в плен наше обычное состояние. Кажется, что только тогда мы обретаем способность отличать душу от человека, осознавая нутром своего внутреннего существа, что (*psyche*) располагает связями, весьма далекими от человеческих забот. Тогда мы начинаем понимать человеческие интересы по-другому, психологически.

Изнасилование Персефоны случается всего однажды в жизни. Вследствие того, что это переживание анимы, эта радикальная перемена в душе является (*mythical*) происшествием, она продолжается как основной паттерн психодинамики. Так как этот особенный миф — основной в главном Греческом культе мистерий психологической трансформации, Элевсинском,¹ изнасилование Гадесом невинной души является главной необходимостью для психического изменения. Мы переживаем его шок и его радость всякий раз, когда любое событие внезапно отбирается из жизни человека и его естественного состояния и оказывается в более глубокой и более имагинально «нереальной» реальности.

До того времени, когда Персефона была изнасилована, до тех пор, пока наше природное сознание не было патологизировано, наши души проецировали нас как буквальные реальности. Мы верим в то, что человеческая жизнь и душа представляют естественное единое целое. Мы не пробудились для встречи со смертью. Поэтому мы отрицаем самую первую метафору человеческого существования: то, что мы не являемся реальными. Мы также отказываемся признать, что человеческая реальность полностью зависит от реальностей, населяющих душу. Утверждать, что «мы нереальны», означает высвобождение от всех, казалось бы, не поддающихся упрощению воплощений человеческой личности, будь то органическое тело, человеческая личность, или субъективного осознания (Декарт), и ясное представление их как фантазий (*psyche*). Утверждать, что «мы не реальны» означает, что реальность личностей и каждого акта сознания являются отражением образа фантазии: ибо они, образы из фантазии, — единственные действительно существующие реальности, которые невозможно свести к чему-то другому, чем их образы; только они таковы, какими буквально являются; только фантазии совершенно, необратимо реальны.

¹ Элевсин — город в древней Греции, прославившийся своими мистериями, связанными с пребыванием в нем Персефоны, пришедшей туда в поисках дочери, Деметры. Некоторая информация о мистериях была получена из описаний ранних христианских авторов, называвших их «языческой мерзостью». Посвященным обещались некие блага «после жизни». Содержание центрального ритуала так и осталось неизвестным. (Примечание переводчика).

Отказываясь признавать фантастическую природу своих жизней, самих себя как метафоры и образы, сотворенные душой, мы оказываемся насильно привязанными к постоянному буквализму, заставляющему нас считать себя живыми, а Богов — мертвыми. Отказываясь считать «как будто бы бренными» свои жизни и отрицая, что наша сущность — это невидимость, подобная присущей Гадесу, являющемуся одновременно и единственным предсказуемым гарантом, и, в сущности, не поддающимся определениям, мы помещаем Богов внутри нас или верим, что измышляем их как проекции человеческих потребностей. Мы берем на себя смелость считать человеческие потребности, скорее, буквализмами биологии, экономики и общества, чем вечным настоящим (psyche) на воображимом.

Отказ от признания самих себя «нереальными» предотвращает нас от психологизирования самих себя. Ибо, если бы мы видели сквозь, то разбили бы вдребезги основы буквализма, гуманистическую иллюзию в отношении каждого ощущения реальности, кроме психического. Вместо того мы цепляемся за натуралистические и гуманистические заблуждения — факты, материализм и эволюционный историзм, эмпиризм и позитивизм, и субъективизм, — за что угодно, лишь бы пристать к какому — то берегу и укрепить свою хрупкость.

Психология гуманизма частично осознает эту нереальность, лежащую в основе нашего существования. Когда гуманистическая психология столь настойчиво говорит о самореализации и самоосуществлении, она утверждает, что мы не столь уж реальны или действительны, что мы все еще не являемся завершенными созданиями. Но в таком случае психология гуманизма не может продолжать удерживать это находящееся в тени видение человека и должна скорее побуждать его к сотворению самого себя, к построению реальности из эго или самости, противодействуя своей хрупкости. Она отворачивается от мифов, придающих нашей нереальности существенный контекст. Пренебрегая (mythical) природой души и ее вечным побудительным мотивом к выходу из жизни и стремлению к образам, психология гуманизма выстраивает сильного человека с хрупкой душой, трепещущей во мраке экзистенциального ужаса.

Когда нам не удается постичь нашу человеческую хрупкость, Персефона, образ души, может выполнить эту миссию за нас. В таком случае это она является хрупкой и иллюзорной. Тогда душа является фантомом, который нам никогда не удастся поймать, вечно летящей дочерью, безнадежно отвлеченной, симптоматической, находящейся на грани поля сознания, никогда не способной спуститься к своему надлежащему престолу, внутрь и ниже. Тогда мы спускаемся во тьму, опасаясь ее, не обладая душой, имеющей объем или сущность.

АНИМА В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Психология Возрождения не кончается смертью, — она только начинается после смерти. Из этого положения происходит рывок в жизнь и объятие тени с душой. Поглощенность тенью, глубокое ощущение порока, страдания и скоротечности жизни были присоединены во флорентийской философии к ее

доминирующей идее: благоденствия души. Что за странный брак, какая невероятная двойственная истина — бесчеловечность и душа оказались вместе! Разве мог бы существовать более острый контраст между человеком и душой? Нравственность Возрождения не отделяла созидание души от глубокой бесчеловечности и процессов патологизирования в самой душе.

Эта глубинная психология, в которой патологизированная и бесчеловечная тень была главной движущей силой, поклонялась образам души с плодотворной страстью, которую мы с тех пор считаем уникальным явлением в истории. Анима царила в Италии эпохи Возрождения. Она появилась в превосходном многообразии персонификаций, которые не только пробудили эмоции души, но и представили душу в облике, воспринимаемом имагинальным глазом. Образы занимали диапазон от знакомых нам изображений девы Марии, написанных в эпоху Возрождения (особенно часто как юной Девственницы), до Богини Флоры и ее двойника, Девы Чумы, распространяющей яд. Боккаччо написал поучительное руководство о феминизме, используя биографии всех легендарных женщин из мифов и истории в качестве своих моделей. Петрарке анима явилась Лаурой, Данте — в виде Беатриче. Кроме того, существовали эти изумительные (языческие) образы Армиды — в творчестве Тассо и сбежавшей с язычниками Анжелики — у Ариосто. В живописи появились прелестные (языческие) божества, которых писал Боттичелли, «потому что», как он сказал, «они не были реальными»; в поэзии — душевная страсть в лирике Микеланджело.

Анима даже вдохновляла массовое движение: по дорогам Италии в направлении Рима стекались пилигримы-туристы, чтобы увидеть «Джулию, дочь Клавдия» — пятнадцатилетнее чудо, найденное во время землеройных работ весной 1485 года. Она, хотя и умерла, по меньшей мере, за тысячелетие до того времени, как говорили, была столь свежа и прекрасна, что ее губы, глаза и волосы были как у живой, и, — вследствие осязаемого воплощения античности, — она была прекрасней любого живого создания.³⁵⁸

Реформаторский религиозный пыл Савонаролы во Флоренции признал власть фантазии анимы и пытался выжечь ее огнем. Он приказал соорудить громадный пирамидальный погребальный костер: повторилось сожжение Иоанны из Арка, но теперь в форме эмблем анимы. Основанием этого церковного сооружения послужили маски и карнавальные костюмы. Затем Савонарола свалил в кучу рукописи поэтов, за ними последовала косметика, зеркала, украшения, накладные женские волосы и, — поднявшиеся еще выше, — лютни, арфы и игральные карты. Короновали пылающую башню женские портреты мифических и реальных красавиц и античные скульптуры женских голов.³⁵⁹

Можно было бы лучше понять это всепоглощающее увлечение любовью и красотой, включающее банальности и непристойности, бесчисленные диалоги о любви и широкое влияние на публику комментария Фичино на тему *Symposium* Платона, если бы мы рассматривали эти события с перспективы созидания души, происходящего через сношения между анимой и эросом. Тогда мы могли бы не рассматривать это наваждение просто как взрыв фривольного

стихосложения и любительской философии, или как порнографию в эпоху Возрождения. Они — такие же, какие совершает каждый из нас. Они свойственны движениям души, активности анимы, ищущей эрос. По этой причине непосредственно следует вывод для эроса с душой, для психологического эротизма, который правильно был назван платоническим, что мы можем обращаться к этим сочинениям и картинам. Этот стиль любви-диалога и одержимость красотой уже давно не являются нашей модой. Вместо этого мы испытываем страдания от разделения эроса и (*psyche*), от бездушного эротизма и нелюбимой, лишенной признаков пола души.

Вследствие того, что «одной, основной гуманитарной наукой Возрождения было познание души»,³⁶⁰ становится понятным, что мышление Возрождения долгое время не признавалось в качестве философии, к нему в действительности относились даже с презрением за его разбросанность, отсутствие систематизированного подхода, за его риторичность.³⁶¹ Мышление Возрождения — это не философия, но психология, уходящая корнями не в интеллект, но в воображение. Это анима-мышление — мышление, отражающее аниму. Его целью было созидание души; отсюда — его концентрация на сфере анимы: трактаты о любви, красоте, мифе, о политических интригах, стиле жизни, манерах и эстетическом выражении, а позже — о музыке, также как и такие работы, как философия Фичино, особенно занимавшаяся душой. Его интересует визуальная перспектива, и, вероятно, в связи с появлением полифонии в музыке, она может иметь отношение к психологии неоднозначности, возникшей из *gloria duplex*, — свойства иметь более чем одну точку зрения, видеть позади, видеть сквозь и слышать множество голосов души.

ЭККУРС В ПЕРСПЕКТИВУ ЖИВОПИСИ И ПОЛИФОНИЮ В МУЗЫКЕ

И снова мы должны задать себе тот же вопрос: Что создало возможность открытия перспективы именно в этот исторический период? Должно быть, в это время произошла трансформация сознания, дозволившая существование нового видения, новой способности видеть по-другому и более глубоко, и в присутствии тени. Некоторые считают, что этот сдвиг в видении произошел одновременно с новым эмпирическим взглядом на природу; они непосредственно соединяют произошедшее к тому времени развитие наблюдения в естественных науках с чрезвычайным событием — возникновением перспективы в живописи. Они указывают на трактат Альберти¹ о живописи (1435-36) и подчеркивают его математическую фантазию.³⁶² Но, поскольку мы знаем, что видение нельзя считать не зависящим от архетипических идей (*psyche*), то всегда обязаны проводить свой анализ на шаг глубже, рассматривая перспективу, которая определяет перспективу.

¹ Альберти, Леон Баттиста (1404-1472) — итальянский гуманист, архитектор и признанный основоположник теории искусства эпохи Возрождения. (Примечание переводчика).

Поэтому я верю в то, что существует психологическая подоплека под новой перспективой живописи Возрождения. Я имею в виду новое и более комплексное сознание внутри самой (*psyche*), отражающее во внешний мир в своих изображениях и конструкциях своего образа окружающего мира. Это новое, комплексное сознание требует проявления двойной истины в пространстве (*gloria duplex*), точно так же, как видение перспективы требует фокусирования на изображении обоих глаз. «Вторая точка зрения», углубившая видение в эпоху Возрождения, происходила из классической античности, — языческой, политеистической, неоплатонической. Она создала другой угол для видения всего в обычном и современном мире.³⁶³ Таким образом, достижение Возрождения в создании пространственной перспективы отражает главные темы этой части: (*a*): глубинную размерность души, входящую теперь в субъективные структуры сознания; (*b*): новое отношение к образу и более активное участие «в» принятии его «реальности»; (*c*): одновременную апперцепцию множественности души, ее нескольких точек зрения, объединенных в качестве перспективы. И снова, на этом этапе развития мышление Возрождения верило в то, что совершилось возвращение к прошлому, — к тому, как видели люди древнего времени.³⁶⁴ Перспектива развивалась не из прогресса фантазии науки или ее фантазии об объективном наблюдении; вернее, ее развитию способствовала *imitatio* (имитация) языческой античности.

На взаимоотношение перспективы в пространстве и полифонии в звуке указал Лавински (*Lowinsky*), напомнивший нам о том, что многие музыкальные выражения заимствованы у пространства (громкое, тихое звучания, восходящая гамма, высота звука, тональность и т. д.).³⁶⁵ Подобным же образом многие музыкальные проблемы относятся к взаимоотношению между единичным явлением и их множеством, или к отношению множеств между собой (разлад в звучании, диссонанс, гармония, контрапункт, параллельное развитие темы), так что разрешения этих проблем некоторым образом напоминает психологические решения проблем полицентрических переживаний в душе. Полифонию, которая, как говорили, достигла совершенства в церковной музыке Палестрины (1526–1594), также можно рассматривать как триумф политеистического сознания, в котором, вопреки его явно Христианскому содержанию и устремлению, структура музыки такова, что «невозможно решить, какому именно голосу предназначена наиболее важная задача, так как все они равно необходимы для достижения общего эффекта».³⁶⁶ Другой пример политеизма в музыке, но на этот раз в терминах содержания, мы находим в астрологических песнопениях, сочиненных и исполнявшихся Фичино для восстановления гармонии с планетами, управлявшими его меланхолическими психическими состояниями.

Существовали два фактора, внесшие свои вклады в психологическое состояние, создавшее возможность восприятия новой музыки: один — идеи Платонизма,³⁶⁷ другой — мифы классического воображения. Когда в 1607 году Монтеверди написал первую настоящую оперу в нашей Западной традиции, *Orfeo* («Орфей»), она содержала идею восстановления античной трагедии, — и эта опера отражает историю любовника, спустившегося в сферу смерти, чтобы обрести душу.

Моя точка зрения в этом экскурсе на живопись и музыку — попытка имитировать само Возрождение. Я стараюсь понять перспективу и полифонию посредством помещения души в центр моего сообщения.

РИТОРИКА АРХЕТИПИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

Стиль «философов» Возрождения, не слишком отличавшийся от этого изложения, следовал по извилистому пути. Повторение стиля объясняется характером души, которая, согласно Плотину, движется по кругу. Если стиль ошибался в приведении фактов, в логике и выводах, причиной тому, — как сказал Монтень, — является то обстоятельство, что душа обслуживается с пользой, когда получает ошибочные сведения. А если стиль противоречит себе самому, то происходит это благодаря бесчисленному разнообразию форм души, что также сказал Монтень, так что «Кто бы ни посмотрел пристально в глубину своего собственного сердца, вряд ли нашел бы себя дважды в одном и том же состоянии. Я придаю своей душе то одно лицо, то другое... все противоречия можно найти в ней, то в одном уголке, то в другом... я ничего не могу сказать о себе полностью, просто и твердо, не смешивая факты и не допуская ошибок. *Distinguo* (различение) — наиболее универсальное свойство моей логики».³⁶⁸

Это — стиль, пытающийся быть точным в определении различий между лицами души, и в то же время, обращаясь к этой многосторонней душе, взывая к ее эмоциям, ощущениям и фантазии, выражается в переносном смысле, ловко проводит свои убеждения, если даже временами становится высокопарным, ухищренным, а иногда — лицемерным и запутанным. Все это было названо риторикой. В эпоху Возрождения риторическая анима появляется еще раз, как Афродита Пейто (Peitho), обладающая даром убеждения Венус, поворачивающая к себе наши головы посредством отточенной фразы. Риторика играла столь важную роль в сочинениях Возрождения потому, что является речевой формой архетипа анимы, стилем слов, исходящих из души.

Наша академическая традиция не проявила должного внимания к психологии Возрождения частично потому, что не была достаточно хорошо настроена на такое использование языка, обвиняя ее в отсутствии основательных свидетельств и упорядоченных аргументов. Но логика и доказательство не убеждают аниму, так не было ни тогда, ни теперь. Так что для того, чтобы действительно услышать язык Возрождения, мы должны слушать через аниму, которая просыпается к жизни персонифицированными и патологизированными образами речи, посредством гиперболы и метафоры, косвенного намека, повторения, ссылки, изошренного сравнения и инсинуации. Такая речь действительна, соблазнительна и убедительна, — до тех пор, пока ее не рассматривают посредством научного анализа или теологического истолкования. После такого обращения с ней ее уже никогда не считают «серьезной философией». Риторические взывания, жалобы, повторения говорят так, как говорят наши симптомы, так же, как говорят наши сновидения. Эта речь — аргумент настроения; или, вернее, воображение не аргументирует, оно воображает.³⁶⁹

Риторика никогда не убеждает разум, если только этот разум не был с самого начала восприимчив к взрыву чувств и к образам; его главной, особой заботой является не формулирование определений, а формулирование самого воображения в словах.

Сегодня глубинная психология, к великому сожалению, горестно запуталась в проблеме языка, разрываясь между крайностями, — основывать всю терапию на лингвистических структурах или вообще отбросить язык, заменив его предречевыми ворчаниями и жестикულიацией. Терапия снова обращается или к картезианскому структурализму, абстрагирующему речь до непронизносимых корневых единиц, или к благочестивому учению «возрожденцев», в котором зачаточный звук, вызываемый чувством, выражает решительно все. Ни одна из этих структур, как и ни одно из этих чувств, не могут продвигать психологию в направлении присвоения словам смысла, отражающего полный размер души, ибо они не обладают главным свойством риторики: *eloquence* (красноречием). Мы снова нуждаемся в том, что было обычным для эпохи Возрождения, — верой в словесное воображение и терапевтическую магическую силу слов.³⁷⁰ Кроме Франции с интеллектом Лакана,¹ и Германии с теорией чувств Райхаⁱⁱ и Перля, существует еще и Средиземноморье воображения — внутреннее море риторики, из пены которого поднялась Венус.

Терапия могла бы выиграть, прояви она свежий интерес к риторике.³⁷¹ Если таков язык психологии Возрождения, значит, он мог бы послужить психологии, — риторика применялась бы в качестве ее метода. Если метод психологии уже не связан с эмпирикой, теологией или философией, то стиль речи, применяемый в психологии, может прекратить имитацию их стилей.

Продолжающаяся битва, поддерживаемая нами, между архетипической психологией и ближайшими к ней видами деятельности — практической психиатрией и академической философией — подошла к полному конфликту на почве разногласий по поводу языка. Мы не можем говорить об историях болезни в том стиле, в каком разговаривает психиатрия, как не можем говорить об идеях так, как говорит о них философия, хотя можем пользоваться психиатрическими словами и философскими терминами. Содержания психиатрии и философии представляются наиболее важными, но язык, который эти

¹ Лакан, Жак (1901–1981) — французский психоаналитик, приобретший международную известность как оригинальный интерпретатор работ Зигмунда Фрейда. Прославился после публикации эссе с названием (в английском переводе) *The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis* («Язык самости: Функция языка в психоанализе»). (Примечание переводчика).

ⁱⁱ Райх, Вильгельм (1897–1957) — венский психолог, разработал систему психоанализа, исходящего в большей степени из общей структуры характера, нежели из отдельных невротических симптомов. В работе *Charakteranalyse* (1933; *Character Analysis*) обратил внимание на использование структуры характера как защитного средства для удержания индивида от осознания его собственных скрытых неврозов. Райх применял этот метод для лечения пациентов, неврозы которых оказывались резистивными при более ортодоксальных методах лечения. (Примечание переводчика).

отрасли науки используют для его изложения, — просто убийственный для души. На это обстоятельство мы реагируем, подобно Петрарке, оставившем неизгладимый след в гуманизме Возрождения, который неустанно боролся с «целителями» и «диалектиками», знахарями и академическими мыслителями своего времени. Он также сражался, защищая свои взгляды на язык. Пустое бездушие номинализма и характерная для его приверженцев «инфантильная неспособность к разговору» приводили в ярость его ощущение красноречия, в котором забота о словах означала заботу о душе.³⁷²

Сходства между риторикой и стилем, уместным для глубинной психологии, могут оказаться гораздо более близкими, чем нам удалось заметить. Пановски (Panofsky) сравнивал неоплатонизм с воздействием психоанализа, несмотря на то, что мысли Фичино никогда не принимали за «серьезную философию». Другое огромное собрание мыслей, литература глубинной психологии, также не могло восприниматься как серьезная философия. Снова и снова ее пытаются уничтожить философская критика, и все же она остается невредимой. Глубинная психология располагает не только специфическим тематическим материалом, душой, но и своим собственным стилем подхода к решению проблем — психологическим описанием: историй болезней, мифов психодинамики, ритуалов сеансов исповедания, семейных эпопей, сексуальных фантазий и сновидений. Психологическое описание пытается быть научным и рациональным, накапливая свидетельские материалы и извлекая выводы. Поэтому часто случается, что психологическое описание неправильно воспринимается и неправильно воспринимает самое себя, пребывая в фантазии, что выполняет некое рациональное объяснение в несколько сбивчивой манере. Но что мы творим в психологии, в сравнении с философией Возрождения, о которой Кристеллер говорит, что «содержание и задача философии и ее отношение к таким другим дисциплинам, как теология и литература, математика и медицина, были задуманы в манере, нарочито отличающей ее от других периодов философии...».³⁷³

Здесь стиль Юнга ближе к риторике Возрождения, чем стиль, свойственный Фрейду. Сдержанная ясность изложения Фрейда остается великолепно последовательной, пишет ли он об афазии (потере речи), кокаине, женских сексуальных опытах, Моисее или о безумии Судьи Шребера¹. Но стиль Юнга в произведениях меняется. Он может писать как гностик, как восточный гуру, ученый-статистик или воскресный проповедник. Его обвинили в большинстве грехов, приписываемых одной из главных моделей гуманизма Возрождения: Плутарху — плохая философия, плохая теология, плохая история и плохой стиль.³⁷⁴ Неоплатонизм, как и описания Юнга, был назван «этой странной смесью мысли и таинства, набожности, магии и абсурдности».³⁷⁵ Подобно

¹ "The Psychotic Dr. Schreber" («Психический больной доктор Шребер») (1911) — одна из самых известных работ З. Фрейда об исследовании истории болезни, написанная живым, разговорным языком. (Примечание переводчика).

мышлению неоплатоников, мышление Юнга редко удостоивалось внимания в философском департаменте. Его риторика, как и риторика неоплатонизма, для академического ума представляется просто «несерьезной философией», в сравнении с прозрачными, монокулярными произведениями Декарта, Локка или Бертрана Расселла.

Смогли бы мы не говорить о психологии так, как думаем о ней, а вместо того переводить свои мысли на иностранный язык концептуального рационализма? Если мы думаем о психологии как о фантазии, как о персонификациях, патологизированиях и предположениях типа «как если бы», то наша речь о вопросах психологии должна стать красноречивой. Риторика может помочь нам найти свой метод, так как ее цель, как и цель глубинной психологии, — волновать образы и пробуждать сильные переживания в душе. Для того чтобы развивать мысль психологии, совершенствовать ее мышление, в первую очередь следует волновать душу, в которой мысль обрела свое жилище.

Возможно, стиль Юнга — именно тот, который требуется для созидания души. Ее многосторонность отражает потребность в овладении различными стилями для различных архетипических констелляций. Один из риторических методов Возрождения дифференцировал стили литературного выражения мысли в соответствии с семью планетами, персонифицирующими Красоту, Истину, Скорость, Уравновешенность и т. д.³⁷⁶ Человек пользовался различными жанрами, чтобы создавать различные воздействия на душу. Ибо, в конечном счете вопрос риторики в психологии состоит в том, «кто говорит с кем». Если мы хотим вовлечь в разговор множество личностей (*psyche*), и особенно аниму, то наши слова должны позволять внедряться в эту беседу разнообразному множеству архетипических стилей, «странной смеси мысли, набожности и абсурдности».

Риторика архетипической психологии могла бы продвинуться еще далее для достижения своих целей. Ее интерес к речи объясняется не целью улучшения связи между людьми, но следованием намерению Платона, сказавшего, что компетентность, которую человек может достичь в искусстве красноречия, он «должен проявлять не ради самого разговора и общения со своими собратьями — людьми, но чтобы быть способным говорить то, что доставляет удовольствие богам».³⁷⁷ Именно для развития отношений с самими архетипическими доминантами человек сражается с языком.

Риторика выносит одно из главных настроений этих частей книги на открытое обсуждение, частей, изначально бывших лекциями, которые рассказывались и слушались; риторика также приходит к выводу относительно темы языка, преследовавшей нас все это время. Во-первых, это была персонифицированная манера речи, далее — это был вопрос классификации и номинализма в психопатологии, затем — то была делящаяся и до сих пор схватка между буквальным и метафорическим.

Мы должны уделять особое внимание речи, потому что осознаем существование особого отношения между душой и словом, между психическим (*psyche*) и логосом, что их союз и является нашей отраслью знаний, психологией. Психология

в идеальном смысле означает приверженность души к языку и поиск языка для души. Глубинная психология проявляет столь заботливое внимание речи потому, что мы начали не только с того, что Фрейд впервые назвал своей «целительной беседой»; мы начали поиски в самом человеческом существе: человек как голос души. Слово — это отправная точка как гуманизма Возрождения, так и психотерапии, так как выражение фантазии в словах — это ключевое отличие человеческого существа, будь он грек, на родине которого слово «варвар» означает человека, говорящего на другом языке; или человек эпохи Возрождения, когда тот, кто не владел искусством риторики, был некультурным; или будь то сегодня, когда в новейшем мышлении существенные различия между человеком и приматом рассматриваются с точки зрения анатомии речи и голосовых областей ротовой полости и горла.³⁷⁸

Даже столь абстрактный метафизик, как Уайтхед, признал главенство языка над жестикულიацией из-за возбуждающих «интимностей телесного существования... Таким образом, производимый голосом звук является природным символом глубокого переживания органического существования».³⁷⁹ Если бы мы пошли глубже, то должны были бы прийти до поэтики души внутри плоти и ее воплей. Но ни плоть, ни вопли, а их образы, выраженные в словах, созидают душу. На этой мысли всегда настаивало Христианство: слово как плоть, плоть как слово; мои слова — органы тела, а мое тело — энциклопедия, собрание слов.

«Целительная беседа» Фрейда также является целителем нашего разговора, попыткой решения этой наиболее трудной задачи из области культуры — очищения языка: выбор правильного слова. Ошелмляющая трудность общения с душой в разговоре становится сокрушительно реальной, когда две личности сидят на двух стульях, лицом к лицу и колено к колену, как во время сеанса анализа с Юнгом. Тогда мы осознаем, что это за чудо — найти правильные слова, слова, точно передающие состояние души, в которой мысль, образ и чувство взаимно переплетены. Затем мы осознаем, что душу можно создать мгновенно — просто посредством речи. Такая беседа — наиболее сложная из всех мыслимых психическая попытка, которая говорит нечто о том, почему психология Юнга была культурным усовершенствованием стиля Фрейда в целительной беседе, свободным от аутистских ассоциаций на диване в кабинете аналитика.

Все современные терапии, провозглашающие, что активное воздействие более целительно, чем слово (Морено), ищущие методы, не включающие беседу (предпочитая ее в виде добавления к методу), подавляют наиболее гуманную из всех человеческих способностей — умение рассказывать сказки о наших душах. Эти терапии могут быть целительными для ребенка внутри каждого из нас, который не научился говорить, или для животного, не обладающего этой способностью, или для духа — даймона, находящегося за пределами воздействия речи, так как он пребывает за границами души. Но только продолжающиеся попытки установить точную речь души могут излечить нашу речь от присущей ей пустой болтовни и восстановить ее изначальную функцию — общение с душой.

Душу, обладающую объемом и сущностью, можно пробудить словами, и она может выражать себя словами; ибо миф и поэзия, также абсолютно словесные и «бесплотные», тем не менее откликаются в ответ на сигналы глубочайших таинств органического существования. Отличие имагинального человека — это речь его души, и богатство этой речи, ее самозарождающаяся спонтанность, ее точная изысканность и многозначительные намеки, ее способность, как сказал Гегель, «воспринимать и размножать каждую модификацию нашей идеативной (ideational) способности»³⁸⁰ невозможно искоренить ни методами средств массового общения с их умозрительным духовным молчанием, ни физическими жестами и предзнаменованиями. Чем сильнее мы уклоняемся от риска разговаривать из-за семантической обеспокоенности, содержащей душу в тайной тюрьме в одиночном заключении, тем шире становится брешь между тем, что мы собой представляем, и тем, что говорим, расщепляя связь между (psyche) и логосом. Чем теснее мы станем связанными лингвистическим самосознанием, тем решительнееотрекаемся от ведущего принципа психологического существования. То, что затем мы обращаем внимание на крыс Скиннера и собак Павлова, гусей и волков Лоренца — настраиваемся на связь с дельфинами или считаем человека голым приматом, — для того, чтобы найти прототипы человеческого поведения, все это поведение указывает на то, до какой степени мы утрачиваем свою речь, а с ней и восприятие отчетливо выраженного человеческого существа. Мы отнюдь не нуждаемся в животных прототипах для открытия своих подлинных паттернов, но в персонифицированных архетипах, каждый из которых разговаривает, имеет имя³⁸¹ и существует в языковом мире мифа. В отсутствие речи мы утрачиваем душу, и человеческое существо присваивает себе фантазию бытия животных. Но человек — наполовину ангел, потому, что может разговаривать. Чем меньше мы доверяем речи в терапии или способности речи быть терапевтической, тем ближе оказываемся к погружению в фантазию архетипического человекообразного и тем скорее архетипический варвар уверенным шагом вступит в руины общения культуры, отказавшейся считать красноречие зеркалом своей души.

МЕЖДУ ПРОВАЛОМ ПСИХОЛОГИИ И ВОЗРОЖДЕНИЕМ ПСИХОЛОГИИ: ПСИХОЛОГИЯ ПОСЛЕ ПЕРЕСМОТРА

Теперь, в конце наших четырех частей, мы возвратились, — равнодушно отвернувшись от современного гуманизма, — к Возрождению, чтобы найти такое видение (psyche), которое смогло бы снабдить нас еще и предпосылкой для ре-визии психологии. Оглядываясь назад, на тот «творческий провал», называвшийся Возрождением, мы понимаем, что теперь способны лучше понимать (psyche), проходящую через похожие процессы. Мы используем историю как средство для психологизирования настоящего. Мы проецируем реальности души настоящего времени на отдаленный исторический экран, прочитывая настоящее время как историю, а историю — как настоящее время,

примерно так же, как Возрождение воображало себя на фоне фантазии об античности. Таким образом, Возрождение и его психология являются фантазией о возможностях психологии, возрождающейся сегодня.

Вопреки повторяющимся отречениям от героя, психологизирование на этих страницах привело нас внутрь этой окончательной героической фантазии: Мы ищем в фантазии Возрождения архимедову точку опоры, с помощью которой смогли бы собрать достаточное количество средств для психологии, так чтобы оторвать от земли это огромное заброшенное поле, высохшее до состояния покрытой пылью равнины (столь долго вспахивали его труженики-пуритане, их животные и их машины), и стереть его след со старых Реформаторских оснований, чтобы снова установить на спину Средиземноморского быка — двурогого опасного быка Ортеги — с его стилем безумия и его стилем плодовитости.

Я пребываю в поисках мифа, который мог бы увлечь психологию, мифа, дающего психологии право содержать в себе душу. Ибо вопрос, который мне хотелось бы поднять сейчас, в конце, когда уже слишком поздно отвечать на него, состоит в том, может ли традиционная психология служить душе, сегодня снова испытывающей волнения, может ли то, что мы сегодня называем психологией, удовлетворять потребности (*psyche*).

Душа волнуется, и тень нависла над Европой. Переходный период, кризис и нависшая угроза распада, индивидуального и общественного, наполняют воздух вопросами о выживании, подобными тем, которые возникали в эпоху Возрождения. Старые хранилища Христианской культуры уже не могут вместиать (*psyche*).

Сейчас мы видим возобновление и кипение личностных фантазий, языческого мифа, анимы. С нею поднимаются все те же знамена, вздымавшиеся во имя души ее приверженцами во времена Возрождения и Романтиками: свобода воображения, стремление к красоте, демонстрация патологизированной странности и разнообразия. Снова на престол возводятся общение с душой на фоне девственной природы, в поэтике музыки; воскрешение Эроса и память о смерти. Революция в защиту души могла бы не демонстрировать эти качества, но она демонстрирует их для их же пользы. А с возвращением души буквализм может лишиться своих владений. Имагинальное превращается в реальность; для многих — в конкретную реальность. И все же прошло лишь одно поколение с той поры, когда Юнг читал свои лекции в фонде Терри, в те времена взяв на себя бремя установления главной предпосылки — психической реальности, существование которой сегодня мы допускаем с легкостью. Прежние определения человеческого существования — религиозный человек, политический человек, научный человек, экономический человек — внезапно уступили место психологическому человеку; это событие означает, что создание души снова стало главной заботой. Душа отступила назад, в середину исторического эпизода, совершенно независимо от психологии. (*Psyche*) переместилась; но что происходит с психологией? И может ли психология двигаться в том состоянии, в котором сейчас воображает себя?

Мы видели, что психология возникла из Протестантизма северной и западной Европы, наблюдали ее распространение на запад, в Северную Америку. Толковать психологию, находить психологов, проводить психологические исследования, — все это означает приход в эту географическую область, в эту почву. Как если бы японцы, русские, арабы, африканцы и люди, говорящие на романских языках, вообще не имели психологии. Более того, эта почва, в основном, является немецкой. Психология, главным образом, стала созданием немецкого языка, выросшим из немецкой души. Именно так Вильям Каллен (Cullen) из Эдинбурга, изобретатель слова «невроз», глядел на Геттинген в восемнадцатом столетии; так Кольридж, трансценденталисты Новой Англии и гербертианцы начала девятнадцатого века смотрели на Кенигсберг, Виттенберг и Веймар; так Вильям Джеймс пришел в Лейпциг в конце девятнадцатого столетия; так наша эра обратилась к Вене и Цюриху, и к Гуссерлю, Хайдеггеру, Бинсвангеру (Binswanger), Роршаху, Штерну, к теологической психологии Тиллиха, Бульманна (Bultmann), Бруннера (Brunner) и Барта (Barth) или все еще обращается к Марксу и Энгельсу, или к герменевтикам Гадамера, или к Коффке и Кехлеру (Kohler), к Конраду Ленцу, к Маркузе и Райху, к Хорни (Horney), Морено, Эриксону, Фромму и Перлсу, или к Витгенштейну, или к Ницше и Гессе. Этот список слишком длинный, чтобы его имело смысл продолжить.³⁹² Космос, породивший и продолжающий рождать то, что мы называем психологией, и из которого мы получаем свои психологические перспективы, всегда располагался на севере, за пределами гор, куда не смогла повсеместно проникнуть Средиземноморская классическая традиция.

«Психология» явилась результатом видения, определенным его историческим, географическим и культурным расположением. Когда мы спрашиваем, «Что такое психология? Дайте мне ее определение, расскажите о ее сущности, проблемах и методах», все полученные ответы, к какой бы школе они ни относились, все еще ссылаются на одно и то же обоснование. Всегда мы сталкиваемся все с теми же буквализмом и волюнтаризмом, появившимися одновременно с Реформацией. Предумышленность, воля, энергия, мотивация, — все эти качества остаются столь же решающими теперь, как и тогда, также как и мыслящая самость, анальный характер, независимое эго в середине, либо для проверки его поведения, либо для почитания его как духовного начала. Наблюдается все то же рвение к обучению, превратившемуся теперь в теорию обучения, как под властью Меланхтона — «учителя Германии», как его называли, — который усматривал спасение своей нации, в частности, в применении правильной теории обучения. Ибо не имеет значения, являемся ли мы бихевиористами или непреклонными фрейдистами, подчиняемся ли чужому влиянию или умеем владеть собой, занимаемся ли самоанализом или статистикой, пытаемся ли избавиться от глоссолалии,¹ творческой живописи и неожиданных столкновений с обнаженной натурой, — психология остается истиной для своей Реформаторской предыстории.

¹ Глоссолалия — бессмысленное звуко сочетание; слово, не имеющее смысла. (Примечание переводчика).

И эта психология, для которой мы воздвигали огромные здания, в которые толпами устремлялись студенты, с библиотеками, лекциями и лабораториями, журналами и терапиями, клиниками для душевнобольных и субсидиями для их лечения, была и остается беспомощной. Ничто, ничто, ничто. Что произвела *therapeia* для пользы души в нашей цивилизации за четыре сотни лет после Меланхтона? Что можем мы, специалисты, предъявить в отношении тени цивилизации, ее бесчеловечности, или в отношении анимы, увяданию ее красоты, ее природы и даже ее страстных желаний.

Психологию не занимали вопросы мифов и воображения, ее мало заботили история, красота, чувственность или красноречие — темы Возрождения. Ее прагматизм и в клинике, и в лаборатории, убивает фантазию или разрушает ее моральные устои, превращая ее в службу для достижения практических целей. Любовь становится сексуальной проблемой; религия — этническим аттитюдом, душа — политическим жетоном. Ни одна часть учебника о психологическом мышлении не оказывается столь бесплодной и тривиальной, как те, которые посвящаются воображению, эмоции и проживанию жизни или умиранию смерти. Психология вряд ли была затронута анимой до недавнего времени, когда душа зашевелилась и заявила о своих правах на нее для обретения существенности и глубины.

Начала психологии в Реформации продолжают формировать курс ее развития. С одной стороны, она представляет себя как терапию, метод самоанализа и самоусовершенствования. Этот интроспективный субъективизм (независимо от школы терапии), поддерживается глубокими, истовыми надеждами на личное спасение и моральное благо работы над самим собой. Весомость и серьезность намерений психотерапии (даже в сияющих в солнечном свете Калифорнийских школах) создают в их участниках новые осознания тяжести вины, теперь в отношении нравственности их терапевтических целей. Теперь нас называют устойчивыми или резистентными к терапевтическому процессу в тех ситуациях, в которых когда-то нас могли проклинать за неприятие Божьего милосердия или за уклонение от исполнения Его воли.

С другой стороны, против ценности суждений и самоанализа терапии, все еще происходящих из того же самого героического волюнтаризма и буквализма (ибо тот же самый Север создал как психологическую набожность, так и психологические лаборатории — оба метода для определения достоинства человека), ведется жестокая, реакционная борьба за право быть эмпирической, физической и разделенной на части. Животное, лаборатория и статистика стали средствами спасения психологии от субъективизма и нравственного развития, присущих каждой психологической системе. Экспериментальное исследование предлагает почти маниакальную защиту от глубинного исследования (insear^hch), в связи с тем, что глубинное исследование порождает параноидальный отход для защиты от публичной ответственности.

Как бы ни изменяла свой курс психология, она не отрывается от своих Протестантских корней. Таким образом, нас приводят к главному осознанию: многие психологические школы принадлежат к большей сфере Протестантства,

каковы бы ни были их стили, каким бы ни было их отделение. Психологические системы, содержащие доктрину, представляют собой секуляризованные эквиваленты религиозной мысли о душе, и многие варианты психологий, названные в честь их лидеров или по местонахождению, ничем не отличаются от распространенных сект Протестантства.

Следовательно, революция, вызывающая брожение в душе северного монотеизма, дающего повод для веры в смерть его Бога, должна происходить и в психологии. Она также должна быть подвержена мучениям из-за смерти того же самого Бога.

Значит, наступил психологический момент, когда стало возможным возрождение психологии. Ибо мы узнали из психологии Возрождения, что возрождение связывается с поражением, неудача — его неперемнная предпосылка, Гадес — его глубочайшая тайна. Движение в направлении возрождения, ре-визии психологии означает, во-первых, признание смерти Бога психологии с последующей смертью в душе психологии как жизнеспособного продолжателя процесса созидания души.

Психология ощущает свою неудачу и сама разыскивает повсюду новые методы для своей ре-визии посредством новых религиозных размышлений. Но охотничья мудрость Якуи (Yaqui)¹ или индусские улыбки божественного дитя не менее примитивны, чем излюбленные психологией в прошлом отображения — машины, обезьяны и дети. Примитивность их отображений демонстрирует примитивность взглядов психологии как на человека, так и на душу, — наивных, бессвязных, некультурных, как если бы человеческая сложность или многообразие души можно было бы сдерживать с помощью пилы и сборников проповедей. Психология настолько глубоко застряла в ловушке буквализмов утонченности, что теперь рассматривает тупость как средство для выхода на волю. Ибо до сих пор она путала точность с измерением, выделение различий — с отделением, изысканность — с методикой, а дифференциацию — с делением на части.

В нашем пере-смотре психологии вместо такого выхода из положения мы обратились к наиболее сложному и богатейшему событиям периоду нашей цивилизации и к их наиболее утонченным представлениям — в образах, идеях и личностях, — чтобы вернуть сложность и утонченность всему психологическому восприятию. Ключевым моментом в нашем движении стало настояние на (mythical) легендарной политеистической перспективе. Возрождение психологии могло произойти только в том случае, если (psyche) дается шанс

¹ Якуи — индейская народность, живущая, в основном, в Мексике, оказавшая стойкое сопротивление первым испанским завоевателям в 16-17 веках. Постепенно оказалась под влиянием католических миссий, но в 19 веке попытки мексиканцев завладеть ее плодородными племенными землями привели к ряду восстаний Якуи, с трудом подавленных мексиканской армией в 1877 г. Тысячи людей были депортированы, а оставшееся население резко сократилось в результате войны и эмиграции. Большая часть племенных земель была возвращена якуи мексиканским правительством в 1930 г. (Примечание переводчика).

найти себя на историческом фоне, наиболее наполненном событиями из всех возможных. Психическая сложность требует присутствия всех Богов; нашу полную совокупность можно адекватно сравнивать только с той, что содержится в Пантеоне.

Там должно быть место для всего, — иначе мы снова начнем все в старой манере, нуждаясь в настроениях (bags), называемых патологией, в ереси, иде, — во всем, для чего не нашлось места. Сверх того, многокрасочный спектр предлагает культурный стиль созидания души. Увеличивая и усложняя наши образы и мифы, мы завладеем бльшим количеством более емких обработанных сосудов для хранения потрясающего всплеска фантазий нашего века. Иначе — варварство, анархия или монолитный застой.

Разум не в состоянии совершить необходимые действия, — он почти исчерпал свои возможности уже много лет назад, согласно Герберту Уэллсу, — неспособно и эго, каким бы сильным, развитым и зрелым оно ни было. История психологии со времен Реформации показывает развитие ее разума и усиление ее эго, но история цивилизации столь же ясно демонстрирует рост безрассудства, имагинальных сил, врывающихся в сферу разума, наполняющих ее идеологиями и таким образом управляющих ее курсом. Психология не располагает средствами отражения этих имагинальных сил, и в этом заключается главная причина ее поражения. Любая психология, уделяющая мало места воображению, владеет малым пространством для образов, управляющих нашими жизнями.

Пренебрегая образами, такая психология вольно или невольно превращается в нравоучительную сентенцию, подчеркивающую значимость разума и воли, — все того же старого эго. Итак, психология оказалась одержимой одной, весьма переоцененной идеей: человек — идеологией, возникшей в разуме героя времен Реформации, лишённого музыкального слуха, не воспринимающего ничего, кроме звука трубы, пробивающего себе путь сквозь выбор из двух вариантов, ответственного, преданного, стремящегося к свету, изгоняющего из него душу и тьму. Если наша цивилизация страдает от *hybris* (высокомерия), от инфляции эго и *superbia* (сознания своего превосходства), психология приняла участие в этом действе. Она рассматривает душу через зеркало эго, никогда не замечая (*psyche*), всегда видя человека. А этот человек является монотеистическим человеком Реформации, врагом образов.

Но для движения к возрождению психологии следовало бы расстаться с одним из наиболее упорных убеждений Реформации. Ей необходимо было бы перейти от забот о нравственности к заботам об имагинальном; образ — впереди суждения, воображение — впереди человека, (*Psyche*) — впереди Прометея и Геракла, впереди Моисея, впереди Христа. Психология не может отбросить свою историю, но может видеть сквозь нее. Тогда у нее отпадет необходимость в моральной подпорке цивилизации против неудовлетворенности души, ей нужно будет повернуться к душе. В этих имагинальных семенах заложено возрождение, и не только психологии, но, может быть, также цивилизации. Все начинается с фантазии.

Здесь я указываю на то, что, как мне верится, является архетипической причиной неудачи психологии, не смогшей удовлетворить потребности души. Ибо существующий контраст — географический, исторический, архетипический, — между Реформацией и Возрождением,³⁸³ между землями, лежащими по обе стороны Альп, между Гебраистским монотеистическим сознанием и Эллинистическим политеистическим сознанием, разделил (psyche) на половины, теперь называющиеся «сознанием» и «подсознанием». Этот контраст, хотя и символизируется Европой, проходит внутри души каждого представителя Западной культуры, а психология работает только по одну сторону гор. Глубинная психология, которая должна сохранять верность действиям по другую их сторону, также является фантазией, рожденной в северных и центрально-европейских почвах. Пока еще мы не стали свидетелями рождения психологии глубин, разработанной по другую сторону гор, из воображения Эллинизма, Неоплатонизма Возрождения и политеизма.

То, что мы привыкли называть «Западным» сознанием, на самом деле является северным сознанием. Мы фальсифицировали психологическую ситуацию, вообразив, что основная противоположность в душе должна быть между Западом и Востоком. Вследствие того, что такое спаривание противоположностей является горизонтальным, оно стремится проецировать эти противоположности на внешний мир, в буквально воспринимаемую географию внешнего пространства, вовлекая нас в идентификации с Востоком или Западом, захватывая нас в идентификации со странами Востока и Запада и в фантазии объединения наших душ посредством встречи Востока и Запада. Другое спаривание в наших душах заключается в убеждении, что Север и Юг, свет и тень, сознание и подсознание, разделены вертикально, проходящей между тем, что находится выше, и тем, что ниже ее — отражение в имагинальной географии истории нашей культуры.

Отважмся избрать Юг для путешествия исследователей. Это — направление вниз, в глубину, отличающееся от экскурсии на Восток и от броска на Запад в поисках мирной гармонии прекрасных юношей и девушек и от восхождения на Север для хладнокровного объективного наблюдения. Путешествие на Юг означает выход из нашей психологической территории, сопряженный с риском потери архетипической ориентации. Когда-то Юнг предпринял рискованную попытку выйти за пределы своих психических границ, направляясь к Риму, но упал в обморок на железнодорожной станции.³⁸⁴ Подобное патологизирующее событие произошло с Фрейдом в Афинах.³⁸⁵ «Рим» и «Афины» оказались за пределами допустимых границ для основателей глубинной психологии. Рискованное путешествие на Юг может означать отступление от всего того, что мы привыкли считать «психологией».³⁸⁶

Имагинальная и культурная географии соединяются в открытии бессознательного, ибо, когда психология делает первое движение вниз, в глубины (psyche), первое, что ей открывается, — это подавленное искажение человека из эпохи Возрождения. Его политеистическая протеанская натура теперь была названа полиморфной извращенностью. Его потребность в исследованиях, празднествах и церковных ритуалах стали рассматривать как притворство или

как ритуальные мании; его возврат к античным моделям поведения воспринимается как регрессивный архаизм, а его взгляд на смерть превратился теперь, в терминах глубинной психологии, в саморазрушительные аттитюды стремления к смерти. Одна, главная уступка мифическому воображению — фантазия Фрейда об Эдипе — оставалась внутри сферы монотеизма. Один единственный миф мог отвечать за (*psyche*) всего человечества.

Но мы не избавились от человека Возрождения. Он все еще живет среди нас, хотя я не имею в виду, что он вселился в амбиции нашего эго. Я подразумеваю при этом, в наших сновидениях. Возвращение подавленного — это также возврат Возрождения в наше Северное сознание, и этот возврат происходит с другой стороны любой горы, через любую границу, как итальянец, араб, мексиканец, еврей, караиб или мавр эпохи Возрождения. Потемневший от длительного заключения в черные дыры нашего Северного сознания, человек Возрождения называется теперь тенью или идом, или природной, инстинктивной, творческой темной стороной. В его руках — ключи от терапевтического царства. Ибо путь к целостности во всех школах современной терапии означает освобождение от подавления темной, оборотной стороны. Существенная фантазия возрождения в терапевтической практике состоит в новом объединении с человеком Возрождения, с его жизнеспособностью, свободой и собственной, отличающейся от нашей моралью.

Вряд ли может существовать более опасная фантазия. Терапия не сознает полностью то, что предлагает. Ибо протеанский человек Возрождения — ничто иное, как двурогий бык Ортеги, Дионис, наш Дьявол, язычник, извращенец, психопатический, всевластный, если ему удалось пройти сквозь горную стену. Величайшим оплотом Северного сознания был ныне умерший Бог, командовавший войсками света — этиками, проповедниками, психологами. Но все они оказались в замешательстве, как только захлопала на ветру дверь опустевшего шатра командира. Позволить глубинам подняться наверх без наших систем защиты — это то, что психиатрия называет психозом: образы и голоса, и энергии захватывают опустошенные города разума, которые деперсонифицировались и демифологизировались, а потому не имели вместилищ для принятия *divine influxes* (божественных влияний). Боги превратились в болезни. Мы не можем ни отдавать приказы командиру, ни замещать его сержантом — сильным эго. Теперь уже слишком поздно; девятнадцатое столетие кончилось, а мародерские фантазии все равно не обращают внимания на эго. Лететь на Запад или вверх, в трансцендентность, или наружу, в футурологию, — все эти путешествия оставляют землю в смятении, без основания для возвращения на родину, без питающей почвы.

Остается альтернатива, и это южное направление, — обретение чуждых образов посредством возвращения к предложению Плотина (см. стр.) и создания «святилищ и статуй» для «частей и стадий» и патологизирования души: совершенствование «уместных вместилищ» для (*psyche*) и в (*psyche*). Затем мы сможем поместить хаос наших фантазий внутрь бльшей сокровищницы мифов и, придав им фокусирующее свойство мифа, убрать их с улиц, где

они только буйствуют, повинувшись внезапному импульсу. Я имею в виду неисклюкающее внимание к воображению, с первой сказки, рассказанной ребенку, до последних бесед в преклонном возрасте. Я имею в виду возврат как потерянного психического пространства для содержания, так и утраченных зеркал для отражения. Наша отрасль нуждается в новом построении богатых и фантастических психологий, таких, как классическая мифология, искусств памяти и алхимии; таких, как психология Юнга, таких, как неоплатонизм, упорядочивший и одаривший культурой безумие Возрождения и Романтиков. Ибо то, что случилось с нашей культурой, случилось с нашей культурой, нашими индивидуальными фантазиями и образами, независимо от того, читали мы им нравучения или подавляли их, диагностировали и лишали свободы, эксплуатировали и предавали их, накачивали наркотиками или издевались над ними. Душа нашей цивилизации зависит от цивилизации нашей души. Воображение нашей культуры призывает к культуре воображения.

Мы должны соорудить имагинальные арены для быка, новые имагинальные цирки для толпы личностей и театры для образов, создать новые имагинальные процессии для неистовых (mythical) легендарных фантазий, которые теперь обгоняют нас, проносясь сквозь нашу ночь на психопатических мотоциклах. Человек Возрождения, тень, должен быть встречен в его стиле, на его территории. Интеграция тени является эмиграцией. Не для него к нам, это мы приближаемся к нему. Его вторжение — варварство, наш спуск — культура.

Я привлек столь большое внимание к Возрождению для того, чтобы предложить предпосылку, адекватную силам, угрожающим нашему индивидуальному психическому благополучию и нашей цивилизации. Наше время и его сознание во многих отношениях напоминают время и сознание эпохи Возрождения, насколько мы можем это вообразить. Теперь, как и тогда, в то время, когда все распадается на части, у нас появилась возможность произвести ре-визию нашего мира. Что особенно важно, у нас появилась возможность провести ре-визию психологии, такую, что она сможет предложить понимание и придать форму хаосу, который охватил оборотную, скрытую сторону Северного человека. Эта его область давно была предана проклятью из-за односторонности видения монотеистического сознания, так что глубины чувств Персефоны и богатства Плутона, разнообразие состояний Протея, природная простота Пана, — все смешалось в личности единого чудовища, Дьявола. Но теперь, когда сознание разложилось на множество стилей предвидения, его тень также дифференцируется во множественные образы. Как случилось во время Возрождения, мы открываем, что скрытое в тени — это старые Боги. Чтобы осознать эти имагинальные силы и найти точные, разумные и культурные способы обеспечения жизни для них, — «или не быть — вот в чем вопрос». «Понять или погибнуть», — писал Ницше.³⁸⁷ Чтобы начать это понимание образов, от которого может оказаться зависящим наше выживание, я посадил главный корень, от которого жду побегов, в традицию, предлагаемую нашей прирожденной голосовой полифонией политеистической альтернативой.

СНОВА РЕЛИГИЯ И ПСИХОЛОГИЯ

Это занятие (или отдых?), выявившееся в результате нашей работы над этими страницами, является одним из тех, которые сосредоточиваются на Богах во всей психологической деятельности. Это то, что архетипическая психология подразумевает на своем наиболее фундаментальном уровне, то, вследствие чего архетипическая психология не обязательно всегда является неагностиической и политеистической. Образы, на которые она обращает внимание и которые придают ей веру в существование психической реальности, взывают к силам религии, точно как же, как они поступают всегда. Входя в воображение, мы проходим через божественные территории. И, когда мы пребываем внутри них, события, происходящие в душе, требуют религиозного отражения.

Когда у нас есть религиозные образы и личности, когда мы осознаем важность ритуала, жертвенности и вероучения, то менее вероятно, что мы будем слепо им следовать. Без религиозных убеждений мы становимся их жертвами, как идеологии в любой другой ситуации. Именно потому, что психология пренебрегает религиозным размышлением, религия легко может напасть на нее сзади и вынудить двигаться к горизонту Реформаторских идеологий. Психология нуждается в инструментариим религии, чтобы психологизировать свои действия и убеждения. Психология потерпела неудачу также потому, что находила свои инструменты где угодно, но только не в религии, — в научных технологиях, в биологических наблюдениях, экономике и медицине, — поразительное пренебрежение вследствие того факта, что именно религии всегда принадлежала душа. И все же ее поражение неудивительно, так как психология сама забыла, что является исследованием души.

Воспоминаниями о Богах начинаются основные тексты как Фрейда, так и Юнга, созданные ими в поздние периоды их жизни, — *Moses and Monotheism* («Моисей и монотеизм») и *Answer to Job* («Ответ Иову»). Эти книги (написанные старыми людьми, когда им было за семьдесят, проведенными годы за распутыванием нитей сотен запутанных человеческих жизней), явились признаниями в том, что психологическая работа, вследствие того, что заключается в создании душ, неизбежно приводит к религиозному размышлению. Но стиль их размышлений уже вышел из употребления. Родившиеся оба в девятнадцатом столетии, Фрейд и Юнг, возможно, были последними психологами, которые смогли развить свои инсайты из Библии, являющейся не мифологией, но священной книгой, а потому предпочитающей ссужать себя скорее буквализму, нежели психологизированию. Хотя в ней множество личностей и преданий, ее точка зрения и Бог — едины. Главная потребность души больше не состоит из поддержки единства личности против вторжений Богов в наш плюрализм. Теперь нас интересует стиль религиозного размышления, одновременно расширяющий и дифференцирующий пределы нашей проницательности.

Так что мы снова приходим к отношению между религией и психологией. В этот последний раз мы воспользуемся намеком Вильяма Джеймса, который в работе «Многообразие религиозного опыта» (*Varieties of Religious Experience*) рассматривает религию как явление души. Он открыл область, «психологию

религии», изучая религиозные положения посредством психологических наблюдений. Позже Джеймс в работе *A Pluralistic Universe* («Множественная Вселенная»), (опубликованной за год до его кончины), признал, что психологическое изыскание непременно приводит к разнообразию субъективно обоснованных, самодостаточных и веских предпосылок.

Вообрази мы сейчас, как это делает архетипическая психология, что Боги являются архетипическими предпосылками внутри всех переживаний и всех установок, политеистическая религия в таком случае становится главным принципом психологии. Таким образом, наша попытка использовать ту же фантазию, которая занимала Джеймса, — отношение между религией и психологией — приводит к результатам, противоречащим выводам Джеймса. Нам нужно было бы исследовать психологические наблюдения посредством религиозных положений: какой Бог находится за этой работой. В таком случае мы открываем «религию психологии», полагая, что психология является разнообразием религиозных переживаний.

Психология как религия представляет в своем воображении все психологические события воздействиями, производимыми на душу Богами, а все виды деятельности, связанные с душой, такие, например, как терапия, — ритуальными действиями в отношении этих Богов. Наши теории о душе в таком случае также становятся мифами, а история глубинной психологии представляется чем-то вроде истории Церкви: первые ученики и предания о мучениках; поиск предыстории в неземных сферах; борьба с неверующими и еретиками; апологеты религии и официальные биографы; святоотеческая литература, школы толкований и комментариев; попытки экуменизма, великий раскол; святые места, их легенды и их целительства; миссии обращения и, сверх всего, стимул глубинной психологии к спасению.

То обстоятельство, что современное духовенство под воздействием психологии столь сильно тянется к новому братству психологии и религии в приходах, центрах для душевнобольных и, вследствие собственных выводов, отражает современное экуменическое движение, собирающее все ветви знаний вместе. Это отнюдь не вопрос религии, обращающейся к психологии, — нет, психология просто возвращается домой. Находится ли этот дом на Севере или на Юге, в монотеистической Реформации или в политеистическом Возрождении, — это нам еще предстоит увидеть. Но неверный путь может снова оказаться заключением души во Вселенную, лишённую образов, — душа снова арендует пространство между баррикадами и варварами.

Кроме того, посредством религии мы могли бы стать более осведомленными в отношении неагностического аспекта терапии, осознать, что эта работа, призывающая к участию Богов. Неудивительно в таком случае, что эта деятельность чревата появлением колдовства, шарлатанства и жреческих сил. Неудивительно также и то, что эмоции, долженствующие сопровождать начало терапии и ее окончание, и связанные со своим главным переживанием — переносом, не находят адекватного объяснения в книгах о психологии. Уровень таких сообщений потрясает своей тривиальностью, в сравнении с глубиной переживаний.

Религия могла бы не только быть источником образов, имеющих первостепенное значение для созидания души, но и открыть глаза глубинной психологии на религиозную глубину ее деяний, на осознание того, что с самого начала она является активно практикующей религией. Здесь нам необходимо психологизировать более глубоко поступок Фрейда, открыто порицавшего религию как «иллюзию» и считавшего психоанализ реальностью. Такой шаг необходим при основании любой религии. Кроме того, мы могли бы переоценить попытку всей жизни Юнга заново интерпретировать не столько науку, философию, общество или даже психиатрию, сколь и теологию. Глубинная психология априорно тесно связана с религией, так как она является психологией души. Как таковая, психология управляется «волей к верованию» (как назвал ее Джеймс), посредством которой ее вера в сексуальность или в гуманизм, или в самость — каждая является идолом. Ре-визия психологии означает осознание того, что психология не может занять должного места без религии, так как в том, что мы делаем, всегда есть Бог. Признание Протестантизмом психологии было первым шагом их сближения. В конце концов, мы признаем, что архетипическая психология является богоявленной: персонифицирование, патологизирование, психологизирование и дегуманизация — все это стили политеизирования, средства открытия существования Богов в плюралистической Вселенной.

Выход ПРОЦЕССИИ

Хотя эта книга служит основой для незаменимых инсайтов, их не следует воспринимать ни как основания для систематической теории, ни даже как предварительные рассуждения о любой будущей архетипической психологии. Созиданию души требуется наличие адекватных идеационных сосудов, но в равной степени оно нуждается в избавлении от них. В этом смысле все, что написано на предыдущих страницах, является признанием со страстной убежденностью того, что следует защищать как символ веры, и в то же самое время — не признавать, разрушать и забывать. Цепляясь за несуществующее, нельзя удержать движение во имя созидания души от его постоянного процесса, который теперь, подобно длинной процессии личностей Возрождения, ускользает от нас в память, исчезает за кулисами, уходит из поля нашего зрения. Они уходят, — даже Бриколер (Bricoleur) и странствующий проказник (Rogue Errant), сведший воедино работу и проложивший курс ее развития; туда же ушли Мерсенн в монашеском одеянии, и Лу (Lou), и Гегель; покинули нас картезианцы и трансцендентные отрицатели патологии, и героическое Эго, перенесшее такой тяжелый удар; теперь Анима во всех ее изумительных масках, улыбаясь, отправляется к югу; уходят вдаль, в полном согласии друг с другом, психологизированные Фрейд и Юнг, и легендарные (mythical) персонажи из Греции, греческие слова и латинские фразы, и составляющие примечания авторитеты, враги буквализма и их отряд заблуждений; и когда исчезнет последний образ, когда уйдут все кумиры, душа снова начнет заселять утихомирившиеся сферы фигурами и фантазиями, рожденными в богатом воображении сердца.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Форман, изд., *The Letters of John Keats* («Письма Джона Китса») (London: Reeves & Turner, 1985), письмо датируется апрелем 1819 г., р. 326. Китс продолжает «...Я говорю "Душетворение" — Душа как нечто отличающееся от Интеллекта. Быть может, интеллект или искры божественного живут в миллионах, — но они не Души до тех пор, пока не достигнут идентичности с нею, пока каждый не станет лично ею... Как же можно сотворить Душу? Как иначе, если не средствами мира, подобного этому?...Такую точку зрения мне искренне хочется рассмотреть, потому что я думаю, что в ней заключается более грандиозная система спасения, чем в христианской религии —».

² Стиль и цель этой книги находятся под защитой Deed of Foundation, Фонда лекций Дуайта Харрингтона Терри, с 1 ноября 1905 г.:

Целью этого Фонда является не развитие научных исследований и открытий, но, скорее, ассимиляция и интерпретация того, что уже открыто, или будет открыто в грядущем будущем, и его применение во имя человеческого благополучия...

Лекторы не будут подвергаться ни философскому, ни религиозному тестированию, и ни один из них, серьезно занимающийся поисками истины, не будет исключен из Фонда только потому, что его взгляды могут показаться слишком радикальными или деструктивными для существующих убеждений. Основатель ясно представляет, что либерализм одного поколения часто превращается в консерватизм для следующего, и что многие поборники истинной свободы стали мученическими жертвами во власти ортодоксов. Поэтому он особо подчеркивает право на полную свободу высказываний и приветствовал бы выражение убеждений... даже если они могут выступать вразрез с общепринятыми точками зрения настоящего времени.

³ Ортега-и-Гассет, *On Love* («О любви»), перевод Тальбота (Cleveland: World Meridian, 1957), р. 121.

⁴ Ср. с работой Эрика Хавелока "Psyche or the Separation of the Knower from the Known" («Душа или отделение осведомленного от общеизвестного») в его *Preface to Plato* («Предисловии к Платону») (Oxford: Blackwell, 1963), pp. 197-214, хотя, там, где он в душе сочувствует осведомленному, я считаю такое мнение автора разделяющим фактором, посредником.

⁵ Д. Хиллман, *Suicide and the Soul* («Самоубийство и душа») (1964) (New York: Harper Colophon, 1973), pp. 44-47 — о скрытом смысле слова *soul* (душа).

⁶ *CW* 6, §§743, 222, 78.

⁷ Филип Вилрайт (Philip Wheelwright), *Heraclitus* («Гераклит») (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1959), фрагмент 42 (Дилз, фрагмент 45; Барнет, фрагмент 71). М. Маркович, *Heraclitus* («Гераклит») (Merida, Venezuela: Los Andes Univ. Press, 1967), pp. 360-370, содержит краткое рассмотрение многих переводов и особенно значения слова *bathun* (глубина), которое, подобно латинскому *altus*, может означать также и высоту. (Наша христианская культура коренным образом поляризует эти направления, обозначая ими ад и небеса). Маркович подчеркивает различие между глубиной и горизонтальным направлением на земных поверхностях. Душа не находится на поверхностях всего сущего (не поверхностна), но достигает его скрытых глубин — области, которая также относится к Гадесу и смерти.

⁸ *CW* 9, 1, §267.

⁹ О Мерсенне см. Ленобль, *Mersenne ou la naissance du mécanisme* («Мерсенн и рождение механистического материализма») (Paris, Vrin, 1971²). О списке посетителей Мерсенна в его жилище в Париже см. "Note sur la Vie de Mersenne" («Заметка о жизни Мерсенна») в *Correspondance du P. Marin Mersenne* («Из переписки П. Марина Мерсенна»), изд. M-me P. Tannery and C. de Waard, в 11 томах. (Paris: Éditions au Centre National de la Recherche Scientifique, 1945), 1, 364-78.

¹⁰ О длинном перечне персонификаций в искусстве эпохи Возрождения см. Е. Пановский, *Studies in Iconology* («Исследования иконологии») (New York: Harper Torchbooks, 1962), pp. 257-59; о «новых» персонификациях (не перечисленных Пановским), см. А. Пероса (Perosa), "Febris: A Poetic Myth Created by Polizano" («Фебрис: Поэтический миф, созданный Полициано», *J. Warburg Courtauld Inst.* 9:74 ff.

¹¹ Атака на алхимию содержится, главным образом, в *La Verité des sciences* («Об истине в науке») (Paris, 1625). О дискуссии на тему о его (Мерсенна) аргументах против Роберта Фладда (Fludd), Джордано Бруно и школы Фичино (Ficino) см. Йетс (F. A. Yates), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* («Джордано Бруно и традиция алхимиков») (London: Routledge, 1964), pp. 432-39. Мисс Йетс пишет (p. 435): «Мерсенн — современен; он пересек границу водораздела и находится на той же стороне, что и мы: вера в могущество магических образов звезд кажется ему абсолютно безумной... Он на самом деле не проклинал эти образы, но не потому, что боялся их могущества, а потому что они бессмысленны. Мерсенн, отвергший полностью астрологию, естественно, также отрицает и астральную магию, чудодейственные свойства растений, камней, образов и всю систему, на которой покоятся *magia naturalis* (чудеса природы).

¹² О вкладе Мерсенна в науку (кроме Ленобля, *Mersenne*), см. Торндайк, "Mersenne and Gassendi" («Мерсенн и Гассенди», часть 14 об "History of Magic and Experimental Science" («История магии и экспериментальной науки», VII (New York/London: Columbia Univ. Press, 1958). Уокер (D. P. Walker) в работе *The Ancient Theology* («Античная теология») (Ithaca, N. Y.: Cornell Univ. Press, 1972), pp. 189-93, предположил, что Мерсенн посредством своих нападок на анимистическую традицию способствовал стимулированию противоречий, что позволяло ей существовать. Уокер, кроме того, обнаружил (pp. 168-75) любопытную тень последователя Платона в Мерсенне: его тайный перевод и распространение Индексированной (запрещенной) книги Герберта из Шербурга.

¹³ Мерсенн, *Correspondence* («Переписка»), V, 283-89. Упрощение смысла «Лестницы Иакова» до вопроса ее измерения воплощает разрушение традиционно центрального образа мифического мистицизма путем неверно поставленного вопроса. Ср. с Патридес (C. A. Patrides), "Renaissance Interpretations of Jacob's Ladder" («Интерпретации лестницы Иакова в эпоху Возрождения»), *Theologische Zeitschrift* 18 (1962): 411-19. Подобным образом, использование геометрии для разрешения теологического таинства Троицы (в котором, конечно, оставались следы предшествующего политеизма, о чем, естественно, знал Мерсенн), снова иллюстрирует обожествление математической науки. Любопытно наблюдать, как францисканский идеал *renovatio* (обновления) посредством францисканца (минима) Мерсенна здесь сам превращается в механистическое наукообразие и в бездушную картезианскую психологию.

¹⁴ Гастингс (H. Gastings), *Man and Beast in French Thought of the Eighteenth Century* («Человек и зверь во французской мысли восемнадцатого столетия») (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1936), Введение и часть 1.

¹⁵ Если случится, что ребенок умрет до крещения, он попадет в чистилище. Душа ребенка не обладает полным равенством с душами других крещеных людей. Доктрина о чистилище в протестантизме и католицизме и сегодня является предметом горячих споров; о тщательной, хотя и устаревшей дискуссии о младенческой смерти без крещения см. Вакан (A. Vacant) и Манжино (E. Mangenot) *Dictionnaire de Théologie Catholique* («Словарь католической теологии») (Paris: Letouzey, 1910), II, 364-78. Страстные теологические разногласия по поводу крещения во младенчестве имели психологическую предысторию в *archetype of the child* (архетипе младенца) и в том, что именно крещение пробуждает в душе. Я рассматривал эту тему в других лекциях в терминологии скрытого язычества и политеизма, выраженных в термине «child», и как сегодня он формулируется на языке Фрейда термином «полиморфная порочная натура». Крещение предотвращает регрессию детской души до ее дохристианского уровня. См. мою работу "Abandoning the Child" («Покинутое дитя»), *Erranos 40-1971* (Leiden, Brill), pp. 369-70.

¹⁶ Пирс (1903), цитировано по ван Итену, ред., *The Problem of Universals* («Проблема универсалий») (New York: Appleton-Century-Crofts, 1970), pp. 152 f.

¹⁷ Ср. с М. Фука (M. Foucault), *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* («Безумие и цивилизация: История безумия в век разума»), пер. Р. Говарда (New York: Pantheon, 1965).

¹⁸ Ср. с *Perceval's Narrative* («Повесть о Персивале»), ред. Бейтсон (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1961), p. 286.

¹⁹ Чапин (C. F. Chapin), *Personification in Eighteenth-Century English Poetry* («Персонификация в английской поэзии восемнадцатого столетия») (New York: King's Crown Press, Columbia Univ., 1965), p. 16; М. Абрамс, *The Mirror and the Lamp* («Зеркало и светильник») (1953) (New York: Oxford Univ. Press, 1971), pp. 274-79; 288; Аллен, *Mysteriously Meant* («Мистически предназначенное») (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1970), часть 10. О более сочувственном анализе взгляда Локка см. Тьювесон (E. L. Tuveson), *The Imagination as a Means of Grace* («Воображение как добродетель») (1960) (New York: Gordian, 1974).

²⁰ Аллен, *Mysteriously Meant* («Мистически предназначенное»), p. 308.

²¹ Чапин (C. F. Chapin), *Personification*. («Персонификация»), часть 3. Эта древняя эстетическая идея блестяще рассмотрена Марио Празом в части 1 книги "Ut Pictura Poesis" («Поэзия как живопись»), о его *Mnemosyne* (Мнемозине): *The Parallel Between Literature and the Visual Arts* («Параллель между литературой и изобразительными искусствами»), Bollingen Series. (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1970).

²² Ср. с работой Франка Мануэля *The Eighteenth Century Confronts the Gods* («Восемнадцатое столетие в противостоянии с Богами»), часть 5, "The New Allegorism" («Новая аллегория») (Cambridge, Mass. Harvard Univ. Press, 1959); Сезнек (J. Seznec), *The Survival of Pagan Gods* («Выживание языческих богов»), пер. В. F. Sessions (New York: Harper Torchbook, 1961), pp. 263-323.

²³ О персонифицировании в произведениях Романтиков, когда «персонификация теперь становится основным признаком независимости способности воображения», см. Абрамс, «Зеркало и светильник», p. 55, а также pp. 64-68, 288-93. О подобной попытке нового воображения мира посредством персонифицирования среди французских поэтов см. Марккварт (R. Marquardt) *Die Beseelung des leblosen bei französischen Dichtern des XIX Jahrhunderts* («Одушевление неживой природы французскими писателями в XIX веке») (Halle: Karras, 1906).

²⁴ Марио Унтерштайнер (Untersteiner), *The Sophists* («Мыслители»), пер. К. Freeman (Oxford: Blackwell, 1954), p. 243.

²⁵ Тремя блестящими работами о проблемах воображения в Западной мысли являются следующие: Банди (M. W. Bundy), "The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought" («Теория воображения в классическом и Средневековом воззрениях»), *Univ. Illinois Stud. in Language and Literature*, XII (1927); Жильбер Дюран, "Defiguration philosophique et figure traditionnelle de l'homme en Occident" («Искажение философского и личностного образа традиционного человека Запада»), *Erranos* 38-1969, pp. 45-94; Эдвард Кейси, "Toward an Archetypal Imagination" («В направлении архетипического воображения»), *Spring* 1974 (New York/Zürich, Spring Publ.).

²⁶ Спиноза, *Tractatus theologico-politicus*, («Богословско-политический трактат»), III, 83, цитировано Алленом, "Mysteriously Mean", p. 301.

²⁷ Ср. с Пьяже (J. Piaget), *A Child's Conception of Causality* («Детское представление причинности») (London: Routledge, 1930). Мысль о том, что персонифицированное мышление является пережитком детства, расового или индивидуального, — ничто иное как догмат рационализма в каждом описании, встречающийся даже у Платона и Вико, вызывающий в современном обсуждении марксизма и фрейдизма уничтожение мифического и религиозного мышления.

²⁸ *Oxford English Dictionary (OED)* (Оксфордский толковый словарь английского языка).

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Точка зрения на религию в мышлении наилучшим образом представлена Мартином Нильссоном, в "Kultische Personifikation" («Культовая персонификация»), *Opuscula Selecta* («Избранные работы»), (Lund: Gleerup, 1960), III, 237, где он говорит: «Каждый нуждается в чем-то соответствующем потребностям людей, в особой, определенной силе, удовлетворяющей специальные нужды человеческого существа, — таким образом появляется персонификация, посредством которой каждый может описать то, в чем нуждается: то была особенная, ограниченная часть Божественной власти, и имя ей — Бог». В размышлениях по поводу литературы точка зрения на нее лучше всего выражена Эдмундом Вилсоном (Wilson) в книге *Axel's Castle* («Замок Аксея») (New York: Scribner, 1936), p. 176, где он пишет: «В любом литературном художественном произведении реальные элементы, конечно, являются элементами личности автора... Его персонажи — это персонификации различных импульсов и эмоций автора: отношения между ними в его историях, действительно, представляют отношения между ними в его жизни.» (цитировано по книге М. Абрамса «Зеркало и светильник», p. 227).

³¹ Ср. с работой Пеннера Eherne Schalen: Ueber die animistischen ?enk-und Erlebnisformen !!!

³² Герардус ван дер Лев (Leeuw), *Religion in Essence and Manifestation* («Религия в сущности и в проявлении»), пер. J. E. Turner (New York: Harper Torchbook, 1963), I, §9, 1.

³³ Хинкс, *Myth and Allegory in Ancient Art* («Миф и аллегория в античном искусстве») (London: Warburg Inst., 1939), p. 109. Исчерпывающий перечень этих персонификаций вместе с позициями, занимаемыми ими в культе, приведен Дюбнером (L. Deubner) в работе Рошера (W. H. Roscher) *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* («Лексикон греческой и римской мифологии неважно переносит экспортирование»), III, 2, 2068-69 (Leipzig/Stuttgart: Teubner; Hildesheim: Olms, 1965). О более поздних замечаниях по поводу греческой

персонификации см. Вебстер, "Personification as a Mode of Greek Thought" («Персонификация как способ греческого мышления»), *J. Warburg Courtauld Inst.* 17 (1954): 10-12.

³⁴ Плотин, *The Enneads* («Эннеады»), перевод Стефена Маккенны (London: Faber, 1956), IV, 3, 11.

³⁵ Иосиф Гантнер, "*L'Immagine del Cuor*" («Воображение сердца»), *Erranos 35-1966*, pp. 267-72. Сравните с работой Генри Корбина "*Theophanic Imagination and Creativity of the Heart*" («Воображение Богоявления и творческие способности сердца») в его *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* («Творческое воображение в Суфизме Ибн 'Араби»), пер. Р. Манхейма (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1969), p. 221. Там мы нашли этот отрывок: «В мышлении Ибн 'Араби, как и в суфизме вообще, сердце (qalb), — орган, приносящий истинное знание, всеобъемлющую интуицию, гносеологию Бога (ma 'rifa) и божественные мистерии. Короче говоря, это орган всего, обозначаемого термином 'эзотерическая наука'. Параллели с западным мистицизмом можно обнаружить в *Le Coeur* («Сердце») (сборник эссе нескольких авторов), в *Études Carmelitaines* («Исследования Кармелитов») (Bruges: Desclée de Brouer, 1950). Для сравнения психологического сердца в теориях эмоций см. мою работу *Emotion: A Comprehensive Phenomenology of Theories and their Meanings for Therapy* («Эмоция: Обширная феноменология теорий и их значений для терапии») (Evanston, Ill.: Northwestern Univ. Press, 1961), pp. 98 f., а также p. 182 о Парацельсе и воображении сердца.

[Суфизм — мистико-аскетическое направление в исламе. Ибн 'Араби (1165-1240) — прославленный мистик-философ, придавший эзотерическому, мистическому характеру мышления ислама его первое законченное философское выражение. — Примечания переводчика].

³⁶ Мигель де Унамуну, *Tragic Sense of Life* («Трагическое ощущение жизни»), пер. Флитча (New York: Dover, 1954), p. 139.

³⁷ Дильтей, *Gesammelte Schriften* («Полное собрание сочинений») в 12 том. (Stuttgart: Teubner, 1962), см. особенно т.т. V и VII; особенно темы: Германн, *Bibliography Wilhelm Dilthey* («Библиография Вильгельма Дильтея») (Weinheim: Julius Beltz, 1969). Из работ о Дильтее на англ. яз. см. Ходжес, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey* («Философия Вильгельма Дильтея») (London: Routledge, 1952); Таттл (H. N. Tuttle) *Wilhelm Dilthey's Philosophy of Historical Understanding — A Critical Analysis* («Философия исторического понимания Вильгельма Дильтея — критический анализ») (Leiden: Brill, 1969); Палмер, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* («Герменевтика: Теория интерпретации Шлейермахера, Дильтея, Хайдеггера и Гадамера») (Evanston: Northwestern Univ. Press, 1969).

³⁸ Об отношениях Дильтея с Ницше см. Камербек (J. Kamerbeek), "Dilthey versus Nietzsche", («Дильтей против Ницше»), *Studia Philosophica* 10 (Basel, 1950):52-84 совместно с презрительной критикой книги Мишем (G. Mish), редактором «Работ» Дильтея в "Dilthey versus Nietzsche" *Die Sammlung* 7 (Göttingen, 1952):378-95. В своих письменных трудах Ницше ни разу не ссылаясь на Дильтея; Дильтей редко упоминал Ницше.

³⁹ Переведено и цитировано Палмером, *Hermeneutics* («Герменевтика»), p. 115 (из «Полного собрания сочинений» Дильтея, V, 212). Хотя Палмер изображает Дильтея подчеркивающим роль личности, исследования Дильтея все еще остаются в пределах фантазии «персонализма» (см. выше, стр...). Его метод исследования заключается в усовершенствовании объективных методов позитивистской науки. Однако, Дильтей по-прежнему

стремится к пониманию персонификации в более узком смысле — в значении личности. Ему все еще предстоит сделать шаг в персонифицирование, ибо именно персонифицирование помогает нам понимать в большей степени, чем личности. Но Дильтей оказался предтечей архетипической психологии. Он продвигался в направлении мифотворчества, осознавая его роль в психологическом понимании — предмете его главной заботы. Но сначала ему пришлось сражаться с психологией в ее позитивистском определении. Эта борьба привела его к осознанию того, что психология, на базе которой он хотел обосновать все исследования людей, использующие метод понимания, находится ближе к искусству, поэзии, биографии и повествованию, чем к экспериментальной науке. Он также познал «патологизацию» как узловую точку, в которой встречаются сновидение, фантазия, безумие и стиль поэзии. (Дильтей, "Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn" («Поэтическая фантазия и безумие»)) [1886], *Ges. Schr.*, VI, 139 и 90 f.). Дильтей, будучи в преклонном возрасте, планировал пересмотреть свою *Poetik* («Поэтику»). Эта работа могла бы включить основные компоненты архетипической психологии, так как основывалась бы на типичностях, символическом способе восприятия, и неизбежно привела бы к переоценке отношения Романтиков к природе поэтического воображения, его необычного происхождения и психопатологических аспектов. Ср. с работой К. Мюллер-Воллмера, *Toward a Phenomenological Theory of Literature: A Study of Wilhelm Dilthey's "Poetik"* («В отношении феноменологической теории литературы: исследование 'Поэтики' Вильгельма Дильтея»), *Stanford Studies in Germanics and Slavics*, vol. 1 (The Hague: Mouton, 1963).

⁴⁰ Бергин и Фиш, пер., *The New Science of Giambattista Vico* («Новая наука Джамбаттисто Вико») (Ithaca, New York: Cornell Univ. Press, 1968), p. 74 (кн. 1, §205). Обращаясь к Вико, мы должны помнить, что, вопреки его мнению об историческом развитии от древних поэтических персонификаций до современного концептуального рационализма, для него мифическое и поэтическое всегда оставались на главном месте. Персонификация была способом подлинной «фантастической речи, использующей субстанции, дарованные жизнью, большинство которых воображалось имеющими божественное происхождение» (§401). Эта речь, представленная в мифах, являлась *vera narratio* (истинным повествованием) («рассказом о том, как это есть»), а поэтическая логика или поэтическая мудрость, была необходима, правдива, непреднамеренна, экономична и универсальна. См. Капонигри, *Time and Idea: The Theory of History in Giambattista Vico* («Время и мысль: Теория истории в воззрении Джамбаттиста Вико»), часть 9 (London: Routledge, 1953; Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame paperback, 1968). Отрывки из книги Вико «Новая наука», в большей степени относящиеся к этой дискуссии, находятся в §§205, 09, 317, 381, 401. Об отношениях между Дильтеем и Вико ср. статью Ходжеса в работе Тальякоццо и Уайта *Giambattista Vico: An International Symposium* («Джамбаттиста Вико: Международный симпозиум») (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1969).

⁴¹ Доддс, *The Ancient Concept of Progress* («Античная концепция прогресса») (Oxford: Clarendon Press, 1973), p. 6.

⁴² Кассирер, *The Philosophy of Symbolic Forms* («Философия символических форм»), пер. Манхейма (New Haven/London: Yale Univ. Press paperback, 1957), III, 71.

⁴³ Отто, *Mythos und Welt* («Мифы и мир»), (Stuttgart: Klett, 1962), p. 261 (в моем переводе).

⁴⁴ Джованни Папини, "A Visit to Freud" («Визит к Фрейд»), *Colloquium* (1934), переиздано в *Rev. Existential Psychology and Psychiatry IX* (1969): 130-34.

⁴⁵ Абенхеймер, "Lou Andreas-Salomé's Main Contributions to Psychoanalysis" («Главные вклады Лу Андреас-Саломе в психоанализ»), *Spring 1971*, pp. 22-37. Конфликт между объективным и антропоморфическим способами решения проблемы воплощен в конфликте, существовавшем между Лу и Фрейдом в течение длительного периода ее восхищения им, когда она называла его *Mein Dank an Freud* (мой благодетель Фрейд) (Vienna: Internat. Psychoanalyt. Verlag, 1931). «Фрейд дважды говорил ей, что "слишком личные обращения следует прекратить", предлагая 'психоанализ' вместо 'Фрейда'; она дважды ответила ему 'нет', так как 'работа — действительно единственное верное слово, им называются мои опыты отношений с человеком. Просто не могу представить себе, на что же еще она могла бы походить, как ни на просто объективное знание, без впечатления, производимого человеческими качествами. (А я ведь, кроме прочего, еще и женщина')». Биньон, *Frau Lou* («Мадам Лу») (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1968), p. 464.

⁴⁶ Она встретила Ницше еще студенткой, путешествовала и жила с ним в течение некоторого времени. О сравнении ее идей с идеями Дильтея см. Абенхеймер, "Lou Andreas-Salomé's Contributions" («Вклады в психологию Лу Андреас-Саломе»). Биньон (*Frau Lou*, p. 465) («Фрау Лу»), p. 465 не нашел подтверждения ее прямой связи с Дильтеем, но усмотрел характер Дильтея в ее требовании о проведении «живого эксперимента». Однако, «Дильтей был наиболее выдающимся профессором философии в Берлине во времена, когда она слушала лекции в этом городе (1883-87) [а Лу притягивало к выдающимся людям]... Лу разделяла (на более низком уровне) все его главные интересы... Вся ее критика методологии Фрейда определенно исходит из идей Дильтея». (Частные общения с Абенхаймером).

⁴⁷ Сравнение с Диотимой (воскрешенным духом древней Греции) находит наводящее на мысли подтверждение в письме к ней Фрейда (1931), пишущего о ней «как о высшем существе для всех нас, — в соответствии с вершинами, с которых вы к нам спустились». С. Леви в своем Introduction («Введении») к *The Freud Journal of Lou Andreas-Salomé* («Дневнику Фрейда о Лу Андреас-Саломе») (New York: Basic Books; London: Hogarth; 1964-65), p. 20. Переписка между Лу и Фрейдом продолжалась до 1936 года (закончилась за шесть месяцев до ее смерти в феврале 1937, когда Фрейду уже исполнилось восемьдесят лет). Ср. Sigmund Freud/Lou Andreas-Salomé: *Briefwechsel* («Переписка»), под редакцией Пфейфера (Frankfurt a/M: Fischer, 1966). Она пробудила нечто подобное в Мартине Бубере, давшем название ее работе *Die Erotik* («Об эротике») и провозгласившем книгу «фундаментальным, чистым и сильным произведением» (Биньон, *Frau Lou*, p. 327). Леви (в *Freud Journal*) («Дневнике Фрейда»), p. 207, пишет: «Связь духовности и эротизма составляла в ней одно целое и всеобъемлющее». Рассказывали, что Ницше при первой встрече в Соборе святого Петра в Ватикане обратился к ней со следующими словами: «С каких звезд мы упали, чтобы встретиться здесь?» (Леви, *Freud Journal*, p. 6). Согласно Биньону (p. 464), аналогия Диотима-Лу была подмечена уже в 1932 году Сарасином (Sarasin).

⁴⁸ Абенхеймер, "Lou Andreas-Salomé's Contributions", pp. 26-27.

⁴⁹ Ср. с моей заметкой об этимологии и персонификации God Liber (Бога Свободы в конфигурации Дионис-Бахус) в терминологии либидо: *Emotion*, pp. 76-77.

⁵⁰ Ср. с Турни (G. Tourney), "Freud and the Greeks: A Study of the Influence of Classical Greek Mythology and Philosophy upon the Development of Freudian Thought", («Фрейд и греки: исследование влияния классической греческой мифологии и психологии на развитие мышления Фрейда»), *J. Hist. Behav. Sci.* 1, no. 1 (1965).

⁵¹ З. Фрейд, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis* («Новые вступительные лекции о психоанализе»), пер. Шпротта (W. J. H. Sprott) (London: Hogarth, 1933), p. 124.

⁵² З. Фрейд, *The Ego and the Id* («Эго и ид»), *Standard Edition* (London: Hogarth Press, 1961), vol. XIX, p. 59.

⁵³ Хиллман, "The Dream and Underworld" («Сновидение и подземный мир»), *Eranos 42-1973*.

⁵⁴ Л. Витгенштейн, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* («Лекции и беседы об эстетике, психологии и религиозной веровании»), изд. Cyril Barrett (Oxford: Blackwell, 1970), p. 51.

⁵⁵ *CW* 9, 1, §514.

⁵⁶ *Ibid.*, 2: "Association, Dream and Hysterical Symptom" («Ассоциация, сновидение и истерический симптом»); также 8, §203, 9, 1, §507.

⁵⁷ *Ibid.*, 8, §§593, 217; 9, 2, §25.

⁵⁸ Аниела Яффе, "The Creative Phases in Jung's Life" («Творческие периоды в жизни Юнга»), *Spring 1972*, pp. 171-72.

⁵⁹ *CW* 13, §58.

⁶⁰ *Ibid.*, 13, §62; 7, §314; 9, 2, p. 11 n.

⁶¹ *Ibid.*, 8, §209.

⁶² *Ibid.*, 13, §§229, 62.

⁶³ *Ibid.*, 8, §623.

⁶⁴ *Ibid.*, 13, §75; 11, §§889, 769.

⁶⁵ *Ibid.*, 8, §618.

⁶⁶ *Ibid.*, 6, §78; cf. 6, §743.

⁶⁷ *Ibid.*, 9, 1, §136.

⁶⁸ *MDR*, pp. 181-85.

⁶⁹ Именно сбалансирование персонифицированных сил особенно подчеркивал ван дер Лев (Leeuw). «Чего желает ваше могущество? И почему вы желаете именно это?» — это вопрос номер один, адресуемый к ним. (*Religion in Essence*) («Сущность религии»), 1, §19, 4. Ср. с описанием комплекса Юнгом, *CW* 13, §48; 8, §580.

⁷⁰ Фрейд, *New Introductory Lectures* («Новые вступительные лекции»), p.106.

⁷¹ О. Фенихель (O. Fenichel), *The psychoanalytic Theory of Neurosis* («Психоаналитическая теория невроза») (New York: Norton, 1945), p. 19.

⁷² Д. Хиллман, "Psychology: Monotheistic or Polytheistic?" («Психология: монотеистическая или политеистическая?») *Spring 1971*, pp. 193-208. Ср. А. Брелих (A. Brelich), "Der Polytheismus" («Политеизм»), *Numen 7* (Leiden: Brill, 1960), p. 129; ван дер Лев, «Сущность религии» 1, §19, 1 — б отношении между политеизмом и персонифицированием.

⁷³ *CW* 13, §51 (курсив — мой).

⁷⁴ Кирк, *Myth, Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures* («Миф, его значение и роль в античной и других культурах») (Cambridge, Eng. and Berkeley, Calif.: The Univ. Press and Univ. of California Press, 1970), p. 205.

⁷⁵ Ван дер Лев, «Сущность религии» 1, §19, 4.

⁷⁶ Роберто Вайсс (Roberto Weiss), *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity* («Открытие классической античности в эпоху Возрождения») (Oxford: Blackwell, 1969), p. 140. О взаимоотношении Возрождения к Греции см. далее работы, цитируемые ниже в части 4; см. также Дено Джон Жинакополос (Geanakoplos), *Byzantium and the Renaissance*

(«Византия и Возрождение») (Hamden, Conn.: Shoe String Press, 1973).

⁷⁷ Осборн, «Travel Literature and the Rise of Neo-Hellenism in England» («Литература о путешествиях и подъем интереса к неозеллинизму в Англии»), *Bull. N. Y. Publ. Libr.* 67 (1963):300. Осборн производит обзор литературы на тему «возвращения в Грецию» и отчеты путешественников, уделяя особое внимание литературе со времен эпохи Возрождения.

⁷⁸ Снелл, *The Discovery of Mind* («Открытие разума»), пер. Розенмейера (New York: Harper Torchbook, 1960), pp. 258-61. Ср. с Ортега-и-Гассет, *Meditations on Quixote* («Размышление о Дон-Кихоте»), пер. E. Rugg and D. Mar n (New York: Norton, 1963), p. 76. Кроме того, об истории отношения к Греции см. Пфейффер, «Von der Liebe zu den Griechen» («Возлюбленный грек», *M nchener Universit tsreden*, n.f. 20 (M nchen: Huber, 1957).

⁷⁹ *CW* 4, §106.

⁸⁰ *Ibid.*, 14, §502; 9, 1, §§507-08.

⁸¹ *Ibid.*, 14, §671.

⁸² *Ibid.*, 5, §274.

⁸³ *MDR*, p. 45.

⁸⁴ *CW*, 12, §65.

⁸⁵ Ср. Кереньи (K. Ker nyi), *Asklepios* («Асклепий»), пер. Мангейма (New York: Pantheon, 1959), особенно pp. 18-46; Мейер, *Ancient Incubation and Modern Psychotherapy* («Древняя инкубация и современная психотерапия») (Evanston, Ill.: Northwestern Univ. Press, 1967), p. 59.

⁸⁶ Ср. Рошер и Д. Хиллман, *Pan and the Nightmare: Two Essays* («Пан и ночной кошмар: два эссе») (New York/Z rich: Spring Publ., 1972).

⁸⁷ *CW* 13, §55.

⁸⁸ *Ibid.*, 8, §129.

⁸⁹ Григорий Назианзин (Григорий Богослов (310-390), святой, знаменитый проповедник, вел борьбу с арианством, не принимавшим один из основных догматов официальной христианской Церкви о единственности Бога-отца и Бога-сына. Считал Христа как творение Бога-отца стоящим ниже его. (Примечание переводчика)], *In Praise of Basil* («Восхваление Василия») (Patr. Gr. 36, 508), цитировано у Шилля (J. Shiel), *Greek Thought and the Rise of Christianity* («Греческое мышление и подъем христианства») (London: Longmans, 1968), p. 76.

⁹⁰ Ср. *МА*, часть 3, об истерии и Дионисе.

⁹¹ *CW* 8, §280.

⁹² *Ibid.*, 9, 1, §272.

⁹³ *Ibid.*, §50.

⁹⁴ Эта неопределенность имагинальных фигур кажется основным свойством самой имагинальной сферы. Ибо даже человек, обладавший способностью столь тщательно дискриминировать, как Плотин, часто ошибался в определениях «Богов», даймонов и архетипов, ср. с Маккенной (MacKenna), *The Enneads* («Эннеады») Плотина, часть xxvii.

⁹⁵ *CW* 9, 1, §271.

⁹⁶ Термин «имагинальный» для сферы образов, являющейся также сферой души, происходит от Генри Корбина. Ср. его «*Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal*» («Чисто образное или воображаемое и имагинальное»), *Spring* 1972, pp. 1-19.

⁹⁷ Мэри Уоткинс, «The Waking Dream in European Psychotherapy» («Сон наяву в европейской психиатрии»); *Spring* 1974 и ее книга *Waking Dreams* («Сны наяву») готовится к печати в изд. Gordon & Breach, New York.

⁹⁶ Ср. (на английском) Ж. Дюрана "Exploration of the Imaginal" («Исследование имагинального»), *Spring* 1971, pp. 84-101. На французском языке его основные статьи публиковались в ежегодниках *Erranos* в течение 1964-1973 гг., см. также *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire* («Антропологические структуры воображаемого») (Paris, Presses Univ. France, 1963).

⁹⁹ ^{88a} «Образ — вовсе не то, что представляется нашей осведомленности (она воспринимает соответствующее содержимое), но как это содержимое подается». Кейси, "Toward a Phenomenology of Imagination" («К вопросу о феноменологии воображения»), *J. Brit. Society Phenomenology* 5 (1974):10.

¹⁰⁰ Коллингвуд, "Polytheistic and Monotheistic Science" («Политеистическая и монотеистическая наука»), часть 20 "An essay on Metaphysics" («Эссе о метафизике») (Oxford: Clarendon Press, 1940); о монотеистической метафизике см. Джордж Боас (Boas), "Monotheism" («Монотеизм»), часть 9 в его *The History of Ideas* («История идей») (New York: Scribner, 1969).

¹⁰¹ Для полного обзора материалов об Аниме см. мое эссе из двух частей "Anima", *Spring* 1973, pp. 97-132 и *Spring* 1974, pp. 113-46.

¹⁰² Ср. замечание Уайтхеда о «значимости», *Modes of Thought* («Стили мышления») (1938) (New York: Putnam Carpicorn, 1958), pp. 159-60: «Значимость разоблачает себя при перемене эмоций» и «Моя значимость — это моя эмоциональная ценность в данный момент...»

¹⁰³ Ср. МА, часть 1, о продолжительной дискуссии об отношении между душой (Psyche) и любовью (Эросом) с литературой на эту тему и ее актуальностью для глубинной психологии.

¹⁰⁴ *Depersonalization* («Деперсонализация»), Мейер, изд. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968): собрание основных статей на немецком языке.

¹⁰⁵ Древер, *A Dictionary of Psychology* («Психологический словарь») (London: Penguin, 1953), p. 62.

¹⁰⁶ *CW* 9, 1, §57.

¹⁰⁷ Цитировано по mile Male, *The Gothic Image* («Готический образ») (1913), пер. D. Nussey (New York: Harper Torchbook, 1958), p. 392; ср. с Отто фон Симсоном, *The Gothic Cathedral* («Готический кафедральный собор»), Bollingen Series (New York: Pantheon, 1956), pp. 183-231.

¹⁰⁸ Хомбрич (E. H. Hombrich), "Personification" («Персонификация») в изд. Болгара *Classical Influences on European Culture* («Влияние классики на европейскую культуру») (Cambridge, Eng.: Univ. Press, 1971), p. 248.

¹⁰⁹ Мунье (E. Mounier), *Personalism* («Персонализм»), пер. Mairret (New York: Grove, 1952), p. xi.

¹¹⁰ Брайтман, "Personality as a Metaphysical Principle" («Личность как метафизический принцип») из *Personalism in Theology, Essays in Honor of Albert Knudsen* («Персонализм в теологии, эссе в честь Альберта Кнудсена») (Boston: Boston Univ. Press, 1943), p. 43. Наилучшее обозрение нюансов слова «личность», совместно с историческим введением к концепции и литературе, до сих пор принадлежит Гордону Аллпорту в его работе «Личность», в части 3 (New York: Holt, 1937). Вильгельм Штерн подводит итоги попыток решения проблемы немецкими учеными в своей *General Psychology from the Personalistic Standpoint* («Общей психологии с личностной точки зрения») в переводе H. D. Spoeri (New York: Macmillan, 1938). Ни Аллпорт, ни Штерн не затрагивают вопрос, который исследуется нами и принципиально возникает в любой дискуссии по вопросам личности: тенденция

души к персонифицированию и рассмотрению Богов как личностей.

¹¹¹ Ср. Кетлин Рейн, *Blacke and Tradition* («Блейк и традиции») (Princeton N.J.: Princeton Univ. Press, 1968), 2:215-17.

¹¹² *Laws* («Законы») I, 644d; VII, 803c; *Rep.* VII, 514b.

¹¹³ *CW* 5, §388.

¹¹⁴ *Ibid.*, 13, §61.

¹¹⁵ Гастон Башелар (Bachelard) *The Poetic Reverie* («Поэтические грезы»), пер. Расселла (Boston: Beacon, 1971), p. 173. В отрывке читаем: «... здесь установлена некая психология, написанная прописными буквами. Слова сновидца становятся именами Мира. Они имеют доступ к прописной букве. Теперь Мир велик, и человек, увидевший его в сновидении, Грандиозен. Эта грандиозность в образе часто представляется объектом для размышлений разумному человеку». Сегодня нам трудно заново войти в «психологию, написанную прописными буквами». Такой поступок является частью мифического сознания или тем, что Башелар называет сознанием «сновидца». Использование прописных букв превратилось в чисто технический вопрос для типографов и редакторов. Не так давно древние греки были способны поддерживать двусмысленность типа «как если бы». «квазиличностной» природы своих архетипических фигур. Роуз прекрасно выразил эту мысль в отрывке о греческих персонификациях. Он говорит, что в наши времена писатель должен, «если пишет по-английски или по-французски, отмечать свои персонификации ... начальной прописной буквой. Греческий поэт, а именно Пиндар, мог сказать в одном и том же предложении, что Themis ... пособница Зевса, и *themis* [правосудие], (со строчной буквы, к недоумению современных редакторов, не способных допустить к печати одновременно одно и то же слово, написанное по-разному), усердно практиковали в Эгине» (*Olympia*, vol. 8, 21-22). (Themis — Фемида, *themis* — также и правосудие. Примечание переводчика). Вступительная лекция в *La Notion du Divin* («Представление о божественном»), Фонд Хардта I (Geneva: Vandoeuvres, 1954), p. 26.

¹¹⁶ *CW* 7, §183. В отношении вопросов о даймоне, судьбе и личном опыте см. Дитрих, *Death, Fate and the Gods* («Смерть, судьба и Боги») (London: Athlone Press, 1967), p. 319; Доддс, *The Greeks and the Irrational* («Греки и иррациональное») (Berkeley, Calif.: Univ. of California Press, 1951), pp. 23, 42, 58 с примечаниями; Пауль Фридлиндер, *Plato* («Платон») в 3 томах, в переводе Мейерхоф, Bollingen Series (New York and Princeton, N.J.: Pantheon and Princeton Univ. Press, 1958-69), том 1, часть 2, «Demon and Eros» («Демон и Эрос»), а также Гутри (W. K. C. Guthrie) (о даймоне в Эмпедокле) в его *History of Greek Philosophy* («Истории греческой философии») (Cambridge, Eng.: Univ. Press, 1965), II, 263f.

¹¹⁷ Ср. Плот (A. B. J. Plaut) «Reflections about not being able to Imagine» («Размышления об отсутствии способности к воображению»), *J. Analyt. Psychol.* 11 (1966):130; Р. Гриннелл, «Reflections on the Archetype of Consciousness: Personality and Psychological Faith» («Размышления об архетипе сознания: личность и психологическая вера»), *Spring 1970*, особенно pp. 36-37. Гриннелл говорит о вере как о «подарке горлицы» (ссылаясь на одно из сновидений Юнга, в котором горлица обращается в маленькую девочку). Это сновидение утвердило Юнга в вере в собственную личность после разрыва с Фрейдом, и, пребывая в полном одиночестве, он обратился к личностям своей души и первым экспериментировал с активным воображением. Как полагает Гриннелл, открытие личности, также как и вера в нее и в реальность души, — все это является даром голубки-девочки. Скрытый смысл этого предположения состоит в том, что воображение — это психологическая вера. Эта вера в

образы, и акты психологической веры — имагинальные действия.

¹¹⁸ Фрейд, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis* («Новые вступительные лекции по психоанализу») (Лекция 31), перевод W. J. H. Sprott (London: Hogarth, 1933), p. 78.

¹¹⁹ Эриксон, *Identity and the Life Cycle* («Идентичность и цикл жизни»), Psychol. Issues, Monograph. Series 1 (New York: Internat. Univ. Press, 1959), p. 122.

¹²⁰ К. Ясперс, *General Psychopathology* («Общая психопатология»), перевод J. Hoenig и M. W. Hamilton (из 7-ого немецкого издания) (Chicago: Univ. Press, 1963).

¹²¹ Баттенберг и Венер (E. G. Wehner), "Terminologische Kommunikabilität zwischen Psychiatern und Psychologen" («Терминологическое общение между психиатрами и психологами»), *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten* 215, 1, 1971, pp. 397 ff.

¹²² Для рассмотрения теоретических и методологических проблем в истории психопатологии см. Мора и Бранд, редакторы, *Psychiatry and its History: Methodological Problems in Research* («Психиатрия и ее история: методологические проблемы в исследовании») (Springfield: Thomas, 1970); Франк, *Psychiatric Diagnosis* («Психиатрический диагноз») (Oxford: Pergamon Press, 1973) обозревается весь вопрос психиатрических классификаций; ср. также с Шарма (S. L. Sharma), "A Historical Background of the Development of Nosology in Psychiatry and Psychology" («Историческая предпосылка развития нозологии в психиатрии и психологии»), *Amer. Psychol.* 25, 1970, pp. 248-53.

¹²³ Фишер-Хомберггер, "Eighteenth-Century Nosology and its Survivors" («Нозология восемнадцатого столетия и ее пережитки»), *Medical History* 14, 4, 1970, pp. 397 ff.

¹²⁴ О связях между синдромами и архетипами см. мою работу "An Essay on Pan" *Pan and Nightmare: Two essays* («Эссе о Пане», Пан и ночной кошмар: два эссе) (с Рошером) (New York/Zürich: Spring Publ., 1972); *MA*, часть 2, где также рассматривается вопрос о психопатологии и ее языке в некоторых деталях; и выше, в части 1, о деперсонализации; также Миклем, "On Hysteria: The Mythical Syndrome" («Об истерии: мифический синдром»), *Spring 1974* (New York/Zürich: Spring Publ., 1974), pp. 147-65.

¹²⁵ FN, *Twilight of the Idols* («Сумерки идолов»), "Skirmishes in a War with the Age", §7.

¹²⁶ Фуко, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the age of Reason* («Безумие и цивилизация: история психического расстройства в век разума»), перевод Ховарда (New York: Pantheon, 1965).

¹²⁷ Шаш (T. S. Szasz), *The Myth of Mental Illness* («Миф о психической болезни») (New York: Hoeber, Harper, 1961); *The Manufacture of Madness* («Производство безумия») (New York: Harper & Row, 1971); *Ideology and Insanity* («Идеология и психическое расстройство») (Garden City: Doubleday Anchor, 1970).

¹²⁸ Акеркнехт, "Psychopathology, Primitive Medicine and Primitive Culture" («Психопатология, примитивная медицина и примитивная культура»), *Bull. Hist. Med.* 14 (1943):30-67; теперь есть издание с его приложением в его *Medicine and Ethnology* (Bern: Huber, 1971), pp. 57-89.

¹²⁹ Ср. в особенности с трудом Ланнга "The Schizophrenic Experience" («Опыт с шизофренией») в его *The Politics of Experience* («Политике эксперимента») (Harmondsworth, Eng.: Penguin, 1967). Ланнг говорит (p. 95): «... без исключения опыт и поведение, получившие метку шизофрении, представляют собой специальную стратегию, изобретенную личностью для того, чтобы жить в невозможной для жизни ситуации. Это попытка выживания в мире, называемом 'нормальным'».

¹³⁰ Ibid., p. 99.

¹³¹ Гегель, *Philosophy of Mind* («Философия разума») вместе с "Zus tze" («Дополнением») в тексте Боуманна (1845), перевод Миллера (Oxford: Clarendon Press, 1971), p. 124. Эти отрывки, имеющие отношение к взгляду Гегеля на психическое расстройство, добавлены в 1845 г. его редактором Боуманном из лекций Гегеля (1817 и 1820 гг.) и из заметок различных слушателей, найденных на страницах 92, 123-39 и 143 упомянутой выше книги. «Дополнение» является приложениями к §§377-577 *Encyclopedia of the philosophical sciences* («Энциклопедии философских наук») Гегеля, которые не были включены в известный английский перевод Wallace. Ср. Мюррей Грин (Greene), *Hegel on the Soul* («Гегель о душе») (The Hague: Nijhoff, 1972), pp. 121-25, о представлении Гегеля о психическом расстройстве.

Единственная сестра Гегеля, Христиана, бросилась в ледяную воду реки через два месяца после его смерти от холеры. Она страдала от «неврозов» и долгое время была одной из забот Гегеля, так как периодически проживала у него и его жены. Незадолго до самоубийства она стала странно одеваться, уверовала в то, что врачи воздействуют на нее магнитами и электричеством, и пыталась вскрыть себе вены. Ср. Карл Розенкранц, *G. W. F. Hegel's Leben* («Жизнь Георга Вильгельма Фридриха Гегеля») (Berlin: Duncker und Humbolt, 1844), pp. 424 f. Как отмечает Вольфганг Треер (Treher), (*Hegels Geisteskrankheit oder das verbogene Gesicht der Geschichte*, Emmendingen, 1969) («Душевная болезнь Гегеля или скрытый исторический образ»), p. 193, этот аспект жизни Гегеля скрывался всеми его современными биографами, превозносившими его как образец разума и нормальной буржуазной жизни. Например, Гаррис в *Hegel's Development — 1770-1801* («Развитие Гегеля — 1770-1801») (Oxford: Clarendon Press, 1972), p. 270, утверждает, что ничем более серьезным, чем «приступами мрачной депрессии», Гегель не страдал в течение всего общепризнанного кризиса его третьего десятилетия. Треер предпочитал считать, что его бременем была семейная шизофрения, а его всеобъемлющую, защищающую систематическую философию — типичным продуктом парааноидного мышления. Заинтересованность Гегеля инсайтом и его связью с психическими болезнями, а также то важное положение, которое он отводил в своей жизни душе, заслуживают дальнейшего внимания при исследовании его биографии, особенно в части его отношений с сестрой.

¹³² *Philosophy of Mind* («Философия разума»), "Zusatz" («Дополнение»), p. 92.

¹³³ Ланнг, *Politics of Experience* («Политика эксперимента»), p. 92; *The Self and the Others* («Самость и другие») (London: Tavistock, 1961), pp. 134-41.

¹³⁴ Гегель, *Philosophy of Mind* («Философия разума»), "Zusatz" («Дополнение»), p. 143.

¹³⁵ Ibid., p. 124.

¹³⁶ На обложке журнала *Journal of Humanistic Psychology* («Журнал гуманистической психологии») регулярно печатаются ключевые слова и помещена формулировка в качестве манифеста "Third Psychology" («Третьей психологии») в предисловии Абрахама Маслоу к его книге *Toward a Psychology of Being* («В направлении психологии бытия») (Princeton, NJ,: Van Nostrand, 1962). Даже Джордж Келли в своей "Humanistic Methodology in Psychological Research" («Гуманистическая методология в психологическом исследовании») был захвачен неукротимой фантазией человека, беспредельностью творчества Бога. Он пишет (с. 65): «Гуманистическое исследование ищет, что может сделать человек из того, чего он не делал никогда прежде... действия человека легче понять из расширенного контекста всего того, что представляется для него возможным, чем изнутри тех границ, которые определяет для него

его предполагаемая природа, его рефлекс, его мозг, его комплексы, его хронологический возраст, его интеллект или его культура». Подобная же фантазия, доведенная до крайности, появилась в работе Боннер "The Proactivert: A Contribution to the Theory of Psychological Types" («Проактиверт: вклад в теорию психологических типов», *J. Existential Psychiatry* 3 (1962):159-66. Девиз Боннера — «Я есть то, что сделаю». Проактиверт не подвержен ужасу, неврозу, ни симптомам, он не нуждается в защите. Его жизнь наполнена самыми опасными экспериментами. «Он с торжеством встречает любой вызов и новые условия и представляет собой свой собственный главный движитель, источник динамической психологической энергии и движения» (р. 164). Боннер представляет на рассмотрение этот тип в качестве «предисловия к гуманистической психологии, которая помещает проактивную личность в самый центр исследования человека» (р. 166). О подобных примерах идеалистического, трансцендентального языка см. *Humanitas* («Человеческая природа»), опубликованную Duquesne Univ. Press, Pittsburgh. В работе К. Меннингера "This Medicine, Love" («Эта медицина, любовь») в его *Love against Hate* («Любовь против ненависти») (New York: Harcourt, 1942), pp. 3-6 мы обнаруживаем, что патологию следует воспринимать в стиле «сражения» с негативными силами, как когда-то были встречены Дьявол, агрессия и саморазрушение. Ср. с его работой *Man Against Himself* («Человек против самого себя») (New York: Harcourt, 1938), эпиграф к введению и pp. 367-86. Терапия гештальта включает себя в гуманистическое отрицание (ср. с введением к *Gestalt Therapy Now* («Терапия гештальта в наши дни»), Фаган и Шеперд, ред., [New York: Harper & Row, 1971], p. 1: «Теперь мы пользуемся такими словами, как очарование, интимность, реализация, творческие способности, экстаз и трансценденция, для описания того, чего желаем самим себе и другим». Эту мысль авторы считают приемлемой для психологии, «которую заботит человек в его гуманности...»). В том же томе (р. 78) Бейссер поясняет: «Далее, терапевт гештальта верит в то, что естественное состояние человека состоит в том, что он — цельная личность, не фрагментированная на две или более противоположные части». В той же традиции работают Карл Роджерс, Эрик Берне (Berne) и многие другие, бывшие когда-то фрейдистами, как например, Карен Хорни, Эрих Фромм, Фриц Перлс, Абрахам Маслоу. Каждый из них идентифицирует Фрейда с патологией, пессимизмом и танатосом, а затем покидает его, предпочтя более жизнерадостное окружение. Такие места буквально воплощал Американский континент; покинуть Фрейда, танатос и пессимизм — означало открыть Америку, любовь и оптимизм. Но патологизацию можно хранить в стороне, отличая как от оптимизма, так и от пессимизма, от Америки и Европы.

Цитированные отрывки и уломянутые работы никоим образом не истощают хмельное возбуждение, рождающееся от слова «гуманизм», по мере того как оно изрыгается и пенится в столь разнообразном множестве отраслей науки. Возможно, оно становится доминантой мировоззрения середины двадцатого столетия и в таком качестве утаивает доминантную патологию этого периода — маниакальную эйфорию. Сторясь такого гуманизма, архетипическая психология будет стараться держаться поближе к депрессии, полагая, что, вероятнее, там можно будет оказывать услуги душе. Для начала, чтобы разобраться в многообразии других дискуссий о гуманизме, см. библиографию, составленную Блэкхэмом, *A Guide to Humanistic Books in English* («Путеводитель по гуманистической литературе на английском») (London: Ethical Union, 1962) и его (ред.) *Objections to Humanism* («Возражения против гуманизма») (London: Constable, 1963).

¹³⁷ А. Маслоу, "Naturalistic reasons for preferring Growth-Values over Regression-Values

under good conditions" («Натуралистические причины предпочтения величин роста величинам регрессии в хороших условиях»). Приложение Н в *Religions, Values and Peak-Experiences* («Религии, ценности и кульминационные ситуации»)(Columbus: Ohio State Univ. Press, 1964).

¹³⁸ Ibid., p. 76.

¹³⁹ Бланшар, "The Psychodynamic Aspects of the Peak Experience" («Психодинамические аспекты кульминационных ситуаций») *Psychoanalytic Review* 56, no. 1 (1969):87-112.

¹⁴⁰ Ср. Ibid. и Маслоу, «Натуралистические причины», p. 62: «Кульминационная ситуация ощущается как момент самооценки, самооправдания, имеющий собственную, присущую ему ценность».

¹⁴¹ «Уже в Новом Завете *psych* (душа) упоминается только пятьдесят семь раз, в сравнении с количеством употреблений слова *pneuma* (дух) двести семьдесят четыре раза... Настолько укрепился этот паттерн, что Павел начинает называть *psychikoi* плохое и *pneumatikoi* хорошее (I Кор. 2:13-15, ср. с I Кор. 15:44-46)» Д. Миллер, "Achelus and the Butterfly" («Ахиллес и бабочка»), *Spring 1973*, p. 14.

¹⁴² Сантайана, *Realms of Being* («Сферы бытия»)(New York: Scribner, 1942), pp. 328-54.

¹⁴³ Коллингвуд, *An Essay on Metaphysics* («Эссе на тему о метафизике») (Oxford: Clarendon Press, 1940), pp. 101-42; *The Principles of Art* («Принципы искусства») (Oxford: Clarendon Press, 1938), p. 164.

¹⁴⁴ Существует бесчисленное количество отчетов о «духовном пути», но немного таких, в которых подчеркивается именно это отличие между духом и душой: как отличие между существом с опустошенным воображением (мистиком) и существом с наполненным воображением (мечтателем), настолько контрастное, как, скажем, отличие между Святым Иоанном на Кресте и Вильямом Блейком, как писал Роджер Вулгер, "Against Imagination": *The Via Negativa of Simone Weil* («Против воображения: Путь отрицания Симона Вейля») *Spring 1973*, pp. 256-72.

¹⁴⁵ Лу Андреас-Саломэ, *The Freud Journal* («Журнал Фрейда») (New York: Basic Books: London: Hogarth; 1964-65), p. 64.

¹⁴⁶ Ibid., p. 131.

¹⁴⁷ Адольф Гугенбуль-Крейг, *Power in the Helping Professions* («Власть в профессиях оказания помощи») (New York/Zürich: Spring Publ., 1971) разработал множество аспектов влияния расщепления архетипа на терапию, показывая, что вне зависимости от того, насколько хороши могут быть намерения партнеров, разделение в предыстории отбрасывает неизбежную разрушающую тень на все терапевтические усилия.

¹⁴⁸ Леви-Страусс, *The Savage Mind* («Невоспитанный разум») (London: Weidenfeld & Nicolson, 1966), p. 32.

¹⁴⁹ Шаш (Szasz), цитированные работы, особенно, *Ideology and Insanity* («Идеология и психическое расстройство»).

¹⁵⁰ Эстер Фишер-Хомбергер (Fisher-Homberger), *Hypochondrie* («Ипохондрия») (Bern: Huber, 1970) тщательно прослеживает неустойчивость терминов в течение веков.

¹⁵¹ *Hamartia*, переводимая иногда как вина или грех, приписывается к сфере деятельности врача, в соответствии с мнением одного из основателей медицины, Галена (ок. 130-200 г. до н. э.). Этимологически это слово означает «промах» и принадлежит к области тех ошибок, которые мы рассматриваем под общим названием «заблуждение» (стр. и ниже). Ср. с Филиппом Вилрайтом (Wheelwright), *The Burning Fountain* («Горящий фонтан»)

(Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Press, 1968), pp. 174-81 о *hamartia*; о взаимоотношении между патологией и виной см. Педро Лайн Энтралго (Pedro Lain Entralgo), *Mind and Body* («Разум и тело»)(London: Harvill, 1955), pp. 23, 66, 103-12.

¹⁵² Ср. Артур Лавджой и Джордж Боас (Boas), "Some Meanings of 'Nature'" («О некоторых значениях слова 'природа'») в *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* («Примитивизм и родственные ему идеи в античности»)(New York: Octagon, 1965), pp. 447-56; Ленобль, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature* («Набросок одной истории об идее природы»)(Paris: Albin Michel, 1969).

¹⁵³ *CW* 6, §757.

¹⁵⁴ *Ibid.*, §705.

¹⁵⁵ Я разделяю взгляды Юнга и Башелера на алхимию: она является первоначальной описательной системой имагинальной души. Я осознаю, что психологическое представление алхимии — не единственное. Ее можно рассматривать также как шарлатанство, как раннюю химическую технологию и как оккультную духовную дисциплину. Ни одна из этих других перспектив, однако, не мешает ей быть также и психологией. Идея Юнга об алхимии более четко изложена в его автобиографии (*MDR*, pp. 193, 197, 210), чем в его сочинениях о ней. О прошедшей недавно неюнгианской дискуссии о литературе об алхимии см. обзорную статью Мултофа (R. P. Multauf) "Essays in Gold-making" («Эссе об изготовлении золота»), *Isis* 62, no. 2 (1971):233-38. Об интересном сравнении психологии Маркса и алхимической психологии см. Холт, "Jung and Marx", *Spring* 1973, pp. 52-66.

¹⁵⁶ Френсис Йетс, *The Art of Memory* («Искусство памяти»)(London: Routledge, 1966), p. 104. Ср. Свифт и Блок, "Classical Rhetoric in Vive's Psychology" («Классическая риторика психологии настороженных»), *J. Hist. Behav. Sci.* 10 (1974):74-80, а также о значимости эмоционально поражающих образов.

¹⁵⁷ Йетс, *Art of Memory* («Искусство памяти»), p. 96.

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 64, 66, 74, 110, 193-94.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 63.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 129 ff.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 63.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ Ср. Е. Ауэрбах, "Gloria Passionis" («Триумф страданий»), в *Literary Language and Its Public in the Late Latin Antiquity* («Литературный язык и его читающая публика в поздней римской античности»), перевод Мангейма (New York: Pantheon, 1965), pp. 67-81. Ср. Андрэ Грабар, *Christian Iconography: A Study of Its Origins* («Христианская иконография: исследование ее источников»), Bollingen Series (Princeton, NJ.: Princeton Univ. Press, 1968), pp. 131-32; Уолтер Лаури (Lourie), *Art in Early Church* («Искусство в ранней церкви»)(New York: Pantheon, 1947), pp. 98, 182-84, обсуждается самая ранняя иконография страдания, в которой распятие демонстративно отсутствует. Самые ранние изображения распятия, дошедшие до нас, возможно, относятся ко времени не ранее пятого столетия (резная шкатулка из слоновой кости в Британском Музее и резные ворота из кипариса церкви св. Сабины в Риме); также Даныло (J. Dani lou), *Les symboles chrétiens primitifs* («Символика христианского примитивизма»)(Paris: Seuil, 1961), pp. 95-107 о раннем образе плуга в качестве креста.

¹⁶⁴ *LS pathos* (страдания); Аристотель, *Metaphysics* («Метафизика») 1022b, 15 ff.; Петерс, *Greek Philosophical Terms* («Греческие философские термины»)(New York: New

York Univ. Press, 1967), pp. 152-55; также Рис, "Pathos in the Poetics of Aristotle" («Страдания в поэтике Аристотеля»), *Greece and Rome* 19 (1972):11 f.

¹⁶⁵ О некоторых параллелях Геракла-Христа см. Робертсон, *Pagan Christs* («Языческие проявления Христа») (London: Watts, 1911) и *Christianity and Mythology* («Христианство и мифология») (London; Watts, 1910); также полезными будут: М.-Р. Юнг, *Hercule dans la littérature française du XVI siècle* («Геракл и французская литература в XVI веке») (Geneva: Droz, 1966); М. Симон, *Hercule et le Christianisme* («Геракл и христианство») (Paris: Belles Lettres, 1955). О некоторых параллелях Геракл-Моисей и идентификациях см. Гуденаф (E. R. Goodenough), *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* («Еврейская символика в течение греко-римского периода»), *Bollingen Series* (New York: Pantheon, 1964), 10:119-25, 136-37. Об идентификации Христа-Солнца Непобедимого, по причине которой Рождество праздновалось в декабре, 25 — в день почитания Солнца Непобедимого, см.: Гальсберге (G. H. Halsbergh), *The Cult of Sol Invictus* («Культ Солнца Непобедимого») (Leiden: Brill, 1972), pp. 162-71. Аллен в *Mysteriously Meant* («Мистическое намерение») (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1970), pp. 1-20 рассматривает дискуссии отцов церкви на эту тему и некоторые недавние произведения о том же.

¹⁶⁶ Ср. С. Венцель, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature* («Грех праздности: Равнодушие в средневековом мышлении и литературе») (Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1967).

¹⁶⁷ *The Enneads* («Эннеады»), перевод Стефена Маккенны (London: Faber, 1956), I, 8, 1. Сравните идею сходства или семьи у Витгенштейна, ср. Заби (F. Zabehh), "Resemblance" («Сходство») в его *Universals* («Универсалиях») (Hague: Nijhoff, 1966), pp. 37-49, где сходство утрачивает свое архетипическое значение и становится только номиналистической языковой игрой.

¹⁶⁸ Прокл, *Elements of Theology* («Элементы теологии»), Введение 29 ff. о *epistroph* (повороте назад).

¹⁶⁹ Я использую термин *metaphorica* в том же значении, как его употреблял Альберт Великий в искусстве памяти, см. стр. и дальше, со ссылками на Френсис Йетс.

¹⁷⁰ Вико, *The New Science* («Новая наука») (1744), перевод Т. G. Bergin и М. H. Fish (Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1968), pp. 74, 119 (§§209, 381), где Вико говорит о мифических фигурах как о *universali fantastici* (фантастических универсалиях).

¹⁷¹ Тейлор, "An Apology for the Fables of Homer" («В оправдание сказаний Гомера»), перевод эссе Прокла о сказаниях Гомера, найденный в книге *Thomas Taylor, the Platonist* («Томас Тейлор, платоник»), K. Raine и G. M. Harper, издатели, *Bollingen Series* (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1969), p. 460. Тейлор пытается ответить (как поступали многие моралисты и христианские мыслители), на очевидный парадокс возвышенной религиозной философии и поэтики (Гомера), насыщенной патологизированными образами. Весь отрывок приведен ниже:

«Как будто открылось мне, что все трагическое, чудовищное и неестественное в поэтических произведениях приводит слушателей самыми разнообразными способами к желанию узнать истину, привлекает нас к скрытому смыслу, не заставляя страдать, вследствие очевидной возможности оставаться удовлетворенными поверхностными замыслами, но принуждает проникнуть во внутренние части преданий, исследовать смутные намерения их авторов и постигнуть, какие сущности и силы они надеялись выразить такими мистическими символами для последующих поколений».

¹⁷² Вико, *New Science* («Новая наука»), p. 117 (§376). Цель этих мистических образов, согласно Вико, заключалась в том, чтобы «встревожить до крайности».

¹⁷³ Д. Хиллман, *Suicide and the Soul* («Самоубийство и душа») (1964) (New York: Harper Colophon, 1973).

¹⁷⁴ Главная атака на возвращение к мифологии через глубинную психологию поступила от Ясперса, аргументы которого я представил и отверг в своей книге "Deep Subjectivity, Introspection and Daemonology" («Глубинный субъективизм, интроспекция и даймонология»), выходящей в издательстве Spring Publications.

¹⁷⁵ Слейтер, *The Glory of Gera* («Триумф Геры») (Boston: Beacon, 1971).

¹⁷⁶ Много написано о размышлениях древних греков о психопатологии, так например, Доддс, *The Greeks and the Irrational* («Греки и иррациональное») (Boston: Beacon, 1957); Джордж Розен, *Madness in Society* («Безумие в обществе») (London: Routledge, 1968), pp. 71-136; Саймон и Вейнер, "Models of Mind and Mental Illness in Ancient Greece" («Модели разума и психическая болезнь в древней Греции»), *J. Hist. Behav. Sci.* 2 (1966):303-14.

¹⁷⁷ Д. Хиллман, "On Senex Consciousness" («О старческом сознании»), *Spring 1970*, pp. 146-65.

¹⁷⁸ МА, часть 1.

¹⁷⁹ Д. Хиллман, "An essay on Pan" («Эссе о Пане») в *Pan and the Nightmare: Two Essays*, п. Дошером.

¹⁸⁰ МА, часть 3.

¹⁸¹ Д. Хиллман, "Senex and Puer" («Старец и юноша»), *Eranos 36-1967* (Z rich, Rhein), pp. 301-60 и "The Great Mother, Her Son, Her Hero, and the Puer" («Великая Мать, ее сын, ее герой и юноша») в *Fathers and Mothers* («Матерях и сыновьях») (New York/Z rich: Spring Publ., 1973), pp. 75-127.

¹⁸² CW, 13, §54.

¹⁸³ Отто, *The Homeric Gods* («Боги Гомера»), перевод М. Hadas (New York: Pantheon, 1954), p. 169.

¹⁸⁴ Китто, "The Idea of God in Aeshylus and Sophocles" («Идея Бога в творчестве Эсхила и Софокла»), *La Notion du Divin*, Fondation Hardt (Geneva: Vandouvres, 1954), p. 188.

¹⁸⁵ Киреньи (Kerényi) *Geistiger Weg Europas* («Духовность вдали от Европы») (Z rich: Rhein, 1955), pp. 39-40.

¹⁸⁶ CW 13, §55.

¹⁸⁷ Цитировано по Сезнику (J. Ceznes), *The Survival of Pagan Gods* («Выживание языческих Богов»), перевод В. F. Sessions (New York: Harper Torchbook, 1961, p. 58).

¹⁸⁸ Сэлинджер, *Franny and Zooey* («Франни и Зуи») (Boston: Little, Brown, 1961), p. 140. Зуи (нет нужды обращать ваше внимание на то, что его имя на греческом означает жизнь, не так ли?) не хочет, чтобы его симптом психоанализировали в объяснение. Сравните с Юнгом (переложение со стенографических записей Китчином, Guild Lecture 80 [London: Guild of Pastoral Psychology, 1954], p. 17): «И таким образом, мы освобождаем наши души. — 'Ох, своей фиксацией я обязан матери, и если увижу, что испытываю все немислимые фантазии о ней, то избавлюсь от этой фиксации». Если пациент преуспеет в достижении этой цели, значит, он утратил душу. Вы не должны помогать своей душе; достаточно заменить ее неким объяснением, теорией».

¹⁸⁹ Эжен Минковски, *Le Temps vecu: Études et phénoménologiques et psychopathologiques*

(«Время жить: этюды феноменологические и психопатологические») (Paris: Coll. de l'volution psychiatrique, 1933), теперь под названием *Lived Time: Phenomenological and Psychopathological Studies* («Прожитое время: Феноменологические и психопатологические исследования»), перевод N. Metzler (Evanston Ill.: Northwestern Univ. Press, 1970), p. xxxix.

¹⁹⁰ Вико, *New Science* («Новая наука»), p. 117, (§376). Существует различие между *acting out* (выдавать бессознательные или подавленные побуждения), «шокирующие истины», до пределов волнующие душу, и метафорическим стилем воображения. Это — романтический способ стремления к смятению и крайности — к «опасной жизни». Но шокирующая фантазия не должна вызывать в психиатрии буквально безжалостные физические методы лечения, такие, как например предложил Цельсус (подаривший нам термин «Психическое расстройство») в древнем Риме, и Церлетти (впервые изобретший и применивший электрошок, — как и артиллерийские взрыватели, между прочим), в современном Риме. Любопытно, что терапия относится к электрошокам как к терапевтическим средствам, в то же время считая шоковые события в мифах, сновидениях и фантазиях патологическими явлениями. Чрезмерно сильно патологизированный образ, оказывающий насилие над нашим характером, можно было бы яснее представить как шоковое лечение, стимулированное самой душой, предпочтительное более грубым методам его клинического применения.

¹⁹¹ См. выше, Введение, стр., о происхождении этой фразы у Китса, а также у Блейка.

¹⁹² Ср. с М. де Унамуну, *Tragic Sense of Life* («Трагическое ощущение жизни») (1921), в переводе J. E. C. Fitch (New York: Dover, 1954), p. 269.

¹⁹³ Я представил пространное описание некоторых феноменологических аспектов сферы Гадеса и ее психологического значения в работе «The Dream and Underworld» («Сновидение и подземный мир»), *Eranos* 42-1973.

¹⁹⁴ Ср. Пауль Фридлиндер, *Plato* («Платон»), в 3 томах, перевод H. Meyerhoff, Bollingen Series (New York and Princeton, NJ.: Pantheon and Princeton Univ. Press, 1958-69)1:29-31.

¹⁹⁵ См. выше, стр. о Гегеле и его психическом расстройстве.

¹⁹⁶ Ср. с М. Шуром, *Freud: Living and dying* («Фрейд: Жизнь и умирание») (New York: Internat. Univ. Press, 1972). Патологизации Фрейда включали: приступы потери сознания, осложнения в работе прямой кишки и мочевого пузыря; некоторые сложности, связанные с сердечной деятельностью; его привычка к курению и ужасающе болезненный рак полости рта; период его увлечения кокаином; страдания, о которых он сообщал в письмах Флиссу (Fliess); его переживание «деперсонализации» в Акрополе — и навязчивые идеи о дне его собственной смерти. За пределами всех этих конкретных проявлений нездоровья был его «патологизирующий глаз»; его умозрительное воображение, требующее патологизирования.

¹⁹⁷ Под «инстинктом» я подразумеваю врожденный порыв. Я использую это слово в более широком смысле, чем принято в зоологии («врожденные механизмы высвобождения»), так как инстинкт не всегда проявляется в поведении при свидетелях, но реализуются и внутри, в личной фантазии и в других внутренних системах организма, возбуждаемых событиями. Я считаю, что инстинкты следует относить к природным, возникающим до подобного жизненного переживания или поведения, общечеловеческим, точно следующим паттерну, эмоционально заряженным психическим событиям, в которых «тело» является высшим референтом. (Мы воображаем тело или как центр возникновения инстинкта, или как средоточие его значимости — голода, продолжения рода, защиты и т. п. Так что термин, возникающий в воображении как «тело» в той или иной ситуации, есть часть телесных откликов в

сознании: слово «инстинкт» стремится скрытно предполагать смысл «тела»).

Я следую мнению Юнга (*CW* 8, §§371f., 397 f., 270 f.), помещая инстинкт в непрерывный спектр, включающий архетипическое воображение, то есть, соединяя архетипические личности имагинального с телесным опытом и идеей физической необходимости. Непрерывный континуум между инстинктом и архетипом предполагает, что оба явления представляют неизбежный детерминизм и необузданную свободу во взаимоотношениях тела с имагинальным: наши фантазии ограничены телом, а наши тела освобождены фантазией, — и наоборот.

Далее, я следую мнению Юнга в отношении активностей как размышления, так и религии (иногда называемой Юнгом «духом», «самостью» и «творческой способностью»), как к инстинктам (*CW* 8, §241 f. и мои *МА*, pp. 31-40). Таким образом, Юнг сохраняет все так называемые высшие или очищающие психические события в непосредственной связи с так называемыми низшими или анимальными психическими событиями. Придерживаться мнения, что умственная активность размышления и духовная жизнь религии — инстинкты, было бы равноценно тому, что мы признаем, что так же необузданны в порывах ума и духа, как в состояниях голода и ярости. В дискуссии Юнга об инстинкте размышления (*CW* 8, §241-43), который, как он считает, определяет богатство и сущность характера души, явно просматривается параллель с описанием Конрада Лоренца реакций «полета» у животных. Размышление означает отклонение от стимулов восприятия в сторону психического образа, («поворот внутрь»). Утверждая, что разум и дух — аспекты инстинктивного происхождения, мы рассматриваем их как основополагающие в психологической жизни, как так называемые более органические, психические побуждения, — как же запутавшиеся в психологии и такие же субъекты для патологизаций, как и любые другие паттерны инстинкта.

Мы можем оставить открытыми классические вопросы, касающиеся инстинкта, такие как количество инстинктов, их взаимоотношения между собой, их отношение к нуждам физиологического гомеостаза (постоянства внутренней среды организма, устойчивого равновесия с внешним миром), их филогенетики и наследственности, их сроки выживания, их восприимчивость к обучению. С точки зрения архетипической психологии, эти классические вопросы требуют герменевтического отражения в терминах того, что они значат для души, перед тем как станут отвечать на вопросы на своем собственном уровне.

Вопреки неудовлетворенности, которую психология испытывает к такой концепции, главным образом, из-за того, что предполагалось, что она включит в скрытом виде «жизненную силу» и теорию целостности, все же гораздо удобнее поддерживать концепцию «инстинкта», чем отбросить ее совсем. Ибо что мы можем поставить на его место? Особенно потому, что какое другое слово могло бы так хорошо выразить «душу тела» в обычной речи и психотерапии? «Инстинкт» на концептуальном языке представляет загадочное анимальное (животное), и дебаты по его поводу — эта борьба с анимальным телом. До тех пор, пока инстинкт исследуется нами механистически, мы будем оставаться картезианцами, отделившими сознание от тела и рассматривающими животное как механизм. Подчеркиваемая Адольфом Портманном убежденность в естественной природе инстинкта (в отличие от мнения Лоренца и некоторых других ученых, придерживающихся более механистических и детерминистских взглядов бихевиористов), отражает сознание, в котором телу предлагаются более свободные перспективы. И, наконец, отвергать «инстинкт» — значит отказаться также от великого исторического пути развития психологии, посредством которого мы можем исследовать вариации темы отношения души к

своему телу. О некоторых материалах истории развития психологии см. Дэймонд, "Gestation of the Instinct Concept" («Созревание концепции инстинкта»), *J. Hist. Behav. Sci.*, VII, no. 4 (1971):323-36.

¹⁹⁸ О разработке идей как перспектив см. Ортега-и-Гассет, *Meditations on Quixote* («Размышления о Кихоте»), перевод Е. Rugg и D. Marín (New York: Norton, 1963), pp. 40, 44, 90 и пространную сноску его редактора J. Marias, pp. 170 ff.: cf. FN, *The Genealogy of Morals* («Генеалогия этики»), часть 3, §12.

¹⁹⁹ Пауль Фридлиндер, *Plato* («Платон»), в 3 томах, перевод Н. Meyerhof, Bollingen Series (New York and Princeton, NJ): Pantheon and Princeton Univ. Press, 1958-69) 1:16.

²⁰⁰ О превосходном, убедительном признании роли видения (идея, умственные способности, структуры восприятия) в исследовании данных (откуда взят мой пример о восходе солнца), см. Хансон, *Patterns of Discovery: An Inquiry into Conceptual Foundations of Science* («Паттерны открытия: Изыскания в концептуальных основаниях науки») (Cambridge, Eng.: Univ. Press, 1958; paperback, 1969), части 1 и 2, и его же *Perception and Discovery* («Восприятие и открытие»), изд. W. C. Humpreys (San Francisco: Freeman, Cooper, 1969).

²⁰¹ Ср. Фридлиндер, *Plato* («Платон») и сноски в дискуссии о «глазе души». Метафора имеет аналогии с «воображением сердца» (см. выше, часть 1, стр.). Эти два выражения для психического метода восприятия сконцентрированы в словах Пиндара — «слепое сердце», а также во фразе софиста Горгия — «глаза воображения» (Фридлиндер, р. 13). Ср. с *Iliad* («Илиадой»), которую LS перевел как «увидеть глазом разума», а Латтимор — как «Я могу видеть в глубине сердца».

²⁰² Стремление к ясности никоим образом не подразумевает сухую интеллектуальность или возврат к картезианскому разделению, создающему противостояние между явственными отличиями и душой. Интеллектуальная ясность может состоять на службе у души, не причиняя ей тревог, до тех пор, пока над фантазией души о себе не доминируют туманные лесные нимфы или другие сумеречные девственницы природы, все еще робеющие при дневном свете. Только когда ясность воспринимает себя с аполлоновым формализмом, — поклоняясь себе как Гелиосу, сверкающему как Бог, требуя признания своего превосходства из отдаления, губительного отстранения, и очищенного формализма, только тогда она должна выступить против Луны, неизбежно вызывая защитную призрачность психических флуктуаций, неопределенностей появление образов фантазии. Не существует необходимости в противостоянии между ясностью и воображением, нет нужды верить вместе с Кольриджем в то, что глубокие идеи должны быть туманными, в то время как ясность обосновывается на мелком месте, или вместе с Нильсом Бором о том, что «существует некое дополнение между ясностью и справедливостью утверждения, такое, что утверждение, воспринимаемое как слишком ясное, всегда содержит нечто фальшивое». (Цитируется как сомнительное оправдание перед Юнгом) А. Яффе в *The Myth of Meaning* («Миф о значимости»), пер. R. F. C. Hull (London: Hodder, 1970), p. 28. Скрытый смысл заключается в том, что для того, чтобы быть верными душе или природе, мы должны быть неясными. Это утверждение не только открывает двери обскурантизму; оно пренебрегает стремлением души к духу, к конкретной и поэтической точности ее воображения и эмоций, которые никоим образом не требуют упрощения или ограничения единственности смысла.

²⁰³ Ср. с Гутри, *In the beginning: Some Early Greek Views on the Origins of Life and the Early State of a Man* («В начале: Некоторые ранние греческие представления о происхождении

жизни и раннее состояние человека») (London: Methuen, 1957), pp. 29-45. О материнской перспективе на происхождение сознания см. работу Эриха Ньоманна, особенно его *The Origins and History of Consciousness* («Происхождение и история сознания»). (London: Routledge & Keagan Paul, 1954). Наилучшие дискуссии о точке зрения органицизма, о которых мне известно, это — работы Оуэна Барфилда *What Coleridge Thought* («О чем думал Кольридж») (Middletown, Conn.: Wesleyan Univ. Press, 1972), в части «Жизнь» и Абрахамса *The Mirror and the Lamp* («Зеркало и светильник») (1953). (New York: Oxford Univ. Press, 1971). Оба относят органицизм к Романтизму, в котором излюбленным образом считается дерево; посредством дерева можно представлять многие перспективы великой матери. Каждый мог заново посмотреть на романтические философии органицизма с точки зрения архетипической психологии, чтобы точнее исследовать личность великой матери в таких идеях, как семена восамляющегося гения в душевной почве бессознательного, почитание природы и естественного развития, неразборчивый энтузиазм по отношению к целостности и росту, интерес к ботанике, понимание детской психики.

²⁰⁴ Мюррей, *The Genesis of Religion* («Происхождение религии»). (London: Routledge, 1963).

²⁰⁵ О дискуссии на тему о воображении сосуда см. Линфорс (I. M. Linforth, "Soul and Sieve in Plato's Gorgias") («Душа и сито в диалоге Платона "Горгий"»), Univ. Calif. Publ. Classical Phil., XII (1944):295-313.

²⁰⁶ Термин «корневая метафора» впервые был разработан Пеппером, "The Root Metaphor Theory of Metaphysics" («Теория корневой метафоры в метафизике»), J. Philos. 32. no. 14:365 ff., и расширен в его труде *World Hypotheses* («Всемирные гипотезы») (Berkeley, Calif.: Univ. of California Press, 1942; 5-ое изд. в мягкой обложке, 1966). Идея «корневой метафоры» сама является метафорой, опираясь на одну из архетипических тем воображения — о корнях. В языке Гастона Башеляра она принадлежит воображению элемента земли, так что когда мы можем обнаружить корневую метафору, мы убеждаемся в том, что встретились с идеей основной, обоснованной, твердой и поддерживающей.

²⁰⁷ Д. Хиллман, "Abandoning the Child" («Отказываясь от ребенка»), *Eranos 40-1971* (Leiden, Brill).

²⁰⁸ МА, часть 3.

²⁰⁹ Гутри, *In the Beginning* («В начале»), часть 5.

²¹⁰ Ср. Мюррей Стейн (Stein), "Hephaistos: A Pattern of Introversion" («Гефест: Паттерн интроверсии»), *Spring 1973* (New York/Z rich. Spring Publ.), pp. 35-51; Дэвид Миллер, *The New Polytheism* («Новый политеизм») (New York: Harper & Row, 1974); Мэйр (F. K. Mayr), "Der Gott Hermes und Hermeneutik" («Бог Гермес и герменевтика») *Tijdschrift v. Filosofo* 30: 535 -625 (1968); а также мои попытки в "An Essay on Pan" («Эссе о Пане»), "Senex and Puer" («Старец и Юноша») и "Dionisus in Jung's Writings" («Дионис в сочинениях Юнга»), *Spring 1972*, pp. 191-205.

²¹¹ *CW* 13, §378.

²¹² Хотя Фичино (Ficino, (1433-1499) — итальянский философ, теолог и лингвист) тщательно разработал отношения между Сатурном и философией в пятнадцатом столетии, а Бартон уделил особое внимание меланхолии, свойственной ученым в семнадцатом, идея появилась гораздо раньше, в работе, приписываемой Аристотелю (Problemata, XXX, 1), в которой Эмпедокл, Сократ и Платон рассматривались как меланхолики; ср. Клибанский, Пановский и Сакслъ (Saxl), *Saturn and Melancholy* («Сатурн и меланхолия») (London: Nelson,

1964), pp. 17 ff. От Платона мы можем получить подобное замечание, но оно отдает философию под власть другого Бога. В *Philebus* 30-d (одном из поздних диалогов) «мудрость и причина» приписываются Зевсу, а в *Phaedrus* 252c-e (также позднем диалоге) «последователи Зевса» выбирают себе возлюбленных и выполняют свои роли в соответствии со склонностью, определенной Зевсом по принципу «мудрости». Философы (любители мудрости), — очевидно, «последователи» (или «дети», как в поздние века стали называть их), Зевса. Притязания философии на мудрость и высшее положение над всеми другими науками; ее представление о постигающем видении и всеобъемлющее господство над феноменальным миром; долговременная систематическая твердость (орла и дуба); ее стремление к всеобщей связности, которая могла бы объединять; ее продуманное сбалансированное положение среди различных позиций; непроверяемый тон голоса и громкоподобная анафема приговоров; буквальная значимость, которую она придает абстрациям принципа, закона и аксиомы; как, наконец, и плодотворное воздействие, оказываемое ею на множество сфер существования (множество внебрачных связей и детей Зевса), — все это врожденные качества психических предпосылок возникновения философии, если мы узнаем о них через личность Зевса. О Сатурне, кроме *Saturn and Melancholy*, см. мою работу "On Senex Consciousness" («О сознании старца»), *Spring 1970*, pp. 146-65.

²¹³ Герберт Маркузе, "Affirmative Character of Culture" («Утверждающий характер культуры») (о душе как о буржуазном пристанище) в его *Negotiations* («Отрицаниях»), перевод Шапиро (Boston: Beacon, 1968).

²¹⁴ Защита эссенциальной или «что» — традиции появилась в виде сноски в книге Мерлана *From Platonism to Neoplatonism* («От платонизма к неоплатонизму») (The Hague: Nijhoff, 1953), p. 7. Кассирер (E. Cassirer) в своей *The Logic of the Humanities* («Логике гуманизма»), перевод С. S. Howe, (New Haven: Yale Univ. Press, 1961), pp. 159 ff. рассматривает вопросы «что» и «как» (или «почему») как различные, даже как противоположности. — между концепцией формы и концепцией причины. Ему нравится «что»; Карлу Попперу — не нравится, ср. его книгу *The Poverty of Historicism* («Нищета историзма») (London: Routledge, 1969), p. 29 и *Conjectures and Refutations* («Предположения и опровержения»), 3-ье издание (London: Routledge, 1969), pp. 104 ff. Брайтвайт (R. B. Braithwaite), в соответствии с названием его книги *Scientific Explanations* («Научные объяснения») (1953) (New York: Harper Torchbook, 1960), даже не поднимает вопроса «что».

²¹⁵ Парк (H. W. Parke), *Greek Oracles* («Греческие оракулы») (London: Hutchinson, 1967), p. 87; *The Oracles of Zeus* («Оракулы Зевса») (Oxford: Blackwell, 1967), p. 111.

²¹⁶ Отто, *The Homeric Gods* («Боги Гомера»), перевод Хакаса (New York: Pantheon, 1954), p. 195. Ср. с работой Кука, частью 6, "Theos" («Боги») в его *Enactment: Greek Tragedy* («Закон: греческая трагедия») (Chicago: Swallow Press, 1971), p. 119: «Действие во многих пьесах начинается с какой-нибудь необычной ситуации, сложившейся у бога, — как например, в *Prometheus* («Прометее»), *Hippolytus* («Ипполите»), *Ajax* («Аяксе») и *Trojan Women* («Троянских женщинах»), или с какого-нибудь особого высказывания, например, оракула». Гомер, создатель трагедий, как и Платон, показали, что знание событий подразумевает знание универсалий в событиях, как например, знания о Богах. Работы Платона можно было рассматривать как диалоги с Богами, например, над *Phaedo* (Федоном) властвует Аполлон; Федр, сидя на травянистом берегу реки, сначала привлекает внимание нимф, а в конце — Пана; *Symposium*, вечеринка с вином, завершается дионисийским приходом Алкивиада.

привлеченного звуками флейты. Подобное происходит между Сократом и Силеном; Афина и Зевс, оба по многочисленным упоминаниям, а также по стилю и содержанию диалога, кажется, особенно усердно управляют *Laws* («Законами») (ср. XI, 921c).

²¹⁷ Оуэн Барфилд, *Saving the Appearances: A Study in Idolatry* («Сохраняя приличия: исследование идолопоклонства») (New York: Harbinger, n.d.), p. 162.

²¹⁸ Норман. О. Браун, ответ Герберту Маркузе в его *Negations* («Отрицаниях») (London: Allen Lane, 1968), p. 244.

²¹⁹ Людвиг Витгенштейн, "Remarks about Frazer's *The Golden Bough*" («Заметки о труде Фрезера "Золотая виселица"»), перевод E. Strauss, K. Ketner и B. Ketner из *Syntese*, 17, (1967):233-53. (Английский перевод распространен среди частных лиц).

²²⁰ Оуэн Барфилд, "The Meaning of the Word 'Literal'" («О значении слова 'буквальный'») в *Metaphor and Symbol*, L. C. Knights и B. Cottle, изд. (London: Butterworth, 1960), p. 55.

²²¹ О взаимосвязи метафорического и буквального см. Патриция Берри, "On Reduction" («Об упрощении»), *Spring* 1973, pp. 67-84. Эта взаимосвязь в дальнейшем изучалась посредством исследования примитивного языка. Там, где буквальные значения слов в современном смысле отсутствуют, то же наблюдается и с метафорами. «... Об утверждениях, высказанных примитивными людьми, нельзя уверенно говорить, что они относятся к одному или другому виду. Они находятся между этими нашими [буквальной и метафорической] категориями. Они не вполне соответствуют нашим категориям». G. Lienhardt, "Modes of Thought" («Стили мышления») в *The Institutions of Primitive Society* («Организации в примитивном обществе») (Oxford: Blackwell, 1959), p. 99. Возможно, четкое разделение между буквальным и метафорическим в нашей культуре — проявление монотеистического сознания, в котором нечто должно быть полностью «одного или другого вида». Возможно также, что политеистическое мышление характеризуется многозначностью, которая устраняется при ее понимании.

²²² Ганс Вайхингер, *The Philosophy of 'As if'* («Философия понятия 'как если бы'»), второе изд. перевод С. К. Ogden (London: Routledge, 1935), p. 269.

²²³ *Ibid.*, p. 89.

²²⁴ *Ibid.*, p. 90.

²²⁵ *Ibid.*, p. 98.

²²⁶ *Ibid.*, p. 12.

²²⁷ *Ibid.*, p. 12.

²²⁸ Брайтвайт (Braithwaite), *Scientific Explanations* («Научные объяснения»), p. 93.

²²⁹ Макс Блэк, *Models and Metaphors* («Модели и метафоры») (Ithaca, NY.: Cornell Univ. Press, 1962), p. 228.

²³⁰ Барфилд, *Saving Appearances* («Сохраняя приличия»), p. 24, использует термин "figuration" ('аллегорическое изображение'), так как он нов, нейтрален и свободен от исходных предпосылок. Он не несет бремени теоретических представлений конфигурационной (gestalt) психологии. Я предпочитаю термин "constellation", так как его значения предполагают присутствие архетипической фантазии. В астрономическом созвездии наши глаза видят только яркие точки, в то время как наш разум воображает их отношения в персонифицированном паттерне. Когда бы мы ни использовали слово «конstellация», в нем подразумевается наличие темных пространств неопределенного неизвестного, наполненного фантазией, вследствие чего слово приобретает точный, особенный паттерн.

²³¹ Поль Рико, *Freud and Philosophy* («Фрейд и философия») (Лекции фонда Терри), перевод D. Savage (New Haven: Yale Univ. Press, 1970), p. 18.

²³² Поппер, *Conjectures and Refutations* («Предположения и опровержения»), p. 279.

²³³ Тэйлор, "An Apology for the Fables of Homer" («В оправдание сказаний Гомера») (1804), перевод эссе Прокла о сказаниях Гомера, обнаруженный в работе *Thomas Taylor, the Platonist* («Томас Тэйлор, исследователь Платона») Рэйн (K. Raine) и М. Харпер, изд., Bollingen Series (Princeton, NJ.: Princeton Univ. Press, 1969), p. 460.

²³⁴ Из Кассирера (Cassirer), *The Individual and Cosmos in Renaissance Philosophy* («Индивид и Вселенная в философии Возрождения»), перевод M. Domandi (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1972), p. 69 (где приведен на латыни отрывок из Кузануса [Excitaf. V. fol. 488]).

²³⁵ Ср. Поппер, *Conjectures and Refutations* («Предположения и опровержения»), p. 279.

²³⁶ Ср. М. Фичино, *Commentary on Plato's Symposium* («Комментарий по поводу Симпозиума о Платоне»), VI, 6 и ссылки и перевод S. R. Jayne, *Marsilio Ficino's Commentary on Plato's Symposium* («Комментарий Марсилио Фичино по поводу Симпозиума о Платоне») (Columbia, Mo.: Univ. of Missouri Press, 1944), p. 189.

²³⁷ Кассирер, *Logic of the Humanities* («Логика гуманитарных наук»), p. 94.

²³⁸ Ср. Саллюстий, *Concerning of the Gods and the Universe* («В отношении Богов и Вселенной»), A. D. Nock, издатель и переводчик (1926) (Hildesheim: Olms, 1966), p. 9: «Все это не случилось в какой-то момент, но всегда было так».

²³⁹ К. О. Мюллер, *Introduction to a Scientific System of Mythology* («Введение в научную систему мифологии»), перевод J. Leitch (London: Longman, Brown, Green & Longmans 1844), p. 44. О мнениях критиков восемнадцатого столетия, настроенных против такой перспективы, которые хотели бы вытравить все чудодейственное и мифическое из поэзии, чтобы она совершенно приспособилась к служению современной механистической теории мира см. "Truth and Poetic Marvelous" («Правда и поэтическое чудодейственное») в работе Абрахамса *Mirror and Lamp*.

²⁴⁰ Броч (H. Broch). Introduction to R. Bernal, *On the Iliad* («Введение к работе Р. Беспалова 'Об Илиаде'»), перевод M. McCarthy (New York: Pantheon, 1974), p. 15.

²⁴¹ Аньела Яффе, "The Creative Phases in Jung's Life" («Творческие этапы жизни Юнга»), *Spring 1972*, pp. 179, 188.

²⁴² Л. Виттгенштейн, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* («Лекции и беседы об эстетике, психологии и религиозной вере»), изд. C. Barrett (Oxford: Blackwell, 1970), pp. 43, 51; о психоанализе Виттгенштейн говорит (p. 52): «...Человек должен испытывать очень сильное, острое и устойчивое критическое настроение, для того, чтобы осознать и увидеть сквозь мифологию, которая предлагается или навязывается ему. Здесь действует стимул, для того чтобы сказать: 'Да, конечно, это должно быть так'. Могущественная мифология». (Курсив — мой). Я бы предпочел, чтобы Виттгенштейн сказал: «чтобы осознать и тщательно проверить мифологию». Но Виттгенштейн использует слово 'мифология', скорее, в косвенном смысле, как противопоставление «научному объяснению».

²⁴³ Ср. с моей работой "Abandoning the Child" («Покинутое дитя») и в отношении Фрейда и анализа детей — *МА*, p. 242.

²⁴⁴ Киреньи (K. Kerényi), *Die Eröffnung des Zugangz zum Mythos* («Начальные сведения для постижения мифа») (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967), pp. 52-54.

²⁴⁵ Ср. с дискуссией Виллрайта (P. Wheelwright) о конкретной универсальности в *The Burning Fountain* («Горящий источник») (Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Press, 1968), pp. 52-54.

²⁴⁶ Вико, *New Science*, §404, p. 129.

²⁴⁷ *CW* 9, 1, §265; а также §143; *CW* 10, §681.

²⁴⁸ *CW* 9, 1, §80.

²⁴⁹ Фридлиндер, *Plato* («Платон»), 1:189.

²⁵⁰ *Ibid.*, (из диалогов *Meno* («Мено» 86b и *Phaedo* («Федон») 114d).

²⁵¹ Фонтенроуз (J. Fontenrose), *The Ritual Theory of Myth* («Теория обрядов мифа») (Berkeley: Univ. of California Press, 1971), p. 55.

²⁵² Винд (E. Wind), *Pagan Mysteries of the Renaissance* («Языческие таинства эпохи Возрождения») (Harmondsworth, Eng.: Penguin, 1967), pp. 199-209.

²⁵³ П. Зифф (P. Ziff), *Semantic Analysis* («Семантический анализ») (Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1960), часть 1. Ср. "Metaphor" статью «Метафора» в *The Encyclopedia of Philosophy* («Философской Энциклопедии») (New York: Macmillan, 1967), 5:288-289 с библиографией; *OED*; а также с Блэк, *Models and Metaphors* («Модели и метафоры»), pp. 25-47; и с Виллрайт, *Burning Fountain* («Горящий источник»), pp. 84-88, об «уклончивости» и «расплывчатых формулировках».

²⁵⁴ Корнфорд, *Plato's Cosmology* («Космология Платона») (London: Routledge, 1966), p. 164.

²⁵⁵ *Ibid.*, pp. 165-66, 176.

²⁵⁶ Фридлиндер, *Plato* («Платон»), 3:382.

²⁵⁷ Вайхингер, *As If* («Как если бы»), p. 94.

²⁵⁸ Поппер, *Poverty of Historicism* («Нищета историзма»), p. 87.

²⁵⁹ Дюфренн (M. Dufrenne), *The Notion of the A Priori* («Умозрительное замечание»), перевод Е. S. Casey (Evanston, Ill.: Northwestern Univ. Press, 1966). P. 238.

²⁶⁰ Обсуждение того, что Парменид подразумевал под выражением 'глубоко заблудший' см. Поппер, *Conjectures and Refutations* («Предположения и опровержения»), pp. 408-11.

²⁶¹ Джеймс Лай (James J. Y. Liu), *The Chinese Knight — Errant* («Китайский Странствующий Рыцарь») (London: Routledge, 1967), p. 4.

²⁶² Фичино, *Theologia Platonica* («Теология платоников»), II, часть 14, 7 в переводе Trinkhaus, *Image and Likeness* («Образ и подобие»), 2:493. О доме души в духе см. Фичино, *Commentary on Plato's Symposium* («Комментарий к симпозиуму о Платоне»), VI, 9 и Джейн (Jaune), *Ficino's Commentary* («Комментарий Фичино»), p. 196, где утверждается, что «дом души — тело».

²⁶³ *Lazzarillo de Tormes* («Лаззарильо де Тормес»), перевод Т. Росcoe, и *Gusman d'Alfarache or the Spanish Roque* («Гусман д'Альфарах или испанский плут») Матео Алемана, перевод J. H. Brady, обе книги в двух томах (London: Nimmo & Bain, 1881). Ср. H. Heidenreich, изд., *Pikarische Welt* («Плутовской мир») (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969), собрание глав, эссе и отрывков из произведений о плутах, жуликах и бродягах (главным образом, из испанской литературы) Чандлера, Ортеги-и-Гассета, Лео Шпитцера (Spitzer), Америко Кастро, К. Г. Юнга и др. Сравнимы с ними плутовские жуликоватые герои в работах Смоллетта, — и в английской литературе только Смоллетта. — в соответствии с мнением Гиддингса, *The Tradition of Smollett* («Традиция Смоллетта») (London: Methuen, 1967), p. 21. Но Смоллетт провел существенную часть жизни в Карфагене (Испания), жил

во Французской Ривьере и похоронен в Ливорно (Италия).

²⁶⁴ Эта удачная фраза, родившаяся у Ияге (W. R. Inge) в *The Philosophy of Plotinus* («Философии Плотина»), 3-е изд. (London: Longmans, 1929), 1:203, была подхвачена двумя авторами: Блюменталем, *Plotinus' Psychology* («Психология Плотина») (The Hague: Nijhoff, 1971), и Брейером (E. Br hier) в *The Philosophy of Plotinus* («Философия Плотина»), перевод J. Thomas (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1958), p. 54. Для чтения о Плотине в отношении архетипической психологии см. мою работу «Plotino, Ficino e Vico, precursori della psicologia Jungiana» («Плотин, Фичино и Вико — предвестники психологии Юнга»), *Riv. di psicologia analitica*, 4 (1973):341-64.

²⁶⁵ Отто, *Homeric Gods* («Боги Гомера»), p. 122.

²⁶⁶ *The Enneads* («Эннеады»), перевод Stephen Mackenna (London: Faber, 1956), II, 2, 2.

²⁶⁷ Я не был в состоянии проследить все сноски к «Eros, the Carpenter» («Эросу, плотнику»), отличающиеся от тех, которые приведены Р. Клибанским, Е. Пановским и Ф. Сакслем (F. Saxl) в *Saturn and Melancholy* («Сатурн и меланхолия») (London: Nelson, 1964), pp. 308-10 и эстамп 15. [В этом Эросе слышно христианское эхо, поскольку Иисус был плотником и его отец, Иосиф, был плотником; день, когда их почитают в Церкви, — среда (день Меркурия)].

²⁶⁸ Слово «Bricoleur» (человек, мастерящий всякие безделушки), в соответствии с Леви-Штрауссом (C. Levi-Strauss), *The Savage Mind* («Варварский разум») (London: Weidenfeld & Nicolson, 1966), p. 16, «всегда используется в отношении неких странных движений: как мяч отскакивающий, как пес бездомный или конь, свернувший с прямого пути, чтобы обойти препятствие. И в наше собственное время «bricoleur» — это тот, кто работает руками и использует дьявольские средства, в сравнении с теми, которые применяет обычный ремесленник. Особая черта мифического мышления состоит в том, что оно выражает себя средствами резко отличающегося от обычного набора тем... оно не имеет ничего другого в своем распоряжении. Мифическое мышление, следовательно, похоже на некий вид интеллектуального 'мастерства безделушек'...».

²⁶⁹ Жильбер Дюран, «Similitude hermetique et science de l'homme» («Подобие алхимии и науки о человеке»), *Eranos 42-1973* (Leiden, Brill), развивает тему о важности неагностиического подхода для новой эпистемологии.

²⁷⁰ Ср. Холтон, «The Thematic Imagination in Science» («Тематическое воображение в науке»), в *Science and Culture* («Науке и культуре») (Boston: Houghton Mifflin, 1965).

²⁷¹ В работе Дэвида Л. Миллера *The New Polytheism* («Новый политеизм») политеистическая теология представлена в вызывающе новом виде (New York: Harper & Row, 1974).

²⁷² Каултон (G. G. Coulton), *Medieval Faith and Symbolism* («Средневековая вера и символизм») (New York: Harper Torchbook, 1958), p. 251.

²⁷³ Марио Праз, *Mnemosyne: Parallel Between Literature and the Visual Arts* (Мнемозина: Параллель между литературой и изобразительными искусствами), Bollingen Series (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1970), p. 81. Ср. с работой Джорджа Холмса, *Florentine Enlightenment 1400-50* («Флорентийское просвещение 1400-50») (New York: Pegasus, 1969), pp. 106-8. О попытках примирения с Возрождением см. работу Чарльза Тринкауза (Charles Trinkaus), *In Our Image and Likeness* («По нашему образу и подобию») (Chicago: Univ. of Chicago Press), pp. 553-774.

²⁷⁴ Хотя изобретение Меланктоном термина «психология» оспаривалось, не было

найденых прямых свидетельств в пользу его авторства (Лапойнт, "Who Originated the Term 'Psychology'?" («Кто изобрел термин 'психология'?») *J. Hist. Behav. Sci.* 8 [1972]:328-35 и мое замечание МА, р. 127), я верю в то, что фантазия «психология-начинается-с-Меланхтона» обоснована. Она говорит нам, какая личность — персонификация, — и к каким историческим и географическим условиям (*psyche*) относятся слово и его воздействие, и в каком стиле сознания психология находит свой источник. Объявляя Меланхтона своим отцом, психология утверждает, что является детищем Реформации.

²⁷⁵ Меланхтон не усовершенствовал рационалистичную и натуралистическую психологию Аристотеля, действовавшую в предыдущие столетия, но придал ей новую нравственную выразительность. Он разделил философские дисциплины на три отрасли: *artes dicendi* (риторику и диалектику), *psychologia* (физику, психологию и математику) и *praecepta de civilibus moribus* (этику); ср. с работой Румпа (J. Rump), *Melanchtons Psychologie* («Психология Меланхтона»), (Kiel, Marquardsen, 1897), pp. 3 f. Эта система прошла долгий путь для достижения великой цели Меланхтона, «морального воспитания Германии посредством идеалистического подхода к событиям в человеческом обществе». (Дильтей, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*) («Мировоззрение и исследование человека со времен Возрождения и Реформации»), *Gesammelte Schriften*, [Stuttgart: Teubner, 1969], II, 163). Группирование психологии с физикой и математикой способствовало более поздним немецким достижениям в физической психологии. С устранением искусства памяти из сферы риторики изучение стало просто изучением, механическим запоминанием, без представления образов или значимостей. Был открыт доступ для интеллекта, лишённого воображения, для наименований без личностей, для концепций без психического склада личностей и для классификаций без присущего им смысла. Одним ударом психологию лишили воображения — научного, и впрягли в ярмо всеобъемлющей нравственной цели.

²⁷⁶ Кольридж, *The Friend* («Друг»): «Различия в представлениях не предполагают различия в сущности вещей. Когда я отмечаю тройственное различие в человеческой натуре, то полностью осознаю, что это именно различие, но не разделение...» (цитировано из Оуэна Барфилда *What Coleridge Thought* («О чем думал Кольридж») [Middletown, Conn.: Wesleyan Univ. Press, 1972], p. 19). Эта мысль характерна для неоплатоников, ее подразумевал Плотин (*The Enneads* [«Эннеады»), в переводе Стефена Маккенны [London: Faber, 1956] IV, 3, 2) и подтверждалась Инге (W. R. Inge) в работе *The Philosophy of Plotinus* («Философия Плотина»), 3-ье изд. (London: Longmans, 1929), 1:214; «Но в духовном мире существует различие без разделения». Архетипы также следует рассматривать в этом стиле: различие, но не отделение одного от другого.

²⁷⁷ Здесь я ссылаюсь на четыре причины Аристотеля — Формальную, Окончательную, Действенную и Фактическую — и предлагаю, что первые две из перечисленных особенно важны для постижения роли архетипов.

²⁷⁸ Я использую здесь слово «значимость», и оно проходит сквозь всю следующую работу Уайтхеда *Modes of Thought* («Стили мышления») (1938) (New York: Putnam Capricorn, 1958), представляющего его как фундаментальное, не поддающееся упрощению представление, связанное с чувством и эмоцией и ключевое для нашего внимания и перспектив, наших ценностей и интересов. Термин «экзистенциальная уверенность» в отношении ценности эмоции приведен из работы Габриэля Марселя; см. О'Мэлли (J. V.

O'Malley), *The Fellowship of Being: An Essay on the Concept of Person in the Philosophy of Gabriel Marcel* («Содружество бытия: Эссе о концепции личности в философии Габриэля Марселя») (The Hague: Nijhoff, 1966), p. 81.

²⁷⁹ О множестве этих теорий об эмоции и корневых метафорах в основании их фантазий см. мою работу *Emotion: A Comprehensive Phenomenology of Theories and their Meanings for Therapy* («Эмоция: Всеобъемлющая феноменология теорий и их значения для терапии») (Evanston, Ill., Northwestern Univ. Press, 1966), p. 81.

²⁸⁰ Термин "divine influx" («прилив божественного») исходит от Сведенборга; см. К. Райн (K. Raine) *Blake and Tradition* («Блейк и традиция»), Bollingen Series (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1968), 1:4-6; 2: 214-16. Вильям Джеймс также писал об эмоциях как о даре духа в *The Varieties of Religious Experience* («Разнообразия религиозного переживания») (London: Longmans, 1906), pp. 150-51.

²⁸¹ Аллпорт, *Becoming* («Становление»), Лекции фонда Терри (1955) (New Haven: Yale Univ. Press, 1971), p. 61: "*Proprium* (собственное) — термин, предназначавшийся для скрытия тех функций, которые были предложены для понятий *peculiar unity* (особое единение) и *distinctiveness of personality* (отличительность свойств личности) и, кажется, в то же время — для понимания того, что функция должна быть сокровенной и значимой". То обстоятельство, что *proprium* может быть утрачено при деперсонализации (см. выше, стр. и далее), указывает на то, что оно не является только человеческим свойством и на самом деле зависит от нечто весьма напоминающее гомункулус, происхождение которого Аллпорт устанавливает в том же разделе своего труда. Чувства субъективности, значимости и сокровенности относятся к душе (упоминания о которой Аллпорт избегает или существование которой отрицает [р. 55]), или, как мы ее называем, к аниме. К несчастью, — эти разглагольствования, подобные *proprium*, были предназначены лишь для придания душе академической респектабельности, так что психологический департамент мог продолжать осваивать «психологию без души» (см. Аллпорт [р. 36] в его ссылке на Вундта (Wundt)! [Вундт, Вильгельм (1832-1920) — немецкий психолог, которого практически единодушно признавали основателем экспериментальной психологии. В 1862 г. ему предложили прочесть курс лекций по научной психологии. До того времени психология рассматривалась как раздел философии и потому, главным образом, исследовалась посредством рационального анализа. Вундт, напротив, настаивал на использовании экспериментальных методов, применявшихся в естественных науках. (Примечание переводчика)].

²⁸² Райн, *Blake and Tradition* («Блейк и традиция»), 2:229.

²⁸³ Гегель, *Philosophy of Mind* («Философия разума»), в переводе Миллера (Oxford: Clarendon Press, 1971) вместе с *Zuz tze* в тексте Боуманна (1845), pp. 73-74. Тщательно выполненное резюме о «чувствующей душе» Гегеля и его отношении к мышлению см. в работе Мюррея Грина (Greene) *Hegel on the Soul* («Гегель о душе») (The Hague: Nijhoff, 1972), pp. 103-42.

²⁸⁴ В настоящие времена противоречие между мышлением и чувством начинаются с Моисея Мендельсона (1755). О дискуссии на тему об истории чувства в психологии см. работу Гардинера, Меткалфа и Биб-Сентера (Beebe-Center) *Feeling and Emotion: A History of Theories* («Чувство и эмоция: История теорий») (New York: American Book Co., 1937); а о консервативном аспекте чувства см. мою работу "The Feeling Function" («Функция чувства») в *Lectures on Jung's Typology* (Лекциях по типологии Юнга) совместно с М. — Л.

фон Фрэнц (New York/Zürich: Spring Publ., 1971), в особенности pp. 114, 125, 142-43.

²⁸⁵ FN, *The Dawn of Day* («На рассвете дня»), §35.

²⁸⁶ Ср. Джонс, *The Life and Work of Sigmund Freud* («Жизнь и творчество Зигмунда Фрейда») (London: Hogarth, 1953), 1:273.

²⁸⁷ Ср. с Опианс (R. V. Onians) *The Origins of European Thought* («Источники происхождения европейского мышления») (Cambridge, Eng.: Univ. Press, 1954), pp. 472-76.

²⁸⁸ Ср. с МА, p. 56, для ссылок на литературу о сказании об Амуре и Психее см. римскую новеллу Апулея *The Golden Ass* («Золотой осел»).

²⁸⁹ Браун, *Life Against Death* («Жизнь против смерти») (New York: Random House, n.d.), p. 102, ссылается на Гегеля.

²⁹⁰ Райн, *Blake and Tradition* («Блейк и традиция»), том 2, часть 24, "Jesus the Imagination" («Иисус воображение»).

²⁹¹ Ж.-П. Сартр, "Existentialism Is a Humanism" («Экзистенциализм — это гуманизм») в *"Existentialism from Dostoevsky to Sartre"* («Экзистенциализм от Достоевского до Сартра»), Кауфманн, изд. (New York: Meridian, 1956), pp. 290-91.

²⁹² Доддс, "Religion of the Ordinary Man in Classic Greece" («Религия простого человека в классической Греции») в его работе *"The Ancient Concept of Progress"* («Античная концепция о развитии») (Oxford: Clarendon Press, 1973), p. 140.

²⁹³ Леви-Штраусс, цитировано из Октавио Паса *Alternating Current* («Альтернативное течение») (New York: Viking, 1973), p. 156.

²⁹⁴ Хартшорн (C. Hartshorne), *Beyond Humanism* («За пределами гуманизма») (1937) (Lincoln, Nebr.: Univ. of Nebraska Press, 1968), p. 132. Хартшорн отмечает как сужающуюся замкнутость гуманистической мысли (которая сама логически обосновывает собственную узость), так и ее романтическое преувеличение добродетелей человека, способного сопротивляться пороку. Этот романтизм мы уже рассматривали в разделе о гуманистическом подходе к патологизированию.

²⁹⁵ Унтерштейнер (M. Untersteiner), *The Sophists* («Софисты»), пер. K. Freeman (Oxford: Blackwell, 1954), p. 58.

²⁹⁶ Ж.-П. Сартр, *Existentialism and Humanism* («Экзистенциализм и гуманизм»), пер. P. Mairet (London: Methuen, 1948), p. 56.

²⁹⁷ К. Киреньи (K. Ker nui), "Humanismus und Hellenismus" («Гуманизм и эллинизм») в работе *Apollon* (Dusseldorf: Diederichs, 1953), p. 242.

²⁹⁸ Бруно Снелл, *The Discovery of the Mind* («Открытие разума»), пер. T. G. Rosenmeyer (New York: Harper Torchbook, 1960), p. 246.

²⁹⁹ Ср. Отто, *The Homeric Gods* («Боги Гомера»), пер. M. Hadas (New York: Pantheon, 1954), pp. 231-60.

³⁰⁰ LS, p. 669; ср. с *Phaedrus* («Федр») 252C, *Laws* («Законы»), 740B.

³⁰¹ Лаинг, *The Politics of Experience* («Убеждения опыта») (Harmondsworth, Eng.: Penguin, 1967), p. 46.

³⁰² Ibid., p. 50.

³⁰³ Доддс, "Religion of Ordinary Man in Classic Greece" («Религия простого человека в классической Греции»), *Ancient Concept of Progress* («Античная концепция о развитии»), p. 140.

³⁰⁴ Отто, *The Homeric Gods* («Боги Гомера»), pp. 236-38.

³⁰⁵ Хотя (насколько мне известно), такой текст не существует, мы можем вспомнить, что все книги о Возрождении можно читать психологически, даже если они написаны не как книги по психологии. Работы, которые, по моему мнению, должны представлять наибольшую ценность для психологизации Возрождения, перечислены в ниже следующих сносках. Истинно психологическое чтение в меньшей степени касается рациональной доктрины души, чем отклоняющихся от истинных направлений психологического воображения и поисков инсайтов. Следовательно, наиболее фундаментальными являются работы, посвященные политеистическому воображению, архетипической психологии Возрождения: *Survival of the Pagan Gods* Сезника, пер. В. F. Sessions (New York: Harper Torchbook, 1961); сочинения Франсез Йетс, Эрвина Панофски, Эдгара Винда, Эрнста Кассирера, Д. Уокера, а также Аллена.

³⁰⁶ О существенных предпосылках «противоречия Возрождения» см. работу Фергюсона *The Renaissance in Historical Thought* («Возрождение в историческом мышлении») (Cambridge, Mass.: Houghton Mifflin, Riverside Press, 1948); также его «Reinterpretation of the Renaissance» («Новое истолкование Возрождения») в *Facets of the Renaissance* («Аспектах Возрождения», Веркмейстера, изд. (New York: Harper Torchbook, 1963), pp. 1-18; Эрвина Панофски «Renaissance' — Self-Definition or Self-Deception?» («'Возрождение' — самоопределение или самообман?») в его *Renaissance and Renascences in Western Art* («Возрождение и возрождения в искусстве Запада») (New York: Harper Torchbook, 1969), pp. 141; Шабод (F. Chabod), «The Concept of Renaissance» («Концепция Возрождения») и четкую, превосходную аналитическую Библиографию в его же книге *Machiavelli and the Renaissance* («Макиавелли и Возрождение»), пер. D. Moore (New York: Harper Torchbook, 1965); Трир (J. Trier), «Zur Vorgeschichte des Renaissance-Begriffes» («К предыстории Возрождения в стадии его развития»), *Archiv f. Kulturgeschichte*, 33 (1950):45-63 (материал полезен для отслеживания происхождения слова, в его ботаническом контексте в классической латыни античного Рима).

³⁰⁷ Ср. с работой К. Бердаха (K. Burdach), *Sinn und Ursprung der Wrtte Renaissance und Reformation* («Чувство и происхождение слов 'Возрождение' и 'Реформация'») (Berlin: Paetel, 1918), p. 17, о Возрождении как возрождении «фантазии». К сожалению, Бердах должен был найти буквальное свидетельство, сужающее его инсайт на Св. Франциска и Христианское духовное *renovatio* (обновление). Ср. со статьей Юнга «Concerning Rebirth» («Относительно возрождения»), (CW 9, 1, §§199-258) для более глубокого ознакомления с психологическими аттитюдями, неизбежно вызываемыми идеей о возрождении.

³⁰⁸ Издание Якоба Бурхардта, которым я пользовался, — незаменимая и великолепно читаемая работа — всего лишь тонкая седьмая часть, с примечаниями Гейгера, в переводе S. G. C. Middlemore: *The Civilization of the Renaissance in Italy* («Культура Возрождения в Италии») (London: George Allen; New York: Macmillan, 1914). Обычно считается психологической частью работы Бурхардта главы II и IV (об индивидуальности и о человеке), но более значимыми для архетипической психологии (вследствие того, что они менее субъективные и осознанно психологические) являются главы V (особенно о празднествах) и VI (о нравственной тени и разложении).

³⁰⁹ О применении в литературе слова «humanitas» (человеколюбие, гуманность) см. Библиографию Шабода в *Machiavelli* («Макиавелли»), p. 207; фон Жан (E. von Jan), «Humanit» («Человечество»), *Zeitschr. f. Sprache u. Lit.* 55 (1932):1-66. Сегодня диапазон

искажения слова распространяется от "humane" (гуманитарных) обществ, главной заботой которых является обеспечение безбедного существования в старости Британских ослов и собак, до непреклонного Марксистского догматизма французской газеты L'Humanité. Кристеллер в "The Philosophy of Man in the Italian Renaissance" («Психологии человека во времена итальянского Возрождения»), в своих *Studies in Renaissance Thought* (Исследованиях мышления Возрождения) (Rome: Storia e Letteratura, 1966), p. 261 пишет: «... 'Гуманизм' превратился в один из тех лозунгов, которые в силу самой своей неопределенности несут в себе почти всеобъемлющий и непреодолимый призыв. Каждый человек, интересовавшийся вопросом «человеческих ценностей» или «человеческого благополучия», сегодня называется «гуманистом»... гуманизм Возрождения представлял собой нечто совершенно отличавшееся от гуманизма сегодняшнего времени. Не представляет сомнения то, что гуманисты Возрождения также интересовались человеческими ценностями, но этот вопрос был случайным, в сравнении с их главной заботой, заключавшейся в исследовании и подражании классической, греческой и латинской литературе». Далее (p. 264), «Гуманизм произошел и развивался внутри ограниченной сферы риторических и филологических исследований».

³¹⁰ Снелл, *Discovery of the Mind* («Открытие разума»), p. 246.

³¹¹ «Петрарка пытался показать стиль, в котором красноречие, или предмет литературы, и философия, или забота о душах, были связаны родственными узами». Гарин, *Italian Humanism* («Итальянский гуманизм»), пер. P. Munz (Oxford: Blackwell, 1965), p. 19.

³¹² Дружеские отношения Петрарки с людьми и озабоченность политической дипломатией и интересами общества (даже хотя он вел жизнь отшельника), были, как о том свидетельствует его *Secretum* («Тайна»), естественным следствием заботы о душе, но не о ее предпосылке. Он вкладывал столь много забот в свое садоводство, в свое собрание текстов, в пристанища в Воклузе и Аркве (Arquà), в свои сочинения, адресованные умершим авторам античности и отсутствующей Лауре, сколь привык заботиться о здравствующих друзьях и событиях своего времени. Вопреки подчеркиванию Гариним гражданского и «социального характера гуманности» (p.20), гуманность Петрарки была «для его времени уникально интроспективной» (Вилкинс, *Life of Petrarch* («Жизнь Петрарки»)) [Chicago: Univ. of Chicago Press, Phoenix, 1963], p. 259.

³¹³ Гарин, *Italian Humanism* («Итальянский гуманизм»), p. 19.

³¹⁴ Св. Августин, *Confessions* («Признания»), X, 8, 15, пер. Е. В. Pusey (New York: Dutton Everyman, 1966), pp. 212-13.

³¹⁵ Ср. Кристеллер, "Augustine and the Early Renaissance" («Августин и раннее Возрождение»), *Studies* («Исследования»), pp. 361-62, где дается перевод и обсуждение соответствующих теме отрывков из Августина, а «душа» и «самость» интерпретируются как означающие понятие «человек». Таким образом, Кристеллер говорит (p. 362), что событие на горе Венто относится к Возрождению — «возвращению из природы к человеку».

³¹⁶ *Confessions*, X, 8, 15.

³¹⁷ *Confessions*, X, 8, 12.

³¹⁸ *Confessions*, X, 8, 14.

³¹⁹ Термин «Неоплатонизм» использовали многие авторы, во множестве идей в течение многих столетий (ср. Армстронг "Later Platonism and Its Influence" («Поздний платонизм и его влияние») в работе под ред. R. R. Bolgar *Classical Influences on European Culture*

(«Классические влияния на европейскую культуру») [Cambridge, Eng.: Univ. Press, 1971], pp. 197-201. Тем не менее, существуют определенные главные и продолжающиеся психологические тенденции, принципиально произошедшие из работ Плотина, они имеют отношение к архетипической психологии, если эти труды читаются в ее свете. Мы должны вспомнить здесь, что Плотин, главным образом, тщательно прочитывался христианскими богословами (Силенто; деканом Инге; Полем Генри и Арно, последние двое из них были иезуитами; аббатом Труалььяром [Trouillard]). Поэтому в Неоплатонизме оказались подчеркнутыми его метафизические и духовные аспекты, в то время как психология (и Фичино) усматривают в нем, главным образом, заботу о душе. *Enneads* («Эннеады») начинаются с психологических вопросов: «The Problems of the Soul» («Проблемы души») — их наиболее обширная часть: это — психологическая книга. Некоторые прочли о Неоплатонизме именно в этом свете: Филип Мерлан, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness* («Монопсихизм, Мистицизм, Метасознание») (The Hague: Nijhoff, 1963), pp. 55 ff; Доддс, «Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus» («Традиция и личные достижения в философии Плотина») в его работе *Ancient Concept of Progress* («Античная концепция развития»); вклады Доддса, а также Швайцера (H.-R. Schwyzer) в *Les Sources de Plotin*, Фонд Хардта V (Geneva: Vandoeures, 1960); Блюменталь, *Plotinus' Psychology* («Психология Плотина») (The Hague: Nijhoff, 1971). О ценности Неоплатонизма для Возрождения см. Неска Робб, *Neoplatonism of the Italian Renaissance* («Неоплатонизм итальянского Возрождения») (London: Allen & Unwin, 1935) и Эдгара Винда, *Pagan Mysteries of the Renaissance* («Языческие таинства Возрождения») (Harmondsworth, Eng.: Penguin, 1967).

Между прочим, Неоплатонизм принадлежит не только ученым специалистам. Он живет, хотя и одиноко, не только в архетипической психологии, но, главным образом, благодаря интеллектуальной способности и энергии Финдлея, который говорит в («Towards Neo-Neo-Platonism» [«В направлении Нео-Неоплатонизма»] в книге *Ascent to the Absolute* («Восхождение к совершенству») [London: Allen & Unwin, 1970], p. 249: «И я буду пристрастен, вплоть до употребления оскорбительных метафор, поскольку лучший способ осознать смысл и ценность Платонизма и Неоплатонизма — это натравить их на такие неадекватные типы мышления, как индивидуализм Аристотеля, немецкий субъективизм, семитски — протестантская теология, уж не говоря о крайнем эмпиризме и определенных формах атомистического анализа».

³²⁰ Кристеллер, *The Philosophy of Marcilio Ficino*, («Философия Марсилио Фичино»), пер. V. Conant (New York: Columbia Univ. Press, 1943; Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1964), p. 203.

³²¹ Гарин, *Portraits from the Quattrocento* («Портреты из Кватроченто»), пер. V. A. и E. Velen (New York: Harper & Row, 1972), p. 152: «Фичино любил выражать свои мысли фигурально, через образы и мифы, именно потому, что его философия была не абстрактным логическим рассуждением или физической наукой...». Многие из этих образов можно найти у Винда, в *Pagan Mysteries* («Языческих таинствах») и у Гомбриха (E. H. Gombrich) в «Icones Symbolicae: The Visual Images in Neo-Platonic Thought» («Символические кумиры: Визуальные образы в Неоплатоническом мышлении»), *J. Warburg Courtauld Inst.* 2 (1948).

³²² Ср. Холмс, *Florentine Enlightenment* («Флорентийское Просвещение»), p. 106.

³²³ Ср. Уоррен, «Consciousness in Plotinus», *Phronesis* 9 (1964), pp. 88 до конца и его же «Imagination in Plotinus» («Воображение Плотина»), *Classical Quarterly*, n.s. XVI, no. 2

(1966):277-79. Фичино не расценивал воображение столь высоко, как Плотин. Другие основополагающие расхождения между Неоплатонизмом Фичино и архетипической психологией касаются подчеркивания Фичино значимости света, иерархии и любви. Его психология отличалась большей духовностью, скорее, была высотной, нежели глубинной; для него движение вниз означало погружение во тьму. Архетипическая психология признает обоснованность всей фантазии, а не только ее «высший» сорт и придает патологизированию скорее фундаментальную роль, нежели случайную. В личной жизни Фичино оно также не было случайным.

³²⁴ Этот отрывок (из письма к Веттори от 10 декабря 1513 г.) приводится в работе Преззолини (Prezzolini), *Machiavelli* («Макиавелли»), пер. Savini (New York: Noonday, 1967), p. 162.

³²⁵ Ср. с Роберто Вайсс (Weiss), *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity* («Открытие классической античности в эпоху Возрождения») (Oxford: Blackwell, 1969), показавшим любопытную смесь исторического интереса с пренебрежением, антикварного внимания к деталям с подделками и спекуляциями. Далее см. Питер Бурке (Peter Burke), *The Renaissance Sense of the Past* («Ощущение прошлого в эпоху Возрождения») (London: Arnold, 1969). О роли реально существовавшей Греции в эпоху Возрождения см. выше. *Excursion on the Return to Greece* (Экскурс в «возвращение» в Грецию).

³²⁶ Вопрос об алхимических текстах и вере в эпоху Возрождения в их античное происхождение рассматривается Йетс в работе *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* («Джордано Бруно и алхимическая традиция») (London: Routledge, 1964), pp. 1-16 и Уокером — в *The Ancient Theology* («Античной теологии») (Ithaca, N.Y. : Cornell Univ. Press, 1972), pp. 1-21.

³²⁷ Существуют всего две современных, выдержавших проверку временем работы о Фичино: Кристеллера, *The Philosophy of Marcilio Ficino* («Философия Марсилио Фичино»), пер. V. Conant (New York: Columbia Univ. Press, 1943; Gloucester, Mass. : Peter Smith, 1964) и Марсея, *Marsile Ficin* («Марсил Фичин») (Paris: Belles Lettres, 1958). Дополнительные статьи о Фичино были опубликованы Кристеллером в его *Studies* («Исследованиях»), пространные отрывки из работ Фичино на английском языке можно найти в работе Тринкауса (Trinkaus) *Image and Likeness* («Образ и подобие»); у Уокера в *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* («Духовная и демоническая магия от Фичино до Кампанеллы») (London: Warburg Inst., 1958) и у Кассирера и др., изд., в *The Renaissance Philosophy of Man* («Философия человека во времена Возрождения») (Chicago: Phoenix, 1958). Полный перевод на английский см. в работе Джейн (S. R. Jayne) *Marsilio's Commentary on Plato's Symposium* («Комментарий Марсилио на Симпозиум Платона»), текст и перевод (Columbia, Mo. : Univ. of Missouri Press, 1944) и латино-французское *en face* издание *Theologie platonicienne de l'immortalité des âmes* («Теологическое учение платоников о бессмертии души»), в 3-х томах (Paris: Belles Lettres, 1964-70). Я извлек из мыслей Фичино немало умозаключений, касающихся психологии, которые представлены в моей работе "Plotino, Ficino e Vico precursori della psicologia Jungiana" («Плотин, Фичино и Вико — провозвестники психологии Юнга»), Riv. di psicologia analitica 4 (1973):341-64.

³²⁸ Кристеллер, *Studies* («Исследования»), p. 266.

³²⁹ *Ibid.*, p. 268, где представлен отрывок на латыни. См. также рассмотрение Кристеллером отношения между душой и человеком в его работе *Marcilio Ficino* («Марсилио

Фичино», pp. 328 f. Принципиально важной явилась работа Фичино, в которой он излагает мысль о том, что достоинство человека рождается из его души, *Theologia Platonica* («Теология Платона»), XIII и XIV.

³³⁰ Гарин, *Quattrocento* («Кватроченто»), p. 151. Когда «тело» в работах Фичино унижается с целью укрепления положения души, его можно психологизировать, чтобы оно означало эмпирическую, буквальную, физическую перспективу, особенно перспективу практического действия, имевшую меньшую значимость в схеме Фичино для всего сущего, в сравнении с Венус и сладострастием. (Ср. Винд, *Pagan Mysteries* [«Языческие таинства»], pp. 49 ff, 55, 68 ff). Меньшим противоречием характеризуется отношение между душой и плотским чувственным наслаждением, — ибо сладострастие в представлении Фичино было моделью духовного наслаждения, — чем между внутренним содержанием и чрезмерной практичностью, или тем, что мы называем метафорической и буквальной перспективами.

³³¹ *Ibid.*, p. 153. Именно представление Фичино о видении повлияло на мировоззрение Микеланджело. Ср. с Клементс, *Michelangelo's Theory of Art* («Теория Микеланджело об искусстве») (New York: New York Univ. Press, 1961), pp. 3-13.

³³² Тринкауз, *Image and Likeness* («Образ и подобие»), 2:470, а также Кристеллер, *Marcilio Ficino* («Марсилио Фичино»), p. 357.

³³³ Тринкауз, *Image and Likeness* («Образ и подобие»), p. 471. Ср. с Кристеллером, его главу "Internal Experience" («Внутреннее переживание») в работе *Marsilio Ficino* («Марсилио Фичино»).

³³⁴ Панофски, *Renaissance and Renascences* («Эпоха Возрождения и возрождения»), p. 183.

³³⁵ Бейнтон (R. H. Bainton), *Man, God, and Church in the Age of the Renaissance* («Человек, Бог и Церковь в эпоху Возрождения») в работе W. K. Ferguson et al., *Renaissance: Six Essays* («Возрождение: шесть эссе») (New York: Harper Torchbook, 1962), p. 87, наблюдает опасность для традиционной Христианской теологии со стороны Неоплатонического имманентизма — психологического взгляда на Бога или на Бога в душе. Подобные обвинения возникают сегодня в отношении психологии Юнга.

³³⁶ Только после смерти Фичино (1499 г.) Флорентийская философическая психология смогла овладеть вниманием Рима. На Латеранском Соборе 1513 года в Риме Католическая Церковь провозгласила догму о бессмертии души. Эта догма — одна из существенных фантазий Неоплатонизма в эпоху Возрождения и тема главного труда Фичино: дарование душе вечности подтверждает эквивалентность души Богу. Эта мысль — апофеоз души, переход от человеческого к божественному. [Латеранские соборы — соборы католической церкви в Латеранской базилике (соборной церкви) в Риме. Их было всего 11, от 649 до 1725 года. (Примечание переводчика)].

³³⁷ Гарин, *Quattrocento* («Кватроченто»), p. 156.

³³⁸ Панофски дважды сравнивал влияние Неоплатонизма с психоаналитическим воздействием, ср. *Renaissance and Renascences* («Эпоха Возрождения и возрождения»), p. 187, с его "Artist, Scientist, Genius: Notes on the 'Renaissance D mmerung' " («Художник, ученый, гений: Заметки по поводу 'рассвета Возрождения'») в книге Фергюсона и др. *Renaissance: Six Essays* («Возрождение: шесть эссе»), p. 126.

³³⁹ Марсель, *Marsile Ficin*, p. 161. (Ficino, Предисловие к его *de Triplici Vita* [«Тройной жизни»]).

³⁴⁰ ^{71a} Из Джейн (Jayne), *Marcilio's Commentary* («Комментарий Марсилио»), pp 16-19.

³⁴¹ Мисс Йетс рассматривает отношение Фичино к душе, сопровождая текст необходимыми ссылками, в своей работе *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* («Джордано Бруно и алхимическая традиция») (London: Routledge, 1964), pp. 62-83.

³⁴² Ср. с Джиамафти (A. V. Giamafti), "Proteus Unbound: Some Versions of the Sea God in the Renaissance" («Протей необузданный: некоторые версии о Морском Боге в эпоху Возрождения») в книге под редакцией P. Demetz, T. Greene, L. Nelson, *The Disciplines of Criticism* («Порядки в критике») (New Haven: Yale Univ. Press, 1968), pp. 437-75. Ср. *CW* 9, 2, §§838-39 о Протее; *CW* 14, §50 и 13, §218, где он идентифицируется с Меркурием как «архетип бессознательного»; притом утверждается, что «вместо того, чтобы извлекать эти фигуры из наших психических обстоятельств, [нам] следовало бы извлекать наши психические обстоятельства из этих фигур». Таким образом, концепция бессознательного — сегодня наш метод формулирования отношения Протей-Меркурий. Дополнительным оттенком этого термина, «бессознательного», являются описания Протея-Меркурия, а наше отношение к «бессознательному» представляет стили наших современных отношений к этой фигуре и ее осмысления.

³⁴³ Пьетро Помпонацци (Pietro Pomponazzi), *On the Immortality of the Soul* («О бессмертии души»), часть 2, пер. W. H. Hay, в *The Renaissance Philosophy of Man* («Философия человека в эпоху Возрождения»), изд. Кассирер и др. (Chicago: Phoenix Books, 1956), p. 283. Помпонацци (1462-1525) не принадлежал к школе Фичино, но даже он, последователь Аристотеля и «последний схоласт», как его называли, занял эту поливалентную позицию. Кассирер уделяет ему особое внимание, см. *The Individual and Cosmos in Renaissance Philosophy* («Личность и Вселенная в философии Возрождения»), пер. M. Domandi (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1972), pp. 80-83, 103-109? 136-40.

³⁴⁴ Монтень, *Apology for Raymond Seybond* («В оправдание Раймона Сейбона», цитировано из Фрейма, "Montaigne on the Absurdity and Dignity of Man" («Монтень об абсурдности и достоинстве человека»), в книге Роберта Швобеля (Schwoebel) *Renaissance Men and Ideas* («Представители Возрождения и идеи») (New York: St. Martin's, 1971), p. 132.

³⁴⁵ Некоторые библиографические данные о Фортуне и ее образах можно найти в следующих работах: Винд, *Pagan Mysteries* («Языческие таинства»), в алфавитном указателе авторов; Лопец (R. S. Lopez), "Hard Times and Investments in Culture" («Суровые времена и вклады в культуру») в книге под редакцией Ферьюсона и др. *The Renaissance: Six Essays* («Возрождение: Шесть эссе»), p. 44; Гомбрич (E. H. Gombrich), "Personification" («Персонификация»); под редакцией Болгара *Classical Influences* («Классические влияния»), pp. 255-256; Лавински, "The Goddess Fortuna in Music" («Богиня Фортуна в музыке»), *Music quarterly*, 29, 1943, pp. 45 ff. Монтень в той же главе, цитировавшейся выше, рассматривает душу госпожи Фортуны, способную превращать (протеанская идея) все входящие события в соответствии со своим собственным восприятием. Душа психологизирует, обращая к собственной пользе каждый поворот судьбы и фортуны. Колесо Фортуны выражает радикальный релятивизм: каждое его положение обосновано, как и любое другое. В то же время все его позиции не подвластны человеческой воле. Такое толкование образа создает всеобъемлющее видение для удержания всей архетипической множественности в одном образе, отводящем каждому его место. Если «патологическую азартную игру» Возрождения поместить на фоне этого властного образа, всепоглощающую игру можно видеть сквозь то, что она предлагает человеку, этому игроку: способ организовать свою

жизнь, посредством Фортуны, в соответствии со всеми возможностями Вселенной, и в любой момент определять, в каком именно положении он находится.

³⁴⁶ Изменение взгляда на пантеон множества Богов можно пояснить на образцовом примере изменения взгляда в отношении римского строения, Пантеона, который в Средневековье считался демоническим сооружением, необычайный купол которого мог быть закончен только с помощью Дьявола. Во времена Возрождения произошло радикальное изменение аттитюда (инициированное Петраркой); вскоре (1446 г.) его стали считать самым прекрасным зданием Рима, и Рафаэль «решил, чтобы его похоронили не в Ватикане, а в Пантеоне». (Буддензиг [T. Buddenseig], "Criticism and Praise of the Pantheon in the Middle Ages and the Renaissance" («Критика и восхваление Пантеона в Средние века и Возрождение»), под ред. Болгара *Classical Influences* («Классические влияния»), р. 267.

³⁴⁷ Цитировано Фергюсоном, в *Renaissance in Historical Thought* («Возрождение в историческом мышлении»), р. 95. Ницше представлял наиболее искаженную точку зрения на Возрождение, развернув его в обратном направлении, для того чтобы с триумфом использовать его против своих врагов: слабости, Реформации и Христианской нравственности (pp. 207-8). Хьюзинга (Huisinga) придал бессмертной теме неожиданный поворот, считая, что этот взгляд в меньшей степени отражает Ницшеанское возмужание нового века, а скорее представляет симптом сокращения, упадка Средних веков (р. 375).

³⁴⁸ Нортроп Фрай (Northrop Frye), *Fables of Identity* («Басни об идентичности») (New York: Harbinger, 1963), р. 137. Гротеск начал играть важную роль в искусстве, особенно в пятнадцатом столетии; см. N. Dacos, *La découverte de la Domus Aurea et la formation des grotesque à la Renaissance* («Открытие Золотого Дома и формирование гротеска в стиле Возрождения») (London/Leiden: Warburg Inst./Brill, 1969). Слово «гротеск» этимологически произошло от *graffa*, особенно часто относившегося к подземным руинам античности, где на стенах найденных при раскопках зданий люди времен Возрождения обнаруживали фантастические фигуры сирен, сфинксов, кентавров и других гибридных неестественных созданий. Компетентные знатоки прошлого признали подлинность «этих преднамеренно созданных причудливых аномалий» воображения, как Винд в «Языческих таинствах» называет их (р. 237). Они изображали гротескные реальности души Возрождения, — и сам Фичино отметил эту связь между гротескными образами и тревожными состояниями души (Dacos, р. 74). В то время как античные гротески «рассматривались Возрождением как примеры классического стиля для погребальных и ритуальных помещений» (Винд, р. 237), средневековое Христианство возвратилось к своей ортодоксальной точке зрения, усматривая в гротесках чудовищ, животных и язычников, пригодных лишь для украшения ада. [Золотой Дом — название роскошного дворца, построенного Нероном после пожара в 64 г. до н. э., уничтожившего большую часть Рима. Впоследствии он был разрушен восставшими народными толпами. От Золотого дома осталась лишь 150-метровая статуя Нерона, покрытая листами золота. Золотой дом — нарицательное название роскошного частного строения. (Примечание переводчика)].

³⁴⁹ Сезнек, *Survival* («Выживание»), р. 5 и п. 6. Джаматти, "Proteus" («Протей») представляет других. О сенсационных волнениях во время публичной казни и ее роли в патологизировании в эпоху Возрождения см. Эджертон, "Maniera and the Mannaia: Decorum and Decapitation in the Sixteenth Century" («Утонченность манер и чудовища: благолепие и обезглавливание в шестнадцатом столетии»), под редакцией Робинсона и Николса, *The*

Meanings of Mannerism («Значения маньеризма») (Hanover, N.H. : Univ. Press of New England, 1972), pp. 67-103. [Маньеризм — художественный стиль XVI века. (Примечание переводчика)].

³⁵⁰ Ср. FN, *Twilight of the Idols* («Сумерки идолов»), "Skirmishes in a War with the Age" («Столкновения в войне с веком»), §37, p. 91: «По крайней мере, верно то, что мы никогда бы не осмелились оказаться в тех условиях, которые превалировали во времена Возрождения, мы даже не осмелились бы вообразить себя в тех условиях... не позволяйте нам усомниться в том, что мы — современники, укутанные в толстую вату своего гуманизма, который бы съезжился от того, что пришлось бы грызть камни, могли бы представляться комедией современникам Цезаря Борджиа, которые бы буквально умирали со смеху». См. далее Чарльз Тринкаус, *Adversity's Noblemen: The Italian Humanists on Happiness* («Превратности судьбы аристократов: Итальянские гуманисты о счастье») (New York: Columbia Univ. Press, 1940) о взаимосвязанности между психологическими аттитюдами в отношении жизни и бедностью, несчастьем и небезопасностью реальной жизни гуманистов. Писатели Возрождения сочиняли трактаты и диалоги со следующими названиями: О нищете человеческого существования; О жизни в одиночестве; О несчастной жизни выдающихся людей; О землетрясениях; О причинах наших бедствий; О несчастье появления на свет; Проповеди о тупости и ничтожестве людей.

³⁵¹ Ср. Чемберлен, "The Violent World" («Неистовый Мир») в его *Everyday Life in Renaissance Times* («Повседневной жизни во времена Возрождения») (New York: Capricorn, 1967), pp. 129-60.

³⁵² Образцы гуманизма — Цицерон, Сенека и Плутарх — писали о враждебности, а Эразм перевел труд последнего из перечисленных, "On the Usefulness of Having Enemies" («О пользе врагов»), посвятив перевод английскому кардиналу Вулси (Wolsey). Враждебность — одна из тем, которыми в наибольшей степени пренебрегает современный гуманизм. Он понижает ее значимость до животной фантазии «агрессии» или помещает в материнскую сферу зависти и отчаяния, упуская из виду то, что враждебность принадлежит феноменологии эроса, в то время как Плутарх настаивал на том, что она является необходимым противником дружбы: мы не можем иметь одно без другого.

³⁵³ Ср. Винд, *Pagan Mysteries* («Языческие таинства»), pp. 280f., 262; мою работу "The Dream and Underworld" («Сновидение и подземный мир»), *Eranos-42* 1973, где более подробно рассматривается значимость Гадеса.

³⁵⁴ Гарин, *Quattrocento* («Кватроченто»), p. 146.

³⁵⁵ Зигель (J. E. Seigel), "Renaissance Humanism: Petrarch and Valla" («Гуманизм Возрождения: Петрарка и Валла»), в труде Швобеля (Schwoebel) *Renaissance Men and Ideas* («Люди эпохи Возрождения и идеи»), p. 10. [Валла, Лоренцо (1407-1457) — итальянский гуманист, философ и литературный критик. Боролся со средневековой традицией и одобрял взгляды протестантских реформаторов. (Примечание переводчика)].

³⁵⁶ Ср. Аристотель, *De anima* II, 1 и 2. Как говорит Рэндалл об Аристотеле: «*Psyche*, очевидно не может существовать без живущего тела». (*Aristotle* [New York: Columbia Univ. Press, 1962], p. 62).

³⁵⁷ Ср. Винд, *Pagan Mysteries* («Языческие таинства»), pp. 280-81, 218-35, 251; Orphic Hymn («Гимн Орфею») 18, "To Pluto" («Плутону»); Аллен, *Mysteriously Meant* («Таинственно предназначенное»), p. 62).

³⁵⁵ Этот рассказ полностью был обнаружен в труде Буркхардта *Civilization* («Цивилизация»), часть III, §2. Об аниме Возрождения с классической точки зрения Юнга см. работу Линды Фирц-Дэвид (Fierz-David), *The Dream of Poliphilo* («Сновидение Полифило»), пер. М. Hottinger (New York: Pantheon, 1950); а также у Петрарки в *Secretum* («Тайна»), которая начинается с видения и диалога с «очень красивой госпожой».

³⁵⁹ В сокращенном виде из превосходного абзаца Буркхардта, *Civilization* («Цивилизация»), часть VI, §2.

³⁶⁰ Робб, *Neoplatonism* («Неоплатонизм»), р. 43.

³⁶¹ Осуждение мышления Возрождения распространялось, главным образом, из двух источников, которые мы описали в общих чертах в начале этой главы: логос Бога (теология), как например, Этьен Джилсон (Gilson) в современном мире; логос природы (естественная наука), представленная Джоржем Сартоном и Линн Торндайк. Мерсенн атаковал с обоих фронтов сразу. Те, которые благоволили логосу человека (Дильтей и Кассирер, например), ринулись на защиту философии Возрождения. Болгар, *The Classical Heritage and Its Beneficiaries* («Классическое наследие и извлекавшие из него пользу») (Cambridge, Eng., Univ. Press, 1954), р. 287, который, тщательно роясь в трудах Фичино, направлял на него злобствующий огонь своей критики: «... чем больше мы читаем труды Лико и Фичино, тем более очевидным становится то, что их философия была простым оправданием современных аттитюдов. Паттерны поведения, прославлявшиеся ими, точно совпадают с теми, которые прославлял Петрарка... Все это не представляло ценности для философии... Эта поглощенность мистическими иллюзиями и социальным поведением ослабляла воздействие Флорентийского Платонизма как серьезной философии» (р. 288). Аргумент Болгара точно определяет нашу точку зрения: совершенно бессмысленно читать их труды как философские.

³⁶² Леон Баттиста Алберти, *On Painting* («О живописи»), пер. J. R. Spencer [New Haven: Yale Univ. Press, 1971].

³⁶³ О роли Неоплатонизма в развитии перспективы в живописи см. Гомбрич (Gombrich), *Art and Illusion* («Искусство и иллюзия»), второе изд., Bollingen Series (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1961), pp. 52-56.

³⁶⁴ О роли классической античности см. Арган, «The Architecture of Brunelleschi and the Origins of Perspective Theory in the Fifteenth Century» («Архитектура Брунеллески и происхождение теории перспективы в пятнадцатом столетии»), *J. Warburg Courtauld Inst.* 9 (1946):96-121. Ранее в сносках упоминались уже труды этих двух авторов.

³⁶⁵ Лавински, «The Concept of Physical and Musical Space in the Renaissance» («Концепция физического и музыкального пространства в эпоху Возрождения»), *Papers of the American Musicological Society*, 1946, pp. 57 ff.

³⁶⁶ Гроув, *Dictionary of Music and Musicians* («Справочник о музыке и музыкантах») (Philadelphia: Presser, 1926), III, 786a, «Polyphonia» («Полифония»).

³⁶⁷ О Платонизме в музыке см. обзор Хорсли (I. Horsley) факсимильного издания Зарлино (G. Zarlino), *Le Institutioni Harmoniche* («Установленная гармония») (1558) в *Music Libr. Assoc. Notes*, series II, 23 (1966-67):515-19; Зарлино, *The Art of Counterpoint* («Искусство контрапункта»), пер. G. Marco и C. Palisca (New Haven: Yale Univ. Press, 1968); Кристеллер, «Music and Learning in the Early Italian Renaissance» («Музыка и музыкальное обучение во времена раннего Возрождения») в его *Renaissance Thought II: Papers on*

Humanism and Arts («Мышление в эпоху Возрождения II: Статьи о гуманизме и искусствах»)(New York: Harper Torchbook, 1965), II, 156-59.

³⁶⁸ Монтень, "Of the Inconstancy of Our Actions" («О непоследовательности наших поступков»), *Essays*, II, 1 (перевод Charles Cotton, в 4-х томах [London: Reeves & Turner, 1902], том II, p. 142).

³⁶⁹ Для другого взгляда на этот вопрос см. Перельман и Обрехтс-Тайтека (L. Obrechts-Tyteca), *The New Rhetoric, A Treatise on Argumentation*, (Новая риторика, Трактат об аргументации), пер. Wilkinson & P. Weaver (Notre Dame: Notre Dame Press, 1969).

³⁷⁰ Ср. Педро Лэйн Энтралго (Pedro La n Entralgo), *The Therapy of the Word in Classical Antiquity* («Словесная терапия в классической античности»), пер. L. Rather & J. Sharp (New Haven: Yale Univ. Press, 1970).

³⁷¹ Для ознакомления с мышлением о связи между глубинной психологией и риторикой см. Кеннет Бурке (Kenneth Burke), *A Rhetoric of Motives* («Риторика мотиваций») (Berkeley, Calif.: Univ. of California Press, 1969), pp. 19-46, 49-90; основные риторические тексты см. Бенсон и Проссер, *Reading in Classic Rhetoric* («Чтение классической риторики») (Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Press, 1972) и Шварц и Райсенга (J. A. Ruscenga), *The Province of Rhetoric* («Область риторики»)(New York: Roland Press, 1965); Лекции Фонда Терри и другие труды Онга и снова Франсис Йетс, *The art of Memory* («Искусство памяти»), принадлежавшее первоначально риторике. Полезная статья, содержащая обзор современных работ по риторике Возрождения, написана Вейнштейном, "In Whose Image and Likeness? Interpretations of Renaissance Humanism" («По чьему образу и подобию? Интерпретации гуманизма эпохи Возрождения»), *J. Hist. Ideas* 33 (1972):165-76. Брин, "Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric" («Джованни Пико делла Мирандола о конфликте между философией и риторикой») *J. Hist. Ideas* 13 (1952):384-426. время от времени поднимает существенный вопрос об отношении между бессодержательными словами («чистой риторикой») и существенной мыслью, то есть, вопрос о противоречии номиналиста с реалистом, только переодетый в другой костюм. Ср. с Штрувером (N. S. Struever) в работе *The Language of History in the Renaissance* («Язык истории в эпоху Возрождения»)(Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1970), pp. 5-39.

³⁷² Ср. Зигель, "Petraarch and Valla" («Петрарка и Валла»), pp. 9-11.

³⁷³ Кристеллер, "Renaissance Platonism" («Платонизм Возрождения») в работе под ред. Веркемейстера, *Facets* («Грани»), p. 104.

³⁷⁴ Джонсон, "The Humanism of Plutararch" («Гуманизм Плутарха»), *Classical Journal* 66 (1970).

³⁷⁵ Гловер, *Conflict of Religions in the Early Roman Empire* («Конфликт между религиями в ранние времена Римской Империи»)(Boston: Beacon, 1960), часть 3.

³⁷⁶ Паттерсон, *Hermogenes and the Renaissance: Seven Ideas of Styles* («Гермоген и Возрождение: Семь идей о стилях»)(Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1970) [Гермоген — архитектор 3-его века, установил законы ионического стиля]. (Примечание переводчика).

³⁷⁷ *Phaedrus*, («Федр») 273e.

³⁷⁸ Адольф Портманн, "Der Weg zum Wort" («Дорога к слову»), *Eranos*-39 1970.

³⁷⁹ Уайтхед, *Modes of Thought* («Стили мышления»), p. 44.

³⁸⁰ Герель, *Philosophy of Mind* («Философия разума»)(Zusatz 411), p. 150.

³⁸¹ Ср. Кейси, "Toward an Archetypal Imagination" («В направлении архетипического

воображения»), *Spring 1974* (New York/Z rich, Spring Publ.), pp. 1-32, об основной значимости именованя фигур воображения и о том, что они всегда приходят уже с именем.

³⁸² Хочется добавить еще одно-два имени личностей с Севера, значимых для глубинной психологии: Месмер и магнетизм; фон Хартманн и Шопенгауэр — за идею о бессознательном; Галл и Шпуцгейм — за их исследования мозга; Адольф Мейер — за американский стиль в психиатрической классификации; Мюнстерберг — неоспоримо то, что как только мы погружаемся в экспериментальную психологию, следующий ниже отрывок достигает свою цель: «Следует отметить, что наш отчет показал, что в девятнадцатом столетии экспериментальная психология была почти полностью немецкой и американской наукой. Что касается происхождения экспериментального метода, его инициатива была в подавляющем числе примеров немецкой; фактически единственным исключением сколь-нибудь реальной значимости была работа Гальтона, и в Англии попытки продолжить работу, начатую Гальтоном, терпели полную неудачу, до тех пор, пока экспериментальные методы не были заново ввезены из Германии Мак Дугаллом, Спирманом и др. в начале двадцатого столетия». (Флюгель, в работе *A Hundred Years of Psychology* («Сто лет психологии»), 2-ое изд. (London: Duckworth, 1951), p. 214). «В списке из 538 личностей, значимых в области психологии (между 1600 и 1967 годами), одну треть составили немецкие ученые, одну треть — американские и одну треть — английские и французские вместе. Всего лишь 11 итальянцев вошли в этот список». (Роберт Уотсон и Мерилин Меррифилд, «Characteristics of Individuals Eminent in Psychology in Temporal Perspective: Part 1» [«Характеристики выдающихся личностей в психологии во временной перспективе: часть 1»], *J. Hist. Behav. Sci.* 9, no. 4 (1973):339-59).

³⁸³ В связи с тем, что этот контраст между северной Реформацией и южным Возрождением являлся архетипическим, он оказался преисполненным риска. Некоторые из этих архетипических соображений рассмотрены Эренфельсом (U. R. Ehrenfels) в «Nord-S d als Spannungsraum» («Некоторая напряженность в отношениях между Севером и Югом»), *Antaios* 7, no. 4 (1965):101-25. Образование этой пары Север-Юг принесло с собой психологический символизм полярности верх-низ, так что противостояние между Реформацией и Возрождением незамедлительно обрело более чем историческое значение. Одной из корневых метафор в исследованиях Возрождения становится именно эта полярность (ср. Фергюсон, *Renaissance in Historical Thought* [«Возрождение в историческом мышлении»], pp. 56, 363-68, et passim (и в других местах повсюду). «Возрождение» легко становится инструментом для нападков «на Север»: Реформация, набожность, современность, рациональность, практичность, суперэго и т. п. Снова Ницше приводит преувеличенную сентенцию об этой идее Возрождения: «В конце концов, найдется ли кто-нибудь, захочет ли кто-нибудь понять, чем было Возрождение? Переоценка Христианских ценностей, попытка, предпринятая любыми средствами, всеми инстинктами и всеми гениями, создать противоположные ценности, обеспечить триумф благородных ценностей... ведь до сих пор не возникла более решительный вопрос, чем о Возрождении» (FN, *The Anti-Christ* («Анти-христ») §61; ср. *Human, All-too Human* («Человечный, слишком человечный») §237 и *Will to Power* («Стремление к власти»), p. 75).

³⁸⁴ MDR, p. 269.

³⁸⁵ Ср. «Freud's Disturbance on the Acropolis» («Волнение Фрейда по поводу Акрополя») (статья нескольких авторов) *American Imago* 26, no. 4 (1969):303-78. Далее: Фрейд также

ощущал некий «мистический запрет», предотвративший его путешествие в Рим» (до 1901 г.): Эллиенбергер, *The Discovery of the Unconscious* («Открытие бессознательного») (New York/London: Basic Books/Allen Lane, 1970), p. 447.

³⁸⁶ Север и Юг суммировали в себе два стиля психологии: один обосновался на Меланхтоне, описанном в этой части, другой — на проказнике, странствующем рыцаре из части 3. Ибо в то время, как психология как предмет была введена с небес в немецкие школы Севера, психологизирование как искусство появилось южнее Альп (вместе с северными отрогами и самой цепью гор) в новом плутовском романе: *La lozana andalusa* («Бодрый андалузец» (1528) и, особенно, в *Vida de Lazarillo de Tormes* («Лассарильо из Тормеса») (1554) (см. выше, стр.). Северный подход открыто назывался «психологией»; он опирается на собственную систему и описан объективным языком, имеет своего автора, хорошо известного и пользующегося благосклонностью в научных кругах, — Меланхтона. Южное психологизирование не имеет того же названия; состоит из отдельных частей, написанных субъективно, да и автор его безымянный (Lazarillo). [Автор «Лассарильо из Тормеса» неизвестен, но считается родоначальником плутовского романа в испанской литературе. (Примечание переводчика)]. Оба представляют собой поучительные сказки, главным образом, о (psyche) юноши и для (psyche), и оба тесно связаны с религией: Северяне пытаются объединить официальную психологию с религией и ее нравственностью, используя психологию для поддержания общих канонов; Южане пытаются видеть сквозь официальную религию и ее нравственность, для того, чтобы свергнуть общие каноны посредством психологизирования.

³⁸⁷ FN, *The Dawn of Day* («На рассвете дня») §460: «В настоящее время мы все живем, довольно много разговариваем в безопасности, которая слишком велика, чтобы сделать нас подлинными психологами: некоторые рассматривают свои отношения с сотоварищами как хобби, другие — как средство от скуки, третьи — как просто привычку; но никогда до такой степени серьезно, как если бы им сказали: «Различай или погибнешь!»



КЛУБ КАСТАЛИЯ ПРИГЛАШАЕТ



ПСИХОТЕРАПИЯ

Только для жителей
Москвы.

- Для тех кто желает пройти Юнгианский анализ.
- Для тех кто заинтересован в путешествии в глубины себя.
- Для тех кто желает познать законы внутреннего мира и научиться понимать язык сновидений.



Юнгианский анализ

Олег ТЕЛЕМСКИЙ, автор множества книг и руководитель юнгианского просветительского проекта Касталия, предлагает **личный анализ**.

Стоимость одного часа 1500 р. (цены на момент март 2016г).

Для переводчиков Касталии — бесплатно.

По всем вопросам пишите aton93@yandex.ru



АСТРОЛОГИЯ

Астрология — древнейшая духовная традиция, позволяющая найти свое место и познать свою истинную Волю. Сам Карл Густав Юнг обязательно составлял для своих пациентов натальную карту, и эта карта помогла ему понять клиента, а клиенту — более коротким путем прийти к своей Самости.



- Если вам нужна астрологическая консультация, если вы хотите получить полный анализ вашей натальной карты, выполненный с душой и индивидуальным подходом, если вы хотите узнать степень совместимости с близкими вам людьми, словом, если вас интересует Астрология, обращайтесь: **Мария КОРОЛЕВА**, почетный астролог и астропсихолог нашего клуба, ученица Олега ТЕЛЕМСКОГО, выпускница астрологической академии, предлагает вам свою помощь.

Стоимость консультации от 2000 рублей в зависимости от запроса. Для переводчиков Касталии — бесплатно. По всем вопросам пишите maria.a.koroleva@gmail.com



ЮНГИАНСКИЙ АНАЛИЗ ПО СКАЙПУ

Если вы испытываете проблемы с своей душой. Если в вашей жизни образовалась пустота. Если не складываются личные отношения, а смысла жизни полностью потеряли. Наконец, если вы просто хотите

познать себя —

ВАМ НУЖЕН ЮНГИАНСКИЙ АНАЛИЗ.

Высокие технологии позволяют проходить анализ не выходя из дома — по скайпу.



И один из лучших Юнгианских психологов предлагает вам свои услуги. **Дарья КОРЕНЬКОВА**, лидер и координатор Белорусского отделения Касталии, психотерапевт со стажем по специализации «Юнгианский анализ и Гештальт Психология» предлагает вам свои услуги.

Писать loft11korenkova@gmail.com и aton93@yandex.ru (необходимо написать на оба мейла).

Стоимость одной сессии в 50 минут — 1500руб.



ГАДАНИЕ НА ТАРО

Предсказание на Таро — это серьезная духовная практика,
позволяющая вам развить свою интуицию и получить
представление о ближайшем будущем.



Обучение работе с таро, годовой расклад, расклады на личные отношения,
психологическое тестирование с помощью Таро — это и многое другое
вам предлагает **Анна ТХЕН**, Таролог, ученица **Олега ТЕЛЕМСКОГО**
и специалист в области карт таро.

Стоимость расклада 1500р.
Для переводчиков Касталии — бесплатно.

ann.muw@gmail.ru



Дорогие друзья. Если вы хотите открыть новые горизонты внутреннего мира, открыть и прожить новые грани себя мы приглашаем вас в **магический театр Ольги Адиятулиной**.

С ней вы можете поработать с любым вашим запросом, открыть в себе пространство новых возможностей.

Психологические техники которые использует Ольга разработаны самой передовой современной психологической школой — **школой магического театра**.

Сама Ольга прямая ученица Екатерины Скоробогатовой, человека которая создала уникальную колоду архетипы женственности.



Мейл Ольги куда можно писать запросы на мейл **ura-ura1@mail.ru** или в контакте **<https://vk.com/adiolga>**

НАШИ ПАРТНЕРЫ:

МОСКОВСКАЯ АССОЦИАЦИЯ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

(www.maap.ru)

ВНИМАНИЕ ПСИХОЛОГОВ И ПСИХОТЕРАПЕВТОВ! ПРОГРАММА ПОВЫШЕНИЯ КВАЛИФИКАЦИИ ПО ЮНГИАНСКОЙ ПСИХОТЕРАПИИ

Аналитическая психология — направление, разработанное выдающимся швейцарским психиатром К. Г. Юнгом в первой половине XX века путем дополнения и прогрессивной переориентации психоанализа Фрейда от анализирования причин неврозов к содействию развитию личности в целом. Ученики Юнга соединили его идеи с более поздними достижениями в современном психоанализе и других течениях практической психологии. В настоящее время юнгианская школа, являясь одной из самых крупных и широко известных мировых школ психотерапии, может быть смело названа вершиной в ее эволюции, как самый глубокий и универсальный подход.

Юнгианский анализ изначально предназначался для самопознания и помощи пациентам. Однако, владение юнговской теорией личности, теорией архетипов коллективного бессознательного, типологией, методами работы с образами, символической игрой, толкованием сновидений, диалого-диалектическим подходом в межличностном взаимодействии может найти применение в самых разных сферах помимо аналитической психотерапии.

Эти находки могут быть использованы в краткосрочной терапии, коучинге и консультировании разного профиля – детском, семейном, организационном, профориентационном. Журналисты, социологи, политологи, философы, религиоведы, литературные критики и искусствоведы

также активно обращаются к идеям Юнга и его последователей.

ОБУЧЕНИЕ аналитической психологии — это возможность не только разобраться в себе и освоить самое лучшее, что есть в психоанализе и практической психологии, но и стать гуманитарием широкого профиля.

Занятия проводят **международно признанные** аналитики, являющиеся членами IAAP (Международной Ассоциации аналитической психологии), практикующими психотерапевтами и преподавателями факультета психологии МГУ и других московских психологических и психоаналитических институтов.


Занятия проводятся в течение двух лет в удобной сессионной форме семинаров и тренингов 2–3 дня в месяц по выходным. По окончании программы студентам выдаются сертификаты о повышении квалификации **государственного образца**, и они получают возможность дальнейшего профессионального развития в юнгианской школе.


МААП участвует в организации российских и международных конференций, реализует различные гуманитарные и издательские проекты, сотрудничает с другими мировыми юнгианскими институтами. Преподаватели МААП имеют большой опыт выездных семинаров и учебных программ в других городах России и ближнего зарубежья.


Колледж Телема 93





приглашает на лекции


 Магия в теории и на практике

 Магическая Каббала

 Демонология

 Таро Тота

 Талисманная магия

 Сексуальная магия

Колледж "Телема-93" ставит своей целью
ПОМОГАТЬ ВСЕМ ЖЕЛАЮЩИМ
в ИЗУЧЕНИИ МАГИИ И МИСТИКИ, а ТАКЖЕ
в ПОСТИЖЕНИИ ИНЫХ СЕРЬЕЗНЫХ
ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ
Востока и Запада.

Наши странички в интернете:

Портал: <http://www.thelema.ru/>

Сообщество в ЖЖ:

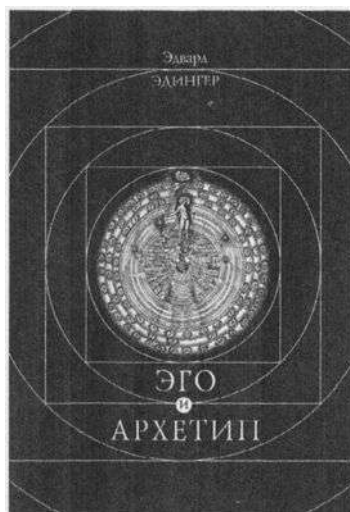
http://community.livejournal.com/ru_thelema93/

Вы можете записаться в Колледж
по адресу INFO-THELEMA@MAIL.RU
или телефону: +7 (926) 214 24 68



ДРУГИЕ НАШИ ИЗДАНИЯ

(ПОЛНЫЙ СПИСОК МОЖНО ПОСМОТРЕТЬ НА WWW.CASTALIA.RU)



Эдвард Эдингер ЭГО И АРХЕТИП

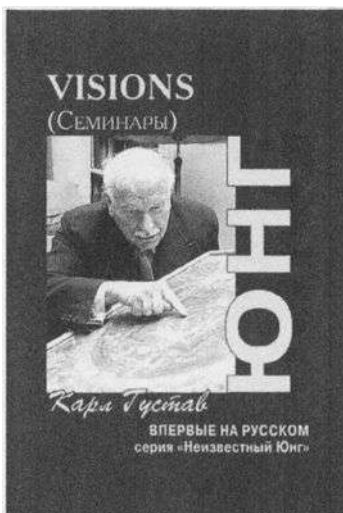
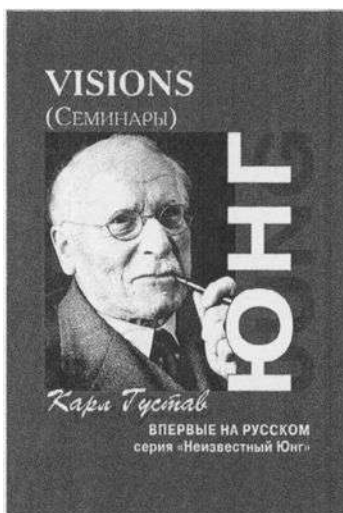
Книга «Эго и архетип» по праву считается юнгианским культурным бесцеллером. В этой книге, Эдингер подробно, просто и ярко описывает процесс индивидуации, движения индивидуального эго к источнику, и те этапы и стадии, которые проходит личность в этом процессе. Отдельного внимания заслуживает психологическое осмысление Эдингером христианского мифа, где в образе Иисуса Эдингер выводит парадигму индивидулирующегося Эго.

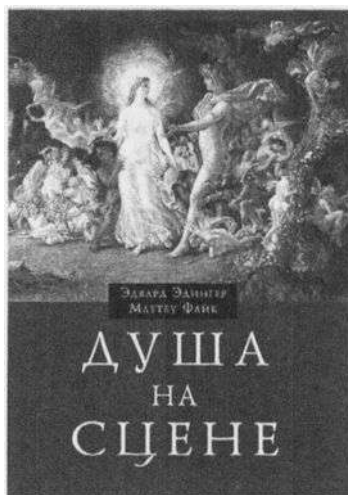
Карл Густав Юнг VISIONS

Двухтомник Visions — это уникальные конспекты семинаров Карла Густава Юнга. Эти семинары были посвящены удивительным и причудливым видениям его ученицы Кристины Морган и сопровождаются превосходными цветными иллюстрациями поскольку визионер была также прекрасным художником.

Рассматривая её видения, Юнг продемонстрировал саму динамику глубинной души, естественным путем устремляющейся к индивидуации.

Эти семинары являются прекрасным материалом позволяющим вам самим научиться активному воображению и понимать самые сокровенные образы нашей души.





Эдвард Эдингер
и Маттеу Файк

ДУША НА СЦЕНЕ

«Душа на сцене» — это уникальное исследование классиков драматургии — Шекспира и Софокла с точки зрения глубинной психологии. Именно в этой книге, для человека, ценящего классическую драматургию, раскрывается её тайная, глубинная психологическая основа.



Мария Луиза Фон Франц
**КОСМОГЕНИЧЕСКИЕ
МИФЫ**

Самое подробное исследование психологических, культурных, символических аспектов того, что было «в начале» согласно мифологиям разных народов. Как настоящий мастер психологии, Мария-Луиза фон Франц искусно анализирует преломление сложных мифологических структур в процессе душевного становления.

Станислас Клоссовский **ЗОЛОТАЯ ИГРА**

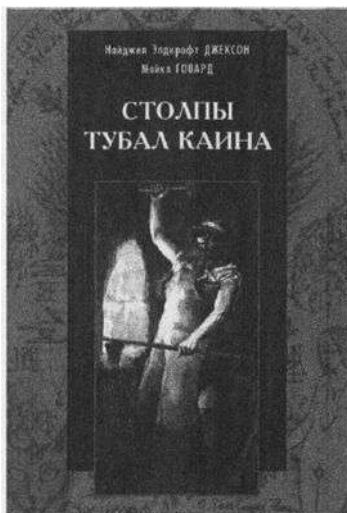
«Золота игра» — это самая большая на сегодняшний день коллекция алхимических гравюр, символов. Клоссовский воспроизводит серии алхимических трактатов и снабжает каждую гравюру комментарием того времени. В книге более 500 гравюр! Книга будет бесценна как для традиционалистов интересующихся герметической наукой, так и для юнгианских психологов, которые получают бесценный материал для исследования стадий и структур индивидуации.



Найджел Элдкрофт Джексон, Майкл Говард **СТОЛПЫ ТУБАЛ КАИНА**

«Столпы Тубал Каина» — это уникальная и беспрецедентная попытка исследовать те символы и мифы, которые традиционно оставались «в тени» западной культурной и религиозной мысли.

Лилит, Титаны, Люцифер и Бафомет, Змей-искупитель и Гермес Тригсмегист. Связывая эти образы в единый миф, авторы предлагают оригинальную идею альтернативной духовной традиции «бодрствующих ангелов».



ISBN 9785519606899



9 785519 606899

**ПРОЕКТ КАСТАЛИЯ —
УНИКАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ
СО МНОЖЕСТВОМ
ГРАНЕЙ:**

- Ежемесячно обновляемый
эксклюзивными переводами
сайт
WWW.CASTALIA.RU
- Еженедельно собирающийся
КЛУБ КАСТАЛИЯ,
где читаются лекции
о самых разных эзотерических
и психологических
традициях
- ШКОЛА КАСТАЛИЯ, регулярно
проводящая
открытые обучающие лекции
и семинары

**МЫ БУДЕМ РАДЫ ОБЩЕНИЮ
СО ВСЕМИ
ЗАИНТЕРЕСОВАВШИМИСЯ
ЛЮДЬМИ!**