

Пути целостности:

Юнгианские и пост-юнгианские диалоги с Западным Эзотерическим Древом Жизни

Диссертация, представленная на соискание ученой степени
Доктора Философии

Центр Психоаналитических Исследований Эссекса, 2007

Резюме

Эта диссертация сравнивает и сопоставляет то, что считается двумя психо-духовными традициями: аналитическая психология и Западная Эзотерическая Традиция. Общая связь между двумя этими традициями состоит в использовании символов и метафор целостности, особенно *сефирот* из Западного Эзотерического Древа Жизни.

Глава I представляет сефирот Древа Жизни как основание иудаизма, христианства, герметической традиции и западной эзотерической традиции. Глава II анализирует, как Карл Юнг применил и использовал в своей работе сефирот, относящиеся к алхимии. Глава III дает характеристику западной эзотерической традиции, тогда как главы IV и V показывают аналитическую психологическую интерпретацию западного эзотерического Древа Жизни как способ привести аналитическую психологию и западную эзотерическую традицию к диалогу. Сферы исследования этих последних глав включают в себя: связь эго-комплекса с материальным миром, политеистическую и монотеистическую природу психики, а также синхронистичность и область дуалистического и недуалистического трансперсонального опыта. Наконец, VI глава представляет несколько возможностей теоретического и прагматического применения западного эзотерического Древа Жизни для аналитического психологического толкования. Итог этой работы заключается в том, что и аналитическая психология и западная эзотерическая традиция могут дополнять друг друга.

Эта диссертация включает 4 диаграммы, план двух простых ритуалов из западной эзотерической традиции и глоссарий не-юнгианских терминов.

Благодарности

Есть несколько людей, чье влияние, поддержка и само присутствие в моей жизни было важным для завершения этой диссертации. Прежде всего, я бы хотел поблагодарить моего консультанта доктора Родерика Майна. Его решительное ободрение заставляло меня продвигаться далее, когда я был близок к тому, чтобы бросить проект. Также, его глубокое понимание Юнга, синхронистичности и западной эзотерической традиции были абсолютно незаменимы. Я также хотел бы поблагодарить профессора Эндрю Сэмюэлса и доктора Карла Фиглио из Центра Психоаналитических Исследований; на протяжении лет их руководство и предложения были и являются ценными. Касаемо последних этапов написания и переписывания работы я глубоко обязан доктору Леону Шламму (Кент) и доктору Алану Кардью (Эссекс) за их необыкновенные советы. Также из Центра Психоаналитических Исследований я хотел бы поблагодарить Мэрилин Уорд за ее упорный труд в продолжении плавного течения работы на протяжении критических ранних лет. Наконец, всем студентам-соискателям докторской степени я говорю «ура» и будьте уверены, что ваше воздействие на меня во время моего пребывания в Эссексе не было лишь кажущимся

Также есть несколько людей вне Академии, чья поддержка была необходимой для завершения этой диссертации. Во-первых, я хотел бы поблагодарить Фелицетту Селенца за ее терпение, понимание и непрекращающуюся поддержку; нельзя не отметить часы ее редакционной работы на протяжении написания текста и создания диаграмм к данной диссертации. Я благодарен своим родителям, Финтану и Донне, жившим в прекрасных горах Британской Колумбии во время процесса написания; и горы и родители давали столь нужное мне утешение. Я бы хотел поблагодарить Сандипа Джиндала, который, как спутник на дороге жизни, вероятно останется для меня источником вдохновения.

Также мой друг Ариэль Фуензалида был важнейшим человеком в разъяснении наиболее тайных сфер философии, не только для этой диссертации, но и во всех вопросах философского происхождения, которые у меня были на протяжении лет. Также я хотел бы выразить сердечную благодарность Карадоку Элмету за часы разговоров относительно Кроули, Каббалы и других мистических знаний (не последним из которых было эзотерическое значение Молока). Я также обязан Карадоку за его пронизательный редакторский взгляд и аналитически-удерживающее внимание к деталям. Аналогичным образом, я благодарю Майкла Смита за участие в сотнях часов и шестнадцати годах (или около того) эзотерических разговоров (а также существенного количества Гиннеса) со мной. Наконец, давняя благодарность должна быть выражена Джону П. Доурли за то, что ободрял меня давно, в мои студенческие годы и время выпуска в Карлтонском университете, за то, что заронил семя, которое наконец выросло в виде этой диссертации, и также благодарность Налини Девдас, за то что никогда не переставала верить в меня. Всем я говорю, еще раз, «спасибо»

Введение

Целью этой диссертации является проанализировать сефирот западного эзотерического Древа Жизни, и следовательно, Западную Эзотерическую Традицию, с точки зрения аналитической психологии. С этой точки зрения, Западное Эзотерическое Древо Жизни может быть рассмотрено как метафора процесса индивидуации (инициация). Использование Западной Эзотерической Традицией образа Каббалистического Древа Жизни отражает и их мировоззрение и предполагаемые этапы психодуховной трансформации, происходящие в соответствии с таким мировоззрением. Тогда как Юнг не писал конкретно о Западной Эзотерической (Оккультной) традиции, он обнаружил, что родственные эзотерические традиции, такие как алхимия и различные формы мистицизма, являются параллельными тому, что он назвал процессом индивидуации. В конце концов, психоаналитическое толкование показывает, что ЗЭДЖ отражает представления Юнга о процессе индивидуации и то, что по оценке этой метафоры с точки зрения аналитической психологии,

Западная Эзотерическая Традиция, сознательно или бессознательно, развила инициационную систему психологической значимости

Первая Глава этой диссертации исследует использование сефирот, компонентов, которые заключают в себе Каббалистическое Древо Жизни, через четыре духовные традиции: иудаизм, христианство, герметизм и западную эзотерическую традицию. В каждой традиции сефирот работает в качестве метафоры или символа *миддот* или качеств неизвестного или даже непознаваемого источника. Однако, тогда как все традиции могут иметь эту общую черту, каждое отдельное применение Древа Жизни уникально для мировоззрения отдельной традиции, которая использует Древо

Вторая глава представляет обзор понимания сефирот Юнгом и их применение. Так как использование Древа Жизни и сефирот в его работах тесно связано с его пониманием алхимии, то также приводится обзор ключевых составляющих использования этого тайного искусства Юнгом, в частности его понимание единства противоположностей. Ради развития мыслей Юнга по этой теме также представлено и толкование единства Эдвардом Эдинггером. Юнговское понимание сефирот пересекается со многими из его психологических теорий и является еще одним подтверждением его уважения обширного количества духовных традиций

Глава III определяет основные элементы Западной Эзотерической Традиции (также известной как «магика») и представляет психоаналитическое понимание метафоры в определении Традиции. По сути, в этой диссертации Магика понимается как связь искусства и науки, посредством метафоры (а следовательно, психики), в соединении с актом личной воли. Если принять метафизические требования Западной Эзотерической Традиции о духовной инициации за нечто, обусловленное психологическими факторами, то мы видим, что Традиция юнговское представление индивидуации или становления целостным индивидом.

Глава 4 представляет психоаналитическую интерпретацию семи нижних сефирот и Божественной Бездны из Западного

Эзотерического Древа Жизни. Эти сефирот символизируют то, что может быть описано как дуалистическая связь с компонентами психэ или личный теистический опыт нижних трансперсональных сфер Древа.

Глава 5 анализирует оставшиеся три сефирот (Божественная Триада) и как они, особенно сефира Кетер, отражают недвойственный опыт в Эзотерическом Древе Жизни, где дихотомия “Я/Ты”, которая есть в нижних сефирот, отсутствует. Эта глава также представляет утверждение Леона Шламма о том, что аналитическая психология может быть, на самом деле, рассматриваться как форма светского, дестрадиционализованного мистицизма. Наконец,

Глава 6 показывает источник Западного Эзотерического Древа Жизни, представленный Негативными Завесами существования; глава дает краткое заключение как психоаналитическая интерпретация Западного Эзотерического Древа Жизни может быть применена к теории и практике как в Западной Эзотерической Традиции, так и в аналитической психологии. Эта диссертация включает четыре изображения, схему двух ритуалов Западной Эзотерической Традиции и глоссарий неюнгянских терминов

Литературный обзор

Источники, использованные в этой диссертации подразделяются на три общих категории или темы. Первая категория содержит литературу из Западной Эзотерической Традиции. Ко второй относится литература и источники из различных кругов аналитической психологии и третью категорию составляют источники, относящиеся к историческому и феноменологическому изучению религии, которая представляет собой историческую основу Каббалы и родственных духовных и философских традиций. Прежде чем мы более близко взглянем на эти категории мы должны бросить беглый взгляд на термины «Эзотерический», и «Западная Эзотерическая Традиция» и на то, как они используются в данной диссертации. Позже, в Главе 3 мы подойдем к более полному определению Традиции

Антуан Фэвр, изучающий эзотерические традиции, использует термин «Оккультизм», когда говорит о Западной Эзотерической традиции. В соответствии с Фэвром:

«Оккультизм» используется в двух значениях: а) любая практика, имеющая дело с какой-либо из этих наук [астрология, магия, алхимия и Каббала]... б) течение, возникшее во второй половине XIX века с Элифасом Леви¹ и достигшее своего апогея на смене веков.²

Наш нынешний интерес относится к определению «б»), но с одной оговоркой. Было бы сложно допустить предположение, что Традиция или «течение» достигли своего апогея на смене веков, тогда как даже сегодня существует гораздо больше Орденов и источников, чем в любое время в XIX и начале XX века. Мы должны отметить, что термин «Западная Эзотерическая Традиция» широко используется, наряду с термином «Западная Мистическая Традиция», теми, кто следует современному возрождению второго определения термина «Оккультизм», данного Фэвром, и это будет неизменно для всей оставшейся части этой диссертации

Хоть и не относясь частно (или даже в общем) к Западной Эзотерической Традиции, определение эзотеризма Анри Корбена в равной степени уместно для нашего анализа. Корбен заявляет, что эзотеризм относится к «неизбежной необходимости выражения реинтеграции человеческого существа с символами»³. Западная Эзотерическая Традиция исторически связана с определением Оккультизма Фэвра, в то время как общая духовная опора Традиции отражена в определении эзотеризма, созданном Корбеном

Литература Западной Эзотерической Традиции

Литература, созданная внутри Западной Эзотерической Традиции могла бы быть определена как наименее «академическая» из трех вышеупомянутых литературных категорий. В первую очередь это из-за того, что аудитория, к которой обращается автор, по большей части своей посвящена или привержена Традиции. Метафизические, философские и космологические предположения

вполне уместны в таких источниках, так же как и в источниках, написанных христианами, буддистами или последователями любой из практик или духовных традиций. Тогда как академические исследования Западной Эзотерической Традиции набирают свою весомость и обоснованность, большинство источников, которые анализируют Традицию, приходят изнутри Традиции и, как результат, оказываются менее критичными, чем стандартные академические источники.⁴ Говоря в целом, Западная Эзотерическая литература может быть подразделена на три дополнительных категории: инструкционная, философская/историческая и справочная.

Инструкционные источники сегодня являются наиболее распространенными из всех доступных. Краткий обзор раздела «Нью Эйдж/Оккультизм» в любом крупном книжном магазине покажет изобилие заглавий, которые относятся к тренировке или наставлению внутри Западной Эзотерической Традиции. Этот тип литературы всегда был частью Западной Эзотерической Традиции и был отражен в ее мифологии. Несмотря на тот факт, что секреты Традиции предполагалось скрывать от масс, инструкционные тексты, или *гримуары*, были доступны в течение многих веков.⁵

Этот тип литературы полезен в выяснении космологии Западной Эзотерической Традиции и, так как эти источники были созданы в том порядке, в котором они были поняты и использовались, они обычно классифицируются в систематическом виде. Тем не менее, любой, кто когда либо пытался анализировать инструкционные тексты, написанные внутри Традиции, совершенно хорошо знает, что многие предположения сделаны читателем и временами там может недоставать цитат. К счастью, современные эзотерики вынесли из хаоса прошлого урок, в некоторой степени, по крайней мере, и делают более тщательные попытки к ясности в своем обучении

Кроме наиболее узнаваемых и классических авторов, таких как Алистер Кроули, Дион Форчун и Израэль Регарди, есть еще несколько современных авторов, которые внесли свой вклад в виде важных инструкционных работ.⁶ Следуя традиции Золотой Зари^z из Западной Эзотерической Традиции и повторяя попытку Регарди

спасти традицию, сохраняя свое учение в публикации, Чик и Сандра Цицero создали несколько важных работ к их чести. Среди их работ, *Самоинициация в Традицию Золотой Зари*⁸ является наиболее систематизированным и подробным проводником в учение Герметического Ордена Золотой Зари. С самого начала практику предоставляется информация по эзотерическом символизму и медитационным практикам которые постепенно выстраивают систему техник, увеличивающую сложность и глубину. Во многом эта работа служит справочным источником, так как является инструкционным руководством и *Самоинициация* является широким дополнением к *Золотой Заре*² Регарди

В том же духе, что и работа Цицero, но не следующее строго подходу традиции Золотой Зари, произведение Дональда Майкла Крэйга¹⁰ *Современная Магика*. Это популярное инструкционное руководство состоит из одиннадцати уроков которые систематически открывают базовый символизм и техники, используемые в Западной Эзотерической Традиции. К Цицero и Крэйгу мы можем добавить работы еще нескольких ключевых авторов, таких как Уильяма Грея¹¹, Мелиты Деннинг и Осборна Филлипса¹², Джейсона Аугустуса Ньюкомба¹³, Джеральда Шулера¹⁴, Питера Дж. Кэрролла¹⁵, и Нормана Крафта¹⁶. В каждом случае есть часть в конце работы, представляющая из себя инструкцию разного уровня сложности и стиля обучения. Именно из этих учений мы можем установить предположения и космологию Западной Эзотерической Традиции

Философские/исторические источники отличаются по своему подходу от инструкционных источников. Некоторые из наиболее популярных работ в этой подкатегории идут от Гарета Найта. Работы Найта по праву приобрели впечатляющий уровень публикационной долговечности. Его *Практическое пособие по символизму Каббалы*¹⁷ это смешение двух более коротких дополнительных работ и приравнивается к *Мистической Каббале* Форчун по пронциательности и глубине.¹⁸ В данном исследовании нас особенно интересует тот факт, что Найт делает множество ссылок на Юнга и архетипические образы, хотя по общему признанию он мало времени посвятил его теориям, так как находит их слишком ограничивающими¹⁹. Более исторически и

психологически ориентированной является работа Найта *Магия и Западный Разум*²⁰. Этот источник размыт в границах и ограничен по глубине (материал из всего 197 страниц, покрывающий века эзотерического и психологического развития), но он делает попытку пояснить и психологические и культурные предпосылки Западной Эзотерической Традиции. Сходно с *Магией и Западным Разумом*, в исторических рамках находится и работа Мэнли Холла *Секрет учений всех эпох*.²¹ Хотя работа Холла и сосредоточена на символах различных религий и организаций (таких как Массонство) и не относится в частности к Западной Эзотерической Традиции, этот важный труд эзотерических исследований повлиял на многих эзотериков

Один источник, который кажется упущенным в оценке исторических оснований современной Западной Эзотерической Традиции, это *Герметическое Братство Луксора*²². Частично историческая/философская, частично инструкционная, эта работа имеет подробное историческое введение в учение этого Ордена 19го столетия. Помимо инструкционных и исторических источников есть также третье важное подразделение, то есть справочный материал

В большинстве ветвей Западной Эзотерической Традиции различные типы справочного материала используются как часть практики Традиции. Стандартные энциклопедии мифологии, религии, масонства и психологии чаще всего содержат ссылки на работы Традиции. Тем не менее, некоторые источники, используемые в Традиции, созданы для особых практик, таких как гематрия²³. Например, Каббалистическая Энциклопедия Годвина²⁴ выстроена в алфавитном порядке (даны слова на английском и иврите) и нумерация слов также произведена в возрастающем порядке. Практикующий должен найти слово, посмотреть определение и вычисленную сумму этого слова, затем вернуться к разделу гематрии, чтобы найти, какие слова имеют такую же сумму для сравнения. Кроме прагматического применения Каббалистической Энциклопедии, Годвин также дает краткое, но полезное введение в Западную Эзотерическую Традицию и ее практики. Другой пример этого типа справочных источников может быть найден в *777 и другие Каббалистические Труды Алистера Кроули*²⁵

Несколько источников Западной Эзотерической Традиции используют труды Юнга. Термины, такие как Архетип, Тень и Самость, могут быть использованы, но применение их обычно поверхностно и часто цитаты вырываются из контекста, представленные в беглой манере или примененные совершенно неверно. Несколько основательных академических работ, связанных с Юнгом, были опубликованы в Западной Эзотерической Традиции. Мы можем наблюдать похожую ситуацию в отношении раскрытия Западной Эзотерической Традиции с точки зрения различных ветвей аналитической психологии. Хотя там может быть недостаток источников, относящихся напрямую к Западной Эзотерической Традиции, тем не менее мы видим, что аналитическая психология проделала большую работу в смежных областях

Один источник, в котором предпринимается попытка соединить аналитическую психологию и Западную Эзотерическую Традицию, это *Оккультная Психология*²⁶ Альты ЛаДэйдж. С масштабом и размахом, присущим *Магии и Западному Разуму* Найта, ЛаДэйдж пытается сравнить ее понимание Западной Эзотерической Каббалы и аналитической психологии. Тем не менее, какой бы благородной ни была ее попытка, она не дотянула до академически жизнеспособной работы.²⁷ Этот факт автором не отрицается, так как она утверждает, что ее книга «не была заявлена как научная или даже рациональная!»²⁸

Другая серьезная проблема в данной работе заключается в том, что она делает неправильные предположения относительно фундаментальных концепций юнгианства. Например, ЛаДэйдж показывает, что коллективное бессознательное, по сути своей, является разновидностью Хроник Акаши.²⁹ ЛаДэйдж, обсуждая мертвого «Дядю Джо», к примеру, утверждает, что Юнг утверждал, что «все, о чем Дядя Джо думал и желал, пребывает в Коллективном Бессознательном в виде узлов памяти, вместе с тем, что кто угодно когда-либо думал о Дяде Джо. Более того, это скопление в памяти Дяди Джо является автономным, в соответствии с Юнгом.»³⁰ Учитывая ссылку на Дядю Джо (и недостаток ссылок на Юнга), это прочтение юнговской концепции коллективного

бессознательного как места, в котором вечно обитают индивидуальные личности, является очевидно неверным

Тем не менее, несмотря на свои недочеты, Оккультная Психология пытается, как и эта диссертация, открыть связи между аналитической психологией и Западной Эзотерической Традицией. ЛадЭйдж приводит очень значительное наблюдение, сравнивая процессы Западной Эзотерической Традиции и аналитической психологии:

Существует серьезное различие в самой технике Юнга и Каббалы, ведь каббалист-практик активно штурмует неизвестное. Это его обязанность, срывать завесы, одну за одной, с образов, что скрывают силу. Юнг развил технику «активного воображения», призванную исследовать бессознательное, но это достаточно простой метод по сравнению с настолько контролируемыми и ритуализированными методами Практической Каббалы.³¹

И снова, кажется, что ЛадЭйдж не понимает, или возможно недооценивает эффективность методов аналитической психологии, нацеленных на достижение и управление коллективным бессознательным. Тем не менее, обоюдное признание методов и Эзотериков и психологов может оказаться плодотворным предприятием, конечно, не без некоторых сложностей. Эта заключительная цитата от ЛадЭйдж суммирует впечатление, поддерживающее написание этой диссертации. «Ни у одной группы нет определенной заинтересованности в том, чтобы ассоциироваться с другой. Психологи будут критиковать меня за мистичность, а оккультисты будут критиковать меня за предательство чистоты древней доктрины и продажу науке. Но да будет так!»³²

Литература аналитической психологии

Аналитическая психология, по большей части, смотрела на религиозные и мистические традиции с открытостью и признательностью. Для Юнга традиции, такие как алхимия, являлись предшественниками его психологических теорий. Юнгианская икона Мария-Луиза фон Франц сделала несколько важных набегов на разъяснение связи между эзотерическими практиками и теориями и практиками и теориями, основанными в

аналитической психологии.³³ Мы также находим примечательными вклады в «окультурные» искусства, такие как алхимия, сделанные столь же влиятельным психологом Эдвардом Эдингером³⁴. Несколько аналитиков также исследовали связь между Таро и юнгианскими теориями³⁵. Тем не менее, Таро, как организованная система духовного развития, в последние несколько десятилетий была усовершенствована практиками Западной Традиции; тем не менее, глубины традиции остаются относительно нетронутыми аналитической психологией

Были проведены очень важные исследования о связи между Юнгом и еврейской Каббалой, как например работы Сэнфорда Л Дроба³⁶, Зигмунда Хервица³⁷ и Фримы Готтлиб³⁸

Тем не менее ни один из этих источников не взаимодействует с каббалой западной эзотерической традиции как некая уникальная единица. Даже когда они представляются вместе с указанием на прямую связь между аналитической психологией и западной эзотерической традицией – так или иначе виден недостаток систематического анализа. Один пример может быть найден в работе юнгианского аналитика Дж. Марвина Шпигельмана *Древо Жизни*, источнике, одобренном эзотериком Израелем Регарди (который не был склонен испытывать энтузиазм по поводу аналитической психологии). В работе Шпигельмана³⁹ присутствует слабо определяемый анализ Традиции. Вместо этого нам представлено собрание фактов, которое является недостаточно последовательным, чтобы стать жизнеспособным источником для академического анализа

Одно возможное исключение относительно недостатка психоаналитических исследований западной эзотерической традиции может быть найдено в работах аналитика и сторонника «мужского движения» Роберта Мура. Определение «возможное» использовано вследствие того факта, что Мур никогда в полной мере не определяет то, что он имеет в виду под «окультурным». Мур в своей работе *Маг и Аналитик: Архетип Мага в Окультурной Духовности и Юнгианском Анализе*⁴⁰ отмечает, что изначально он намеревался исследовать свое предположение о том, что ритуалы в оккультной практики могли объяснить различные формы

патологий, которые он наблюдал у своих психотерапевтических пациентов

Мур провел несколько интервью с молодыми оккультистами, в которых было «большое количество малочисленных религий, от теософии до неоязычества»⁴¹. Мур сделал вывод, что:

То, что я открыл в этом мире колдунов и ведьм, не соответствовало моим ожиданиям. Я обнаружил, что большая часть из того, что я узнал об оккультизме от врачей антисектантов, в лучшем случае было чересчур упрощенным и вводящим в заблуждение, а в худшем случае, абсолютно оторванным от человеческого опыта как в светской, так и в религиозной ритуализации.⁴²

Уважение Мура к оккультным традициям достойно похвалы и его последующая работа о священном пространстве в ритуале и анализе является полезно, но, тем не менее, ему все так же не удастся определить то, что он имеет в виду под определением «оккультист». Кажется, будто Мур предполагает, что все «от теософии до неоязычества» это оккультизм. Когда Мур упоминает теософию, он ссылается на Теософское Общество, организованное мадам Еленой Блаватской в 1875 году или он имел в виду обобщенное понятие и использовал термин чтобы свободно описать *гностические* традиции, которые следуют каббалистическому и неоплатоническому мировоззрениям? Понимает ли он под «неоязычеством» тех, кто следует различным формам народных традиций и их современных возрождений или он включает сюда и современные традиции, такие как викка? Все ли религии, которые основаны на природе и делают акцент на постоянстве божественного, включены в это определение? Мур не делает никаких различий между любыми из этих традиций

В итоге, в Маге и Аналитике Мур наконец открывает читателю, такими же бестолковыми терминами, что он имеет в виду, когда использует термин оккультизм. Мур утверждает, что он желает «отметить различия между самим оккультизмом и широким интересом к таким темам как уфология и Бермудский треугольник.»⁴³ Чтобы подтвердить такое различие, Мур применяет определение *оккультизма* социолога Е.А.Тирикьяна. Это определение, как его процитировал Мур, может быть в общем

представлено как набор волевых практик, проводимых кем-то, кто имеет особенные знания таких практик, которые обращаются к естественным сокрытым силам и которые не могут быть измерены современной наукой, руководствующейся эмпирическими результатами.⁴⁴

Затем Мур продолжает исследовать и сравнивать то, что он называет архетипом инициации с социологическими и антропологическими концепциями священного и профанного пространства, а также лиминального и лиминоидного пространства. В то время как он никогда в полной мере не упоминает ни о том, что он подразумевает, когда использует термин «окультист», ни о критерии, который он применяет в своих первоначальных исследованиях в оккультной традиции, мы можем предположить, что он, на самом деле, имел в виду западную эзотерическую традиции. Мы взглянем ближе на этот подход в главе IV, когда проследим параллель между его видением мужской модели психэ (с использованием архетипы Мага, Воина, Короля и Любовника) с Западным Эзотерическим Древом Жизни. Эта параллельная структура может отображать влияние Западной Эзотерической Традиции на Мура, особенно на его понимание Каббалистического Древа Жизни. Существует другая вероятность, которая состоит в том, что его модель, как Древо Жизни, отражает архетипические паттерны, исследуемые как в Западной Эзотерической Традиции, так и в аналитической психологии. (Мур не подтверждает ни ту ни другую вероятность).

В более широком применении, Петтери Пиетикаинен предлагает пронизательный обзор некоторых исторических влияний, которые помогли оформить размышления Юнга о символе.⁴⁵ Несмотря на озарения Пиетикаинена, мало было сделано для того, чтобы взглянуть на то, как символический фокус в Западной Эзотерической Традиции и в писаниях ее важнейших деятелей находит параллель с концепциями Юнга. Юнговское понимание Каббалы и алхимии являются интерпретациями во многом нетрадиционными, нетипичными. Эти интерпретации имеют склонность к отражению подхода и структуры Западной Эзотерической Традиции. Нельзя, конечно, сказать, что здесь есть прямая корреляция влияния между Юнгом и Западной

Эзотерической Традицией, но совершенно определенно существуют важные связи и соответствия, которые мы рассмотрим в данной диссертации

В работах Юнга, английский перевод Собрания Сочинений, особенно тома 12, 13 и 14, содержат основные тексты, связанные с Каббалой и они используются в этой диссертации.⁴⁶ Другие сферы исследования включают точки зрения Юнга по поводу трансцендентной функции, либидо, тени, самости и природы символов

Два автора, Эдвард Хоффман и Сэнфорд Л Дроб (упомянутый выше) сделали значительный вклад в исследование связей между психологией и Каббалой. Хоффман, клинический психолог, занимался демонстрацией соответствия между психологией и Каббалой, также наблюдая более крупную, общую картину места Каббалы в современном обществе. Наш определенный интерес это глава Элис Тренсфелд в *Открытии внутренних ворот*, под редакцией Эдварда Хоффмана. Глава под названием «Психосинтез и Каббала: Новая Конвергенция для внутренней Работы» объединяет диаграмму «яйцо» Ассаджиоли с Древом Жизни как оно понимается в еврейской Каббале.⁴⁷ Сходства между моделью психэ Юнга и моделью Ассаджиоли демонстрируют пример применения Древа Жизни в конкретной ветви глубинной психологии.⁴⁸ Тем не менее, в то время как Тренсфелд анализирует связь интерпретаций психологии и еврейской Каббалы, эта диссертация анализирует связь между аналитической психологией и Западным Эзотерическим Древом Жизни. Хотя и не касаясь этого напрямую, работы Хоффмана и Тренсфелд демонстрируют универсальность Древа Жизни и его возможности к применению к структуре психэ

Дроб, Директор Психологической Оценки и Старший Судебный Психолог в госпитале Бэльвью в Нью Йорке, больше фокусируется на философских и теоретических влияниях Каббалы сквозь всю историю. Он занимательно рассуждает о том, что тогда как Гностицизм оказал значительное влияние на Юнга, Каббала стала еще большим влиянием на него и его мысль. Заявление Дроба состоит в том, что алхимические традиции, изучаемые Юнгом, на самом деле имеют корни в еврейской Каббале или, по меньшей

мере, оказались под влиянием каббалистических концепций. Мы вернемся к использованию Каббалы Юнгом в главе II.⁴⁹

Никогда намеренно не ссылаясь на Западную Эзотерическую Традицию или тех, кто действует внутри Традиции, Дэвид Тэйси предлагает некоторые интересные точки зрения по поводу соответствия между Юнгом и движением Нью Эйдж в книге *Юнг и Нью Эйдж*.⁵⁰ Важным моментом является заявление Тэйси о том, что Нью Эйдж:

идет неправильно в том смысле, что оно продвигает новую односторонность чтобы вылечить старую односторонность...ему не хватает ведущей философии или теологии, чтобы она могла привести дух и природу, Бога как Отца и Бога как Мать, Логос и Эрос в правильные отношения или к интегральной целостности.⁵¹

Этот дисбаланс является делом потенциальной важности в движении Нью Эйдж, тогда как в противопоставление, Западная Эзотерическая Традиция фокусируется на интеграции противоположных факторов; нигде больше это не становится столь ясно как в их использовании и применении в Каббалистическом Древе Жизни

Учитывая вечную природу многих материалов в Западной Эзотерической Традиции и в работах Юнга, очень важно отметить некоторые из современных постмодернистских работ, созданных в психоаналитических кругах. В этом контексте, который находится вне заданных параметров нашего текущего исследования, работы Эндрю Самюэлса⁵² и Кристофера Хоука⁵³ помогают сбалансировать вечные и универсальные тенденции в источниках Юнга. В том же духе, исключительная работа Сьюээн Роулэнд Юнг: феминистская ревизия также чрезвычайно полезна в придании «великим теориям» Юнга постмодернистской интерпретации.⁵⁴ Со стороны Западной Эзотерической Традиции, авторы, пишущие с перспективы Магии Хаоса (известные как Хаоситы), дают хорошее представление постмодернистского подхода к великим теориям Традиции.⁵⁵ В то время как целью данной диссертации не является исследование постмодернистской интерпретации Юнга или Западной Эзотерической Традиции, тем не менее, постмодернистский взгляд может дать альтернативную

интерпретацию одновременно юнговской мысли, а также предположениям Западной Эзотерической Традиции путем признания и перепроверки великих авторов каждой из этих традиций

История религиозной литературы

Последняя категория состоит из работ, в основном исторических, сосредоточенных на предметах, которые относятся к структурам, находящимся в основе Западной Эзотерической Традиции и аналитической психологии. Для Юнга основные источники по Каббале представляли такие авторы как Гершом Шолем⁵⁶, Ц. Вербловски⁵⁷, Эрик Бишофф⁵⁸, Адольф Франк⁵⁹ и более всего Христиан Кнорр фон Розенрот⁶⁰. Что касается исторических основ еврейской Каббалы, использованных в этой диссертации, которые в свою очередь являются основой также и для Западной Эзотерической Каббалы, мы в основном сосредоточимся на первых работы Гершомо Шолема⁶¹, Моше Иделя⁶², Арие Каплана⁶³ и в гораздо меньшей степени Зева бен Шимона Халеви⁶⁴

Источники Христианской и Герметической Каббалы происходят от таких мыслителей, упомянутых ранее, как Филипп Бейтчман⁶⁵, Фрэнсис Йейтс⁶⁶ и им родственных авторов. Один источник, *Джордано Бруно и Каббала*⁶⁷ Карен Сильвии де Леон Джонс, является важным, так как там Джордано Бруно помещают в рамки не Герметической Традиции, как это делает Йейтс, но в структуру Каббалы Герметической Традиции. Его мнемоническое понимание Каббалы сходно в некотором роде с использованием Древа Жизни в Западной Эзотерической Традиции в качестве карты универсальных соответствий. Так как многие духовные традиции, анализируемые здесь, используют специфические термины, которые могут иметь уникальный контекст своего мировоззрения, читатель должен помнить, что в конце этой диссертации есть глоссарий неюнгианских терминов

Источники в Западной Эзотерической Традиции имеют тенденцию неверно использовать юнгианскую мысль, или как это чаще бывает, теории вырываются из контекста или представляются в чрезмерно упрощенном виде. Тот факт, что эзотерики упоминают Юнга в

некоторых своих работах говорит о том, что они действительно находят некоторую родственность между аналитической психологией и их собственным мировоззрением. В случае аналитической психологии, существует очень мало исследований ритуалов, практик и верований Западной Эзотерической Традиции. Это упущение огорчает по нескольким причинам, но вот две самые важные: первая состоит в том, что первоначальные авторы, упомянутые в этой диссертации, были современниками Юнга и, следовательно, они разделяют родственную связь с беспорядочным периодом истории, в котором развитие психологии было в движении, а мир переносил две водораздельные войны, в том числе и следующий за ними период разочарования. Вторая причина – аналитическая психология и Западная Эзотерическая Традиция разделяют акцент на образах, символах и метафорах. Аналитическая психология, так как она проистекает из коллективного бессознательного, могла бы помочь заполнить глубины Западной Эзотерической Традиции – традиции, резонирующей и веской, как Гностицизм или алхимия

Авторы, такие как Регарди, Цицерио, ЛадЭйдж, Найт и Кроули, действительно используют ссылки на юнгианскую психологию, но делают они это с уклоном в собственное мировоззрение. Кажется, что есть какое-то отношение, превалирующее внутри Западной Эзотерической Традиции, к пониманию которого подошел Юнг вместе с осознанием эзотерических тайн Вселенной, но он сам поставил себя в рамки, утверждая, что опыты с ангелами, демонами и сущностями, например, происходят из психэ. Эзотерическая Традиция утверждает, что эти опыты проявляются на иных, онтологических планах существования, нежели в наших собственных. Психэ же, если упоминается, обычно представляется как посредник между этим миром и другими. Почти кажется, будто Юнг угрожает таким мировоззрением, тогда как на самом деле аналитическая психология предлагает важную альтернативную интерпретацию их космологии. Схожим образом, наблюдается недостаток доверия к Западной Эзотерической Традиции (особенно Алистеру Кроули) со стороны некоторых академиков, также к несчастью.⁶⁸

Эта диссертация отличается от перечисленных эзотерических источников тем, что она не оперирует исходя из западного эзотерического мировоззрения. Тем не менее, акцент на духовном развитии и эволюции, найденный в Традиции, сохраняется как основной фокус данного исследования. И хотя здесь делается акцент на психэ, этот акцент не является помехой для буквального толкования Традиции. Мы просто не можем доказать или опровергнуть метафизические притязания Западной Эзотерической Традиции. Тем не менее, мы способны интерпретировать такие метафизические заявления с точки зрения аналитической психологии. Данная диссертация также является уникальной среди психоаналитических источников по той причине, что она затрагивает аспекты Западной Эзотерической Традиции (такие как Таро, например) и здесь есть доказанный анализ ключевых концепций, существующих в Традиции и отраженных в сефирот Западного Эзотерического Древа Жизни. Более того, в отличие от работ Дроба и, снова в меньшей степени, Халеви, данная диссертация не фокусируется на иудаистском использовании Каббалы. Хотя некоторые аспекты еврейской Каббалы могут быть проанализированы, именно Западная Эзотерическая Традиция является объектом нашего интереса. Дроб нашел взаимосвязь между теориями Юнга и еврейской Каббалой; эта диссертация анализирует связи между Западным Эзотерическим Древом Жизни и аналитической психологией

В общем и целом, целью данной диссертации является открытие непрерывного диалога между аналитической психологией и Западной Эзотерической Традицией. Контакт с символом и метафорой, практикуемый эзотериками, делает их подходящим объектом для изучения аналитической психологией. В свою очередь, аналитическая психология предлагает Западной Эзотерической Традиции альтернативную точку зрения, которая придает особое значение сбалансированному подходу к глубинам бессознательного – перспектива, которая ценит здоровые отношения между эго-комплексом, личным и коллективным бессознательным и миром в целом. Здесь не предлагается ни использование эзотерических практик в анализе, ни принятие аналитиков в качестве адептов. Так или иначе, есть достаточно точек соприкосновения между Западной Эзотерической Традицией

и аналитической психологией, чтобы гарантировать дальнейшие продолжительные исследования, хотя, в конечном счете, они остаются двумя независимыми и уникальными психодуховными традициями

Магика и Метафора: Определение Двух Ключевых Терминов

Есть два ключевых термина, используемых в данной диссертации, которые необходимо определить. Первый термин, Магика, полностью описан в главе III⁸². Термин «Магика» подразумевает символическую систему, которая включает различные методы науки и искусства и применяет их для изменения человеческого сознания; термин также синонимично используется в Западной Эзотерической Традиции. Оставшийся термин, метафора, будет сейчас определен в более тщательном виде

Краткий обзор Метафоры

Существует долгая история дебатов о важности и определении метафоры. На самом базовом уровне метафора буквально означает «переносить», «раскрывать» или «нести»⁸³. Передается здесь значение и именно передача значения создает интерес к метафоре, с различной степенью популярности, в таких дисциплинах как семиотика, литература и лингвистика, наука, философия и психология. Дальнейшая информация это набросок из некоторых ключевых интерпретаций метафоры с точки зрения аналитической и архетипической психологии. Учитывая философскую глубины и сложность метафоры, мы не способны привести здесь тщательный и всесторонний анализ этого термина

Наиболее распространенное понимание метафоры называет ее фигурой речи или тропом. Метафора это троп, в котором слово или фраза, которая в буквальном смысле используется для определения одной вещи, используется чтобы определить другую, косвенно сравнивая таким образом две вещи. Метафора может быть рассмотрена как описательная декорация для слов, или как эллиптическое сравнение, которое было популярно в 19 веке⁸⁴. Другое определение метафоры говорит, что это «перенесение названия, качества, действия на субъект или объект, отличный, хотя

и косвенно схожий, от того, чье название, качество или действие применяется, когда используется в буквальном смысле.²²» Последующий анализ метафоры будет сосредоточен на том, как метафора воспринимается и применяется в аналитической и архетипической психологии²³

Метафора в аналитической и архетипической психологии

В своей работе «К психологии детского архетипа» Юнг заявляет, что «архетипическое содержание выражает себя, в первую очередь, в метафорах. Говорит ли это содержание о солнце или идентифицируется со львом, королем, сокровищами, охраняемыми драконом или жизненной силой человека, это ничто иное как то третье неизвестное, которое находит более или менее адекватное выражение всем этим сравнениям, хотя и – к вечной досаде интеллекта – остающееся неизвестным и не поддающееся формулировке.²⁴» Для Юнга, и особенно для его теории анализа снов²⁵, метафора это неотъемлемая часть человеческой психики. Там где есть архетипы, есть и метафора, хотя, учитывая огромную массу метафор в нашем языке, обратное не всегда является правдой

Юнг также обсуждает метафору в Семинаре Юнга о Заратустре Ницше. В этом случае Юнг особенно фокусируется на ницшеанском использовании метафоры противопоставления, а не его теорию метафор. Юнг отмечает его «любовь к метафоре льда, снега и холода – все, что контрастирует с жаром. Он понимает, что дух главным образом горяч...а противоположностью его был бы чрезмерный холод.²⁶» В то время как Юнг нечасто обращается напрямую к метафоре, тема метафоры очень важна в юнгианской и постъюнгианской мысли

Иоланда Якоби обсуждает «перевод архетипических идей в символическое событие²⁷», в своей работе Комплекс, Архетип, Символ в Психологии К.Г.Юнга. В этой работе Якоби приравнивает метафору к иносказанию, но утверждает, что «Юнгианская психология предпочитает использовать слово *символ* для таких последовательностей, также как и для единичных, автономных образов.²⁸» Работа Джеральдин Годсил «Небрежная рука зимы –

творчество перед лицом смерти» подходит к предмету метафоры в контексте трансформации и перерождения⁷⁹. Годсил утверждает, что пространство и движение являются двумя ключевыми чертами метафоры, подчеркивающими значение этимологии слова «переносить»⁸⁰. Годсил продолжает связывать метафору и символ, ссылаясь на Юнга:

Разум двигается между двумя образами, отражая схожесть и различие; он пересекает границы, исследует идентичность, несет что-то новое. Юнг пишет, что «символ нуждается в человеке для развития. Но он растет вне его, следовательно, называется Богом так как выражает ситуацию или фактор, более сильный чем эго». Идея перерождения присуща метафоре, которая создает нечто новое из уже существующего и знакомого.⁸¹

Годсил подчеркивает важную связь между разумом, символом (и, следовательно, архетипом) и метафорой

Лайонел Корбетт предупреждает против поспешного введения в миф и преувеличения в рамках анализа. Тем не менее, он также утверждает, что «также правдиво то, что сила истории и метафоры (как искусство, танец или музыка) может обходить защитные операции и двигать душу гораздо более целенаправленно чем та же самая идея, выраженная как абстрактная концепция или интерпретация.»⁸² Метафора в этом контексте предполагает движение мимо границ эго-комплекса

В «Психологической пользе сказок», Кроутер, Хэйнс и Ньютон заявляют, что любимые детские истории «должны быть рассказаны снова и снова, а также функционировать как метафоры для постоянных детских забот, которые часто преисполнены тревогой... Дети откликаются на рассказы множеством разных способов: они могут испытывать радость, жалость или уверенность в том, что сказка обращается, зачастую в скрытой форме, к чувствам и эмоциям, которые дети считают исключительно их собственным опытом.⁸³» Метафора, в этом случае, функционирует как связь между самой сказкой и субъективным эмоциональным и психологическим опытом чтеца или слушателя, что, в свою очередь действует как руководство для развития. В схожей манере Иэн

Алистер анализирует метафорический потенциал командного спорта, такого как футбол (соккер), как вспомогательного средства в передаче в рамках анализа⁸⁴

Дэвид Тэйси показывает, что один из аспектов юнгианского «фундаментализма», найденный в мысли течения Нью Эйдж, является исключением метафорического «как будто»:

[М]ы находим известные рассуждения Юнга «фундаменталистскими», если исключить всю поэзию, метафору и символ из этой мысли и конструкций. Юнг предпосылает большинство своих догадок и заключений метафорическим 'как будто'. В своих работах он говорит 'как будто' Бог или Богиня прорвались из психэ, требуя узнавания и уважения от человеческой персоны. Фундаменталисты стирают метафорическое 'как будто' и заменяют его определенными утверждениями о конкретном существовании психического и архетипического содержания, на которые смотрят как на 'предрасположенность' или 'генетические коды'.»⁸⁵

Кристофер Хок также делает акцент на важности метафорического в своей работе Юнг, Современность и Психология Постмодерна.⁸⁶ Хок заявляет, что:

В отсутствие традиционных форм, верований и ритуалов, индивид в своих поисках смысла должен обращаться именно к внутреннему диалогу психэ. В юнгианском анализе и психотерапии, современное сознание исцеляется питанием у груди символического источника жизни, который находится в бессознательном и открывается заново в снах, фантазиях и знаках. Акцент на метафорах дитя, ребенка и вскармливания может оказаться неинформативным, когда дело касается кризиса психики в поздней современности и скрытой значимости психотерапии как культурной теории и излечения.⁸⁷

Хок видит, что 'кормление' и 'грудь' "становятся символами нужды современного эго в наполнении себя не от матери, но от источника самости-психэ".⁸⁸

Джеймс Хиллман более определенно говорит о значении метафоры, нежели Юнг; для Юнга было достаточно приравнять архетип к метафоре и сфокусироваться на природе архетипов и символов, чем на метафоре. Понимание метафоры Хиллмана сформировалось под влияние Вико и фикций 'как если бы' Ханса Файхингера(1852-1933).⁸⁹ Хиллман видит метафору «менее семантически как фигуру речи и более онтологически как модель бытия, или психологически как стиль сознания. Метафоры это нечто большее чем способ высказывания; это способы восприятия, чувства и существования.»⁹⁰ Как указано выше, Юнг анализирует метафоры противостояния в работах Ницше. Для Хиллмана интерес состоит не столько в метафоре противостояния, сколько в парадоксальной природе метафоры и, следовательно, сознания. Как пример этого эндемического парадокса, Хиллман приводит пример «льва Ричарда». Имеется в виду лев в клетке по имени Ричард или Ричард – храбрый король? Хиллман утверждает, что 'этот известный пример слишком прост по сравнению с разными видами метафор, названных и различаемых; но он служит для иллюстрирования базовой идеи: психологическое сознание, потому как оно видит насквозь, потому как оно произрастает в двусмысленности, является метафоричным'

Хиллман вторит замечанию Юнга, что архетипы метафоричны, что архетипы "принадлежат внутреннему противоречию и двуличности мифических метафор, так что *каждое утверждение, относящееся к архетипам должно приниматься как метафорическое*, снабженное 'как если бы'".⁹¹ Он также отмечает, что "говоря об архетипах, мифическая метафора это правильный способ передачи информации, потому что, как и Боги, они не остаются без движения. Как и Боги, они не могут быть определены кроме как посредством столкновения одного из них с другим."⁹² Также в отношении архетипов, в странном, каббалистически звучащем отрывке, Хиллман утверждает, что "архетипы как скелетные структуры психэ, и кости это заменяемые созвездия света – искр, волн, движений. Они – это принципы неопределенности"

В конечном счете, и в отличие от Файхингера и Юнга, Хиллман смотрит на подход 'как если бы' как на необязательный, когда дело касается архетипов. Хиллман утверждает, что:

Мифическое сознание не нуждается в 'как если бы'. До тех пор, пока идеи не зафиксированы в единстве своего смысла, для нас нет необходимости копаться в них с инструментом 'как если бы'. Идеи Файхингера, в конце концов, уходят корнями в философию Канта и реакцию на категоричный монотеистический разум. 'Как если бы' это необходимый философский шаг к узнаванию метафорического характера всех определенных фактов, которые мы видим, о которых говорим и в которые верим. Но если мы исходим из мифического сознания, то нам не нужна приставка. Она подразумевается повсюду, всегда.

Обращаясь к тем же аргументам, Хиллман задумывается о идее Юнга, что архетипы непознаваемы сами по себе⁹³, предположив, что это не архетип непознаваем, а это наш метод восприятия заставляет его стать таковым: «У нас нет ясного и внятного знания о них в картезианском смысле определенности; но мы знаем их не напрямую, метафорически, мифически.»

Воображение это Реальность Роберта Эвенса включает в себе полезное расширение использования метафоры в архетипической психологии. В этой работе Авенс цитирует определение метафоры литературного философа Оуэна Барфилда:

Метафора, как говорит Барфилд, содержит в себе напряжение между двумя очевидно несравнимыми значениями, отражая более глубокое напряжение в нас самих – “напряжение между той частью нас, что ощущает внутреннюю несовместимость как загадочное единство, и той частью, что остается способной ценить свою дуальность и несовместимость. Без первого метафора это бессмысленный язык, без второго это и не язык вовсе.” В общем, воображение, в дополнение к общепринятой функции воспроизведения, имеет необъяснимую способность проникать во внутреннюю жизнь вещей и убеждать нас, что в нашем опыте есть нечто большее, чем это видно на первый взгляд; что, с вполне трезвой точки зрения, есть, как сказал Вордсворт, спасение от 'вселенной смерти.’”⁹⁴

С точки зрения Авенса, Юнг и Хиллман ответственны за развитие Западной нирваны посредством их соответствующих работ с образами и воображением. Он предполагает, что “новый опыт реальности (Западная нирвана) стал возможным благодаря реабилитации мифического и архетипического измерения в психэ, ведущей к реализации этих образов, которые сами являются воплощениями смысла; они означают то, что они есть, и они то, что они означают”⁹⁵ О Хиллмане Авенс пишет:

Важность архетипической психологии состоит в том, что она избрала путь внимательного наблюдения к реальности образов, давая психэ, по словам Хиллмана, “шанс выбраться из врачебного кабинета” – то есть шанс быть соединенным (в йогическом смысле единства) со своим архаическим, эмоциональным и творческим ядром. В движении вне личного и обратно к неизвестному, архетипической основе всей жизни, психология только следует традиции архаических людей, которые решали проблемы психэ через личные отношения (абреактивные столкновения, смягчение) и, в противоположность”, “связывая их с безличной доминантой”, обеспечивая психэ “безличным удовлетворением.”

Юнг и Хиллман, аналитическая психология и архетипическая психология, приписывают ценность образам и метафоре. Эта ценность, в самой своей основе, соединяет аспекты нас самих, о существовании которых мы не всегда осведомлены, как ранее отметил Хиллман – в картезианском смысле. Метафора это одна дверь или одна причина выйти за рамки общепринятых, буквальных, эгоистических взглядов

Почему Метафора и Западное Эзотерическое Древо Жизни?

Западная Эзотерическая Традиция имеет богатую историю символизма и практику общения и взаимодействия с сущностями различных типов. Это духи элементов и планет, легионы ангелов и архангелов, не говоря уже о демонах и дьяволах, есть ангелы енохианской системы и есть Святой Ангел Хранитель.⁹⁶ Эти сущности воспринимаются более или менее буквально, а если нет, то они имеют буквальную ценность или влияние на жизнь практика. Почему же, в таком случае, именно метафора должна быть

представлена в этом анализе интерпретации Древа Жизни Западной Эзотерической Традиции и, следовательно, самой Традиции?

Во-первых, как отметил⁹⁷ Юнг, там где есть архетип, там есть и метафора. Если мы предположим, что опыты западных эзотериков на самом деле являются выражениями психологических процессов, тогда символическая природа их традиции должна указывать на архетипическое, символическое выражение. Тогда нам потребовалось бы взглянуть на природу метафоры с другой перспективы. Вместо того, чтобы урезать символы, метафоры и архетипы до *всего лишь* содержимого психики, Юнг замечает, что метафора делает возможным взглянуть с перспективы “ни то/ни то”, которая позволяет параллельным метафорическим терминам сохранить свою первоначальную природу, и в то же время не истощать “неизвестную третью силу”⁹⁸ Два преимущества такой точки зрения состоят в том, что мы избегаем ловушки конкретизированного фундаментализма⁹⁹ и, как предположил Годсил, допускаем внутреннюю связь между метафорой и идеей перерождения.¹⁰⁰ Двигаясь от буквального понимания Западной Эзотерической Традиции, мы свободны, по словам Годсила, “создавать нечто новое из уже известного и знакомого”

Если мы понимаем метафору в психологическом смысле, мы анализируем не фигуры речи, но “способы восприятия, чувствования и существования.”¹⁰¹ Этот способ восприятия имеет близкую связь с воображением, которое “имеет необъяснимую способность проникать во внутреннюю жизнь вещей и убеждать нас, что в нашем опыте есть нечто большее, чем это видно на первый взгляд... есть спасение от ‘вселенной смерти.’”¹⁰² Метафорические и архетипические перспективы открыли, в соответствии с Авеном, новую перспективу, ‘Западную нирвану’.

Подход к метафоре Авенса, Хиллмана и Юнга состоит в том, что это нечто большее, чем троп или языковой прием; это психическая реальность, у которой есть потенциал к основательному влиянию на психэ и онтологические перспективы. Метафоры способны воскрешать нечто в памяти и инициировать трансформацию; они

задают форму нашим восприятиям и взглядам. Для наших целей метафора последует мысли аналитической и архетипической психологии, в то же время сохраняя буквальное значение 'переносить', 'нести'. Сефирот Древа Жизни и ритуалы Западной Эзотерической Традиции могут быть рассмотрены как метафоры, которые несут психологическое значение – значение, которое отражает то, что Юнг назвал процессом индивидуации или становлении психологически целым

С метафорической точки зрения, сефирот скорее относится к аспектам психэ, чем буквально к части божественной личности; и сущности в Западной Эзотерической Традиции воспринимаются схожим образом. Не конкретизируя образы в буквальных 'ангелов' и буквальных 'демонов' (или буквальные архетипы), мы наделяем бессознательное психологической подвижностью, где эти сущности встречаются, 'как если бы' они были реальны. Следующая цитата Юнга иллюстрирует метафору особенно хорошо: «Идеи это не просто объекты, используемые рациональным разумом; они также и золотые сосуды, полные живого чувства. 'Свобода' это не просто абстракция, это эмоция. Довод становится абсурдом, когда отделяется от сердца, и бездна психической жизни с универсальными идеями страдает от недостатка питания.»¹⁰³ Идеи, золотые сосуды живого чувства пронизаны метафорой и, как и в случае с метафорами как Мать, Древо или Бог, здесь есть чувство направленности и телеология, которая подсказывает или указывает на чувство завершенности и целостности. В таком виде данная метафора и применяется в этой диссертации

1 Альфонс Луи Констант (с1810-1875- Более известный под псевдонимом Элифас Леви) был французским дьконом, который написал три главных работы по оккультизму : *Трансцендентальная Магия* (1855), *История Магии* (1860), и *Ключ к Великим Мистериям* (1861). Каждая из этих работ (позднее переведенные и опубликованные в оккультной периодике Алистера Кроули: *The Equinox* vol.1, no.x) помогли снова воспламенить интерес к Западной Эзотерической Традиции

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

3 Henry Corbin cited in: Steven M Wasserstrom? Religion After Religion (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999), 38

4 Знаком происходящих позитивных перемен в определенной сфере исследований стала недавняя публикация *Журнала Академических Исследований Магии* (Oxford: Mandrake Press, 2003), также нельзя не заметить более упрочившееся издание Aries (Овен): *Журнал Исследований Западного Эзотеризма*, хотя предыдущий более нацелен на Западный Эзотеризм, рассматриваемый здесь. Вместо того, чтобы быть связанным строгими методологическими структурами (историческая методология, к примеру), Журнал поощряет мультидисциплинарные исследования Западной Эзотерической Традиции и родственных практик и традиций

5 Гримуары, которые обычно содержат инструкции по совершению актов практической магии или вызову духов, являются личными тетрадями записей практиков; и таким образом они оказываются наполнены ошибками, остаются частично незавершенными и, наконец, становятся текстами инструкции для последующих адептов. Если учесть стоимость продажи или создания книги и тот факт, что гримуары обычно содержат и латынь и иврит, очевидно, что эти книги создавались для богатых и образованных. Некоторые из наиболее важных гримуаров включают в себя *The Grimoire of Pope Honorius* (Seattle: Trident Books, 1999); средневековый *The Key of Solomon* (Samuel Weiser Inc., 1989) и связанную с ней *Goettia: The Lesser Key of Solomon the King* (Samuel Weiser, 1995); и относящийся к 17 веку *The Grimoire of Armadel* (Boston, Weiser Books, 2001)

6 Кроули (1875-1947), Форчун (1891-1946), и Регарди (1907-1985) это классические фигуры в Западной Эзотерической Традиции. Литература, созданная этими тремя личностями представляет наиболее влиятельны произведения в Западной Эзотерической Традиции и будет использована в данной диссертации

7 Герметический Орден Золотой Зари был эзотерическим орденом, основанным в 1888 году и разделенным в 1918 со смертью своего

автократа, МакГрегора Матерса. Глава III приведет больше деталей по Золотой Заре

8 Чик и Сандра Табата Цицero, Самоинициация в традицию Золотой Зари, 2 издание (St Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1998)

9 Израэль Регарди, Золотая Заря (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1988)

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

11 См. особенно: William G. Gray, *Attainment Through Magic: Evoking the Higher Self* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1990); *Inner Traditions of Magic* (York Beach, MN: Samuel Weiser, Inc., 1984) and *Temple Magic: Building the Personal Temple: Gateways to Inner Worlds* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1988). Статью Грея, объединяющую психологию и Магию см.: "Patterns of Western Magic: A Psychological Appreciation" in Charles Tart, ed., *Transpersonal Psychologies* (New York: Harper & Row, 1975), 433-472

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

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

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

15 Подход Кэрролла к Хаосу в Магике суммирован в: Peter J. Carroll, *Liber Kaos* (Boston, MA: Samuel Weiser, Inc., 1992)

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

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

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

19 Gareth Knight, personal e-mail (March 7, 2001). Interestingly, in 1976, Knight was appointed Consultant in Archetypal Symbolism to the C.G. Jung Institute, Dallas

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

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

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

23 См Глоссарий для этого и других эзотерических терминов

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

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

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

27 Главной проблемой является то, что автор приводит цитаты, не ссылаясь на особые тексты или номера страниц

28 *LaDage*, *Occult Psychology*, ix

29 Теософская идея о том, что воспоминания о событиях, мыслях и эмоциях от начала времен заключены в бесплотной субстанции, Акаше

30 LaDage, *Occult Psychology*, 87

31 LaDage, *Occult Psychology*, 121

32 LaDage, *Occult Psychology*, ix

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

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

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

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

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

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

39 J Marvin Spiegelman, PhD, *The Tree of Life*, 1993

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

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

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

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

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

45 Petteri Pietikainen, *C.G. Jung and the Psychology of Symbolic Forms* (Finland, 1999)

46 Citations from Jung's *Collected Works*, H. Read, M. Fordham, G. Adler, W. McGuire, eds. Primary translations by R. Hull. (Routledge & Kegan Paul, London; Princeton University Press) will be given by the paper title, volume number, followed by the paragraph number: e.g., "On the Psychology of the Unconscious", *CW* 7, par. 95

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

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

49 См с. 34

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

51 *Tacey*, *Jung and the New Age*, 180

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

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

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

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

56 В *Mysterium Coniunctionis*, CW 14 Jung упоминает «Das Buch Bahir» Шолема (Quellen und Forschungen zur Geschichte der jüdischen Mystik) Leipzig, 1923 (par. 625); Major Trends in Jewish Mysticism (pars. 18, 19, 594, 634); "Zu Abraham Eleazars Buch und dem Esch Mazareph" (Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, Dresden, 1926), см библиографию для CW 14 p. 642; "Kabbala" in the Encyclopedia Judaica (par. 592)

57 Юнг обменялся несколькими письмами с Вербловски и признает его вклад в *Aion*, CW 9ii в форме компилирования материала из иудаистской литературы (*Aion*, CW 9ii, par. 105). Юнг также написал введение к книге Вербловски *Lucifer and Prometheus* (London: Routledge and Kegan Paul, 1952) которая может быть найдена в CW 11, pars. 468-473 и он обменялся несколькими письмами с Вербловски (*Letters* v.2, pp. 15-17, 69-71, 116-117 and 122-123. Из писем мы можем видеть, что между ними был взаимный интерес, где Вербловски помогал Юнгу понять Каббалу и ее отношение к иудаизму, а Юнг комментировал его понимание аналитической психологии

58 Бишофф редактировал и перевел *Elemente der Kabbalah* (1913) как указано в "Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy", CW 12, par. 313n и *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 158n

59 Франк написал *La Kabbale* (1843), немецкий перевод был *Die Kabbala* (1844). См Юнг, "Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy", *CW 12*, pars. 313 & 313n

60 Юнг упоминает Кнорра в нескольких местах в *Избранных Работах*. В книге "Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy", *CW 12*, par. 313; "The Philosophical Tree", *CW 13*, par. 411; *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pars. 592-593. Юнг упоминает его *Kabbala Denudata* (перевод частей *Zohar*) in "A Study in the Process of Individuation", *CW 9i*, pars. 557n, 576n, 596n; "Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy", *CW 12*, par. 313n; "The Philosophical Tree", *CW 13*, par. 411n; *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pars. 14n, 18nn, 19n, 557n, 568n, 592nn, 593, 619nn, 634nn, 636, 637n, 640nn, 643n; "The Psychology of the Transference", *CW 16*, p. 163, par. 497n. Также Юнг использовал немецкий перевод *Der Sohar und seine Lehrer*, переведенный Эмстом Мюллером: Jung *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pars. 2n & 592n. Юнг подтверждает, что источником Кнорра была книга *Pardes Rimmonim* Моше Кордова (1592), Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, par. 18n

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

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

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

64 Though rather New Age in perspective, many of Halevi's works have been influential in modern Kabbalistic revivals. See: Z'ev ben Shimon Halevi, *Psychology and Kabbalah* (York Beach, Maine: Samuel Weiser, Inc., 1992);

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

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

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

68 См: Beitchman, *Alchemy and the Word*, 316; B.J. Gibbons, *Spirituality of the Occult* (New York: Routledge, 2001), 18; Scholem, *Major Trends*, 2, 3, 353. Юнг был подозрителен к родственным традициям, таким как масонство и розенкрейцерство: Jung, *The Relations between the Ego and the Unconscious*, CW 7, par. 385. Конечно, есть много академических ресурсов, которые этого не делают. Например: Wouter J. Hanegraaff. *New Age Religion and Western Culture* (Albany: State University of New York, 1998); James R. Lewis, ed. *Magical Religion and Modern Witchcraft* (Albany: State University of New York, 1996); K. Paul Johnson. *The Masters Revealed* (Albany: State University of New York, 1994)

69 См. главу III

70 Из Латинского/греческого *metaphora- metaphero* "переносить"

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

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

73 Хотя мы не будем особенно останавливаться на метафоре в данном исследовании, Джузеппе Маффеи "Metaphors and Development of Knowledge" в *Harvest: Journal for Jungian Studies*, vol. 40 (London: C.G. Jung Analytical Psychology Club, 1994), 21-37 анализирует роль метафоры в теориях психоанализа и

аналитической психологии. В качестве непсихологических источников о метафоре см.: Aristotle's *Poetics* (George Whalley, *Aristotle's Poetics* (Montreal and Kingston: McGill-Queens University Press, 1997)); Giambattista Vico's *La Scienza Nuova* (See, for example: Giambattista Vico, *New Science*, Anthony Grafton, trans. (London: Penguin Books, 1999); Joseph Mali, *The Rehabilitation of Myth: Vico's New Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); работы о Фридрихе Ницше (См., например: Tim Murphy, *Nietzsche, Metaphor, Religion* (New York: State University of New York Press, 2001); Lawrence M Hinman, *Nietzsche, Metaphor, and Truth in Philosophy and Phenomenology Research*, Vol. 43, No. 2 (Dec. 1982); и о метафоре в науке см.: Max Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1962)

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

75 См Jung "The Psychology of Dementia Praecox", *CW 3*, pars. 218 & 298, "General Aspects of Dream Psychology", *CW 8*, par. 506 and "Analytical Psychology and Education", *CW 17*, par. 144. В двух последних особенно раскрывается тема метафоры и сексуальности

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

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

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

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

80 Godsil, "Winter's Ragged Hand", 252

81 Godsil, "Winter's Ragged Hand", 252

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

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

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

85 Tacey, *Jung and the New Age*, 138

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

87 Hauke, "Jung, Modernity and Postmodern Psychology", 296

88 Hauke, "Jung, Modernity and Postmodern Psychology", 296

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

90 Hillman, *Re-Visioning*, 156

91 Hillman, *Re-Visioning*, 156. Хиллман цитирует Юнга: "Каждая интерпретация обязательно содержит 'как если бы'" Jung, "Concerning the Archetypes, with Special Reference to the Anima Concept", *CW 9i*, par. 143, "The Psychology of the Child Archetype", *CW 9i*, par. 265 and "Flying Saucers: A Modern Myth", *CW 10*, par. 681

92 Hillman, *Re-Visioning*, 157

93 Hillman, *Re-Visioning*, 157

94 *Avens*, *Imagination is Reality*, 23

95 *Avens*, *Imagination is Reality*, 40

96 Эти термины будут исследоваться более детально в данной диссертации

97 Jung, "The Psychology of the Child Archetype", *CW 9i*, par. 267

98 Jung, "The Psychology of the Child Archetype", *CW 9i*, par. 267

99 *Tacey*, *Jung and the New Age*, 138

100 Godsil, "Winter's Ragged Hand", 252

101 Hillman, *Re-visioning*, 156

102 *Avens*, *Imagination is Reality*, 23

103 Jung, "Forward to Jung: 'Phenomenes Occultes'", *CW 18*, par. 745.

Глава 1, Часть 1

Пути порядка: Развитие каббалистического Древа Жизни

Термину *сефирот*² примерно шестнадцать сотен лет. Он возник в еврейской мистической традиции, сегодня известной как Каббала², и развивался вместе с ней³. Однако иудаизм — не единственная духовная традиция, использующая этот термин. Несколько нееврейских духовных традиций переняли сефирот наряду с другими каббалистическими понятиями. Хотя точное значение этого слова может варьироваться в зависимости от культурного контекста

и символической системы, общий принцип остаётся неизменным — определение и порядок. Вне зависимости от того, какой взгляд на мир лежит в основе рассматриваемой культуры, термин «сефирот» неизменно включает в себя представление об упорядоченности, определении, классификации

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

Коротко о микрокосме и макрокосме

Эзотерические традиции и некоторые теории аналитической психологии, о которых будет говорить далее, по-разному используют термины «микрокосм» и «макрокосм». Чтобы избежать путаницы, кратко опишем эти различия

В Каббале и западной эзотерической традиции термин «макрокосм» (иногда Макрокосм) означает область божественного или космического, тогда как «микрокосм» (Микрокосм) соответствует миру людей; микрокосм при этом является отражением макрокосма⁴. В работах Юнга эти термины имеют схожие значения, но микрокосм, помимо человеческого мира⁵,

обозначает и коллективное бессознательное⁸. Макрокосм, согласно Юнгу, представляет собой «небесный свод⁹» и «вращающуюся вселенную¹⁰». Юнг использует стандартные эзотерические значения этих слов (за исключением равенства микрокосм-коллективное бессознательное), что неудивительно, поскольку большая часть его источников на данную тему - эзотерические работы. Итоговые определения микрокосма и макрокосма приведены в четвёртой главе — там, где начинается введение в психологическую интерпретацию западного эзотерического Древа Жизни

Новое толкование Древа Жизни меняет эти понятия. Микрокосм теперь не только обозначает личность, но и определяет её место в материальном мире. Человечество и окружающее его пространство (земное и космическое), таким образом, неразрывно связаны — микрокосм отражает макрокосм. Макрокосм же вдыхает жизнь в микрокосм, то есть в психе и коллективное бессознательное и, следовательно, в их символическое и метафорическое содержимое. Таким образом, «божественное» влияние происходит не извне, не со звёзд или небес, а изнутри самой психе. Первые два определения пары терминов микрокосм-макркосм, эзотерическое и юнгианское, практически совпадают. Последнее же определение, предлагаемое психологической интерпретацией Древа Жизни, противоречит им, утверждая, что макрокосм есть не внешний мир, но глубины внутренней, психической Вселенной

Десять сефирот из ничего: сефирот в еврейской Каббале

Ни одно создание не может иметь целью своего познания неведомого, сокрытого Бога. В сущности, всякое познание Бога основывается на наличии определённого отношения между Ним и Его творением, то есть на проявлении Бога в чём-то другом, а не на отношении Его к Себе Самому. ²

Как уже говорилось, термин «сефирот» чаще всего относят к иудаизму и Каббале. Самый прямой способ определить его значение в этой традиции — обратиться к древней каббалистической литературе. Однако первый письменный источник, в котором упоминается этот термин, фактически, не является каббалистическим текстом. Сефер Йецира¹⁰ - это короткий «протокаббалистический» космологический текст, состоящий из отдельных стихов. Книга разбита на шесть частей, длина её составляет от 1500 до 2000 знаков, в зависимости от версии. Текст был написан между третьим и шестым веками нашей эры и оказал огромное влияние на развитие Каббалы. Не будет преувеличением сказать, что, за исключением Сефер Бахир¹¹, ни один другой текст не оставил в еврейской Каббале такого глубокого следа. Даже высоко почитаемая Сефер ха-Зогар обязана большей частью своего содержания Сефер Йецира

Согласно этому тексту, буквы еврейского алфавита и соответствующие им числа являются священными, магическими сущностями. Бог создал мир и всё, что в нём есть, с помощью чисел и слов. Выстраивая буквы тем или иным образом, Бог мог изменять реальность¹². Учитывая такую значимость еврейского алфавита, разумно будет привести его здесь

Таблица 1: Еврейский алфавит

Сефер Йецира

Согласно Торе, Бог совершает акт творения с помощью букв и чисел: качества и количества¹³. Сефер Йецира также повествует о сотворении мира путём перемещения, перестановки букв и чисел. Космология со временем начнёт играть заметную роль в каббалистической науке¹⁴. Помимо таинственных превращений букв и чисел, Сефер Йецира содержит и первое (по крайней мере, письменное) упоминание термина сефирот:

Десять сефирот из небытия

И двадцать две буквы основания:

Три матери

Семь двойных

И двенадцать простых¹⁵

Сефирот здесь не являются материальными, осязаемыми «объектами». Они представляют собой основные концепции реальности. Они — источники чисел¹⁶. Понятие сефирот в Сефер Йецира не совпадает с теми определениями, которые дают ему более поздние каббалисты

Сефирот в трактате названы «ничем» (beli-mah – ?????), beli означает «без», а mah – «что» или «что-то». Это подразумевает, что концепция сефирот «абсолютно идеальная, без какого-либо материального содержания. В отличие от букв, имеющих начертание и звучание, сефирот не обладают физическими свойствами. Это чисто умозрительное понятие»¹⁷

Хотя сефирот обозначаются десятью первыми буквами еврейского алфавита, они не тождественны этим буквам (и соответствующим им числам). В Сефер Йецира сефирот ещё не имеют названий. Арье Каплан в своём комментарии к Сефер Йецира утверждает, что, хотя имена сефирот не встречаются в тексте, они и так известны из классической Каббалы¹⁸. Это довольно спорное толкование. Применять поздние наименования к докаббалистическому тексту означает проецировать на этот текст структуру, которой только предстоит появиться через несколько столетий. Поэтому мы будем строго следовать тексту, оставив в стороне каббалистические понятия, возникшие позднее. Далее приведены несколько отрывков трактата с описаниями сефирот в переводе Каплана

Стих 1:3 представляет сефирот в более материальном контексте:

Десять сефирот из небытия

подобны десяти пальцам на руках {а также на ногах} человека,

пять против пяти,

и в середине между ними — единственный завет с Единым по слову языка

и по обряду Аврамову. {Между руками — [обрезанный] язык; между ногами — обрезанный половой член или разорванная девственная плева.}¹⁹. Упоминание пальцев в этом отрывке - это указание на творящие персты Бога (псалом 8:3 — Каплан ошибочно называет его 8:4²⁰) [«Когда взираю я на небеса Твои - дело Твоих перстов, на луну и звезды, которые Ты поставил,»]. В писании говорится о руках или пальцах Бога, когда речь идёт о непосредственном воздействии на физический мир

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

буквах еврейского алфавита. Так человеческое тело связывается со священным писанием, с общиной и с Богом²¹

Стих 1:5 показывает тесную связь между сефирот и «пятью пространственными континуумами (глубинами, бесконечностями)»:

Десять сефирот из небытия

бесконечны на десять ладов:

бесконечно начало;

бесконечен конец;

бесконечно добро;

бесконечно зло;

бесконечна высота;

бесконечна глубина;

бесконечен восток;

бесконечен запад;

бесконечен север;

бесконечен юг²²

Три пространственных пары в этом отрывке отражают три измерения Вселенной. Пара «добро-зло» — это пятое, моральное

или духовное измерение²³, а пара «начало-конец» относится ко времени — прошлому и будущему²⁴. Этот отрывок показывает роль сефирот в сохранении баланса противоположностей

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

Десять сефирот из небытия

подобны вспышке молнии;

и нет им конца;

и слово Его в них,

когда они идут и возвращаются;

и по велению Его устремляются они, как вихрь,

и смиряются пред престолом Его²⁵

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

объективность сефирот — символическая, и они не существуют в природе физически²⁸

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

Десять сефирот из небытия:

конец их связан с началом их,

а начало — с концом,

как огонь связан с углем;

ибо Господь Один

и нет рядом с Ним второго,

а до Одного что ты сочтешь?²⁹{Слово «сочтешь» подразумевает, что прежде первой сефиры нет никаких «чисел».}

Христианские и поздние еврейские каббалисты позднее будут утверждать, что существует тесная связь между «первой», самой абстрактной, божественной сефирой Кетер и «последнее», наименее «воздушной» Малкут²⁸. Раннехристианские каббалисты сравнивали эту связь со связью между Альфой и Омегой в христианском понимании

Основная мысль этого этого стиха — зависимость сефир друг от друга и от божественного. Уголь без огня не «живёт»; без огня он

всего лишь холодная материя. Но и огонь не мог бы существовать, если бы уголь не обладал способностью гореть²⁹

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

Десять сефирот из небытия:

о числе их удержи язык свой от разговора

и ум свой от размышления,

и если уста твои побуждают тебя говорить,

а сердце твое — размышлять о нем,

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

ибо сказано:

«И живые существа бежали и возвращались» *{Иез. 1:14 4}*, —

и на *{Тайне}* этой заключен завет³⁰

Итак, опыт сефирот можно познать, лишь успокоив ум (сердце) и язык. Призыв бежать и возвращаться говорит об опасности, которую таят в себе сефирот. Сосредоточившись на абстракции, рискуешь потерять контакт с внешним, материальным миром. Иудаизм и Каббала сфокусированы на преображении и восстановлении мира, а не на бегстве от него. В каббализме существуют и крайне аскетические секты, но в основном течении

отношение к миру — восторженное и радостное (что не отменяет соблюдения законов Торы и Галахи)

Путём «бега и возвращения» мистик заключает договор с Богом. Этот договор не только связывает человека с божеством, но и сводит вместе физическое и духовное, усиливая оба аспекта. Как материальная жизнь мистика обогащается духовной составляющей³¹, так, в свою очередь, и духовная жизнь расширяется при помощи земной деятельности — при условии, что эта деятельность не нарушает законов³²

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

Вот десять сефирот из небытия:

первая — Дух Бога живого {*Руах Элохим Хиим*},

благословенно и славно имя {шем} Его,

живущего во веки веков

Речение творящей силы, дыхание и слово суть то,

что мы называем духом святым³³

В основе этого отрывка — понятия воздуха и дыхания. Воздух на иврите — ruah (???). Также это слово обозначает ветер, дыхание и

дух. Бог создал мир с помощью речи³⁴, творящих ветров еврейского алфавита. Всё сущее проникнуто священным таинством буквы и числа. Далее Сефер Йецира говорит о священной природе чисел и букв еврейского алфавита. В процессе расстановки сефир по местам и медитации на сущность каждой из них понятие сефирот становится всё менее абстрактным³⁵. Однако, поскольку эта глава посвящена не одной лишь Сефер Йецира, оставим дальнейший анализ тем, кто пожелает глубже проникнуть в тайны этой рукописи

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

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

Сефер Бахир

За английским переводом нашего следующего текста мы снова обратимся к Каплану - и вновь обойдём вниманием его интерпретацию³⁶. Это не означает, что толкования Каплана

недостаточно обоснованны или незначительны. Однако, как было сказано выше, его комментарии основаны на более поздних каббалистических теориях

Основным источником толкований текста Бахир в этой главе будут работы Гершома Шолема. Хотя Шолем довольно пренебрежительно относится к нееврейским толкованиям Каббалы, он остаётся одним из самых влиятельных и цитируемых учёных в области каббалистической истории и теорий³⁷

Сефер Бахир впервые увидела свет в Провансе во второй половине двенадцатого века. Книга состоит из различных мистических текстов и философских высказываний. Важнейшие из них — Сефер Йецира и Раза Рабба³⁸. В этой книге мы не будем углубляться в описание Раза Рабба. Заметим лишь, что именно в ней используется гностическая терминология и космология, которых мы слегка коснёмся далее в этой главе

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

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

5. Тайны души³⁹

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

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

Работы Гершома Шолема «Основные течения в еврейской мистике» и «Истоки Каббалы» связывают Сефер Бахир с различными потоками гностической мысли. Шолем указывает, что гностические влияния могли проникнуть в каббализм путём прямого контакта или же через схожие методы толкования⁴⁰. Наиболее очевидное сходство заметно в гностических понятиях плеромы и эонов (и архонтов) и каббалистическом понимании качеств (миддот) Бога⁴¹. Однако Бахир отклоняется от традиционной гностической космологии

В то время, как в гностицизме существует великое множество эонов (персонификаций плеромы), каббалисты сократили число сущностей до десяти. В Сефер Йецира десять - это число сотворения мира. По версии Шолема, именно сокращение количества миддот до десяти привело к присваиванию им символических имён. Эти названия временами противоречивы или неоднозначны. Однако в Бахир всё же предпринимается попытка стандартизации терминов.⁴²

Самый очевидный момент во всех текстах, касающихся сефирот, - разделение трёх высших и семи низших сефир⁴³. Изначальные имена трёх высших сефир (Мудрость, Знание и Понимание) взяты из Притч Соломона 3:19, 20⁴⁴. Однако в более поздней Каббале, в том числе в Сефер Бахир, высшая сефира — это Корона (Кетер), а довершают триаду Мудрость (Хокма)⁴⁵ и Понимание (Бина). Знание же (Даат)⁴⁶ упоминается только в связи с миддот, и то вскользь⁴⁷

В Каббале встречаются совпадения с различными ветвями гностицизма, но и различий более чем достаточно. Гностики рассматривали материальный мир как несовершенный продукт творения Демиурга. В Каббале же, особенно в её поздней хасидской (18 век) интерпретации⁴⁸ и в работах Авраама Абулафии (род. 1240 г.)⁴⁹ акцентируется святость этого мира. Далее мы увидим подтверждение этого факта в понятии «шехины»

Согласно Шолему, «ортодоксальная» каббалистическая теория была посвящена преодолению антикосмического дуализма⁵⁰. В то время как гностики считали творца (и его творение) отделившимся от истинного тайного Бога, каббалисты искали эманации тайного Бога в сотворённом мире

Семь нижних сефир известны под разными именами. Число семь играет в иудаизме важную роль. Семь дней сотворения мира, семь голосов, диктовавших Тору, семь раз упоминается голос Бога в двадцать девятом псалме, и так далее⁵¹. Пожалуй, самое интересная семёрка — это семь частей тела: две руки, две ноги, голова, фаллос и жена (как выражение завершенности). Соответствующий символизм имеется и для женщины, хотя и не такой очевидный. Эта связь микрокосма с семью низшими сефирами также видна в макрокосмическом символизме Адам Кадмон в Сефер ха-Зохар⁵². Связь человека с миром Адам Кадмон позволяет установить прямой контакт с неявной божественной реальностью

Как мы уже видели, между гностицизмом и Каббалой имеются некоторые параллели. Гностические зоны и каббалистические миддот (сефирот) — это силы или атрибуты неизвестного, невидимого божества⁵³. Однако гностики стремились выйти за пределы материального мира, тогда как каббалисты пытались понять его внутреннюю божественную природу и свою связь с ней. Один из способов связи божества с материальным миром, в понимании каббалистов, - это Шехина

Шехина и сефирот

Термин «Шехина» изначально относился к любому моменту в Библии, где Господь являл своё присутствие сынам Израиля⁵⁴. Позднее так стали именовать божественное вдохновение, то есть употреблять это слово примерно в том же контексте, что христиане - понятие Святого Духа. В Каббале и конкретно в Сефер Бахир Шехина — это женский аспект Бога. Этот аспект также связывается

с последней, наиболее ясно выраженной сефирой Малкут⁵⁵. В Сефер Бахир Шехина названа «невестой», «дочерью», «дочерью короля» и экклесией Израиля⁵⁶. Также прослеживается связь с библейскими символами луны, земли, цитрона⁵⁷ (ивр. этрога) - «плода красивых деревьев» в праздничном букете (Лев. 23:40), и финика (символа вагины)⁵⁸. Ни в одном источнике до Бахир Шехине не приписываются женские свойства; также нигде ранее она не заменяется вышеуказанными синонимами

В самом понятии Шехины присутствует некий интимный смысл. Сефирот требуют медитативного, интеллектуального подхода, тогда как Шехина, напротив, эмоциональна и вызывает эмоции. Возможно, такое сравнение недостаточно почтительно, но, тем не менее, здесь имеется сходство с католическим понятием Троицы и его отношением к Марии. То, что в философских размышлениях кажется не более чем умственным упражнением (Троица), воплощается и проявляет себя в любви, сострадании и скорби Марии. Множество приверженцев Марии среди верующих и речь ex cathedra Папы Пия XII ясно показывают всеобщую необходимость личной и эмоционально ощутимой связи с божественным⁵⁹

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

Исаак Слепой и Эйн Соф

Развитие современного понимания сефирот началось с учения Исаака Слепого (ок. 1160-1236). В комментарии Исаака к Сефер Йецира (4:3) впервые используется Книга Хроник (I, 29:11) как танахический источник, в котором указаны имена и порядок расположения семи нижних сефир. Исаак выстраивает сефирот в некую организованную структуру, но эта структура ещё не стабилизировалась⁶⁰. Он даёт новое, уникальное толкование ранних каббалистических текстов. Исаак и его современники добавили к ранним гностическим и иудейским мистическим идеям неоплатонические понятия

Исаак «говорит о трёх стадиях тайны божества и её раскрытии в творении и откровении. В его работах они называются Бесконечностью (Эйн-Соф), Мыслью и Речью»⁶¹. Эйн-Соф — это трансцендентальная природа Бога. Сефирот (миддот), «Яхве» или любое другое определение божества не исчерпывает сущность Эйн-Соф. Бог Торы — не истинный Бог. Это лишь символ, импринт, отражение истинного Бога, которого нельзя описать или характеризовать

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

1В русском языке также встречается вариант «сфирот». Возможные латинские транскрипции — sefirot, sefiroth, sephirot(h). Единственное число — сефира или сфира (лат. sef(ph)ira(h))

2Каббала (лат. Kab(b)al(l)ah, Cabala, Qabala) на иврите означает «получение, принятие, предание»

3Согласно различным версиям, термин «сефирот» может происходить от слов: сфар (предел, граница), сапир (сапфир), сафар (счёт), сефер (книга), сиппур (общаться), сафра (писец)

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

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

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

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

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

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

10Буквально - «Книга творения». Как и в случае с остальными терминами на иврите, существует несколько транскрипций. Здесь и далее различные варианты транскрипций будут приводиться только тогда, когда способ написания будет связан со значением слова

11См.далее

12Прекрасный пример — каббалистическое понятие голема. Это магическая сущность, создаваемая с помощью букв еврейского алфавита. См. Moshe Idel, *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid* (Albany: State University of New York Press, 1990)

13См. первую часть Книги Бытия. Сотворение всего сущего происходит путём называния, присвоения имён

14В этой книге мы ещё не раз столкнёмся с темой букв и чисел и их значений в Каббале

15 Ten Sefirot of Nothingness

And 22 Foundation Letters:

Three Mothers,

Seven Doubles

And twelve Elementals

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

16SY, 23

17SY, 25

18SY, 23

19 SY, 32

Ten Sefirot of Nothingness

in the number of ten fingers

five opposite five

with a singular covenant

precisely in the middle

in the circumcision of the tongue

and the circumcision of the membrum

20Спасибо Карадоку Элмету за то, что указал мне на эту неточность

21 SY, 33-37

22 SY, 44

Ten Sefirot of Nothingness

Their measure is ten

which have no end

A depth of beginning

A depth of end

A depth of good

A depth of evil

A depth of above

A depth of below

A depth of east

A depth of west

A depth of north

A depth of south

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

23Эта пара также иллюстрирует каббалистическое представление: на этом уровне существования присутствуют и «добро», и «зло». Смысл этой диады схож с тантрической идеей: «злые», «тёмные» вещи можно преобразовать и заставить служить «добру»

24SY, 44-51

25SY, 51

Ten Sefirot of Nothingness

Their vision is like the “appearance of lightning”

Their limit has no end

And His word in them is “running and returning”

They rush to His saying like a whirlwind

And before His throne they prostrate themselves

26SY, 51-56

27SY, 57

Ten Sefirot of Nothingness

Their end is imbedded in their beginning

and their beginning in their end

like a flame in a burning coal

For the Master is singular

He has no second

And before One, what do you count?

28Подробнее об этих сефирах — в следующем разделе

29SY, 57-66

30SY, 66

Ten Sefirot of Nothingness

Bridle your mouth from speaking

and your heart from thinking

And if your heart runs

return to the place

It is therefore written,

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

Regarding this a covenant was made

31Обратите внимание, что речь идёт именно о мистике мужского рода. Практически все ранние каббалисты были мужчинами (по крайней мере, те, о которых есть свидетельства в истории)

32SY, 66-68

Ten Sefirot of Nothingness

One is the Breath of the Living God

Blessed and benedicted is the name

of the Life of Worlds

The voice of breath and speech

And this is the Holy Breath

34В определённом смысле каждый из нас создаёт мир словом и дыханием. Камень становится камнем лишь после того, как его называют так. Это одна из мистических идей мифа о творении (включая миф об Адаме и Еве). До того, как Адам и Ева вкусили «яблоко», всё сущее было единым — не было различия между какими-либо двумя предметами во Вселенной. После получения знания о Добре и Зле (первая и важнейшая дихотомия еврейской и христианской традиций) всё сотворённое разделяется на «я» / «не я». Как только все сущее отделяется от «я», оно становится «другим» и это «другое» получает имя. Имя формируется из букв, которые составляют слово, и это слово определяет «другое», кристаллизует его в мире. Ежедневно каждый из нас заново создаёт Вселенную

36Aryeh Kaplan, *The Bahir: Illumination* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1989). Далее — SB

37Например, в «Основных течениях в еврейской мистике» Шолем пишет: «Естественным и очевидным последствием антагонизма, испытываемого великими еврейскими учеными к мистике, было то, что место полноправных хранителей иудаизма, забросивших это поле, заняли всевозможные шарлатаны и фантазеры, которые стали распорядиться здесь как у себя дома. От блистательной путаницы Альфонса Луи Константа, снискавшего известность под псевдонимом Элифаса Леви, до весьма живописного вздора, нагроможденного Алистером Кроули и его учениками, выдвигались самые странные и фантастические гипотезы, претендующие на истинное толкование каббалы» (цитируется по переводу Н. Бартман, Н.-Э. Заболотной, изд. «Мосты культуры», Москва, 2004)

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

39SB, xviii

40Scholem, *Origins of the Kaballah*, 81. Однако следует заметить, что не все учёные поддерживают гностическое прочтение Каббалы. Особенно ясно это видно в работе Моше Иделя «Каббала: Новые перспективы». Идель считает ограничивающим филолого-исторический подход Шолема (в противоположность сравнительно-

феноменологическому). Он пишет: «В работах Шолема мы видим лишь ссылки на гностические, катарские и христианские источники. Несмотря на упорные утверждения о влиянии гностицизма на каббалу, ни в одной из опубликованных работ он не рассматривает подробно и глубоко связи этих двух течений». Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven: Yale University Press, 1988), 23

41Шодем также посвящает довольно большую часть «Истоков Каббалы» связи между гностической Софией и каббалистической Хокмой (мудростью). Поскольку гностическое влияние на Каббалу не является темой этой работы, мы разберём только связь между зонами и сефирот, чтобы полнее раскрыть природу последних

42Scholem, *Origins of the Kaballah*, 84-85

43Такое деление присуще не только Каббале и обнаруживается и в более древних текстах. См. Scholem: *Origins of the Kaballah*, 124

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

45Здесь - синоним гностической Софии

46В ЭТОМ КОНТЕКСТЕ — СИНОНИМ ГНОЗИСА

47Scholem, *Origins of the Kaballah*, 124

48См. Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*

49См. Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, *Kabbalah: New Perspectives* and Avram Davis. *Fire, Breath, & Silence: The Kabbalistic Meditations of Abraham Abulafia*. *Gnosis Magazine* Winter 1991

50Scholem, *Major Trends*, 13

51Scholem, *Origins of the Kaballah*, 138

52Далее мы ещё будем говорить о Сефер ха-Зохар и мире Адам Кадмон (первоначальный человек)

53Неизвестный и бесконечный Бог каббалистов носит имя Эйн Соф (Eyn Sof или Ayn Sof - «бесконечность»). Далее на эту тему мы будем говорить в главе 6

54См. Exodus 13:21-22 and 40:34-38

55Буквально - «царство»

56Больше информации по вопросам полов в Каббале: Elliot R Wolfson, *Circle in the Square: Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism* (Albany: State University of New York Press, 1995)

57Этот фрукт из рода цитрусовых традиционно едят на праздник Суккот

58Scholem, *Origins of the Kaballah*, 163

59О юнгианском взгляде на проблему: John P. Dourley, *The Illness That We Are* (Toronto: Inner City Books, 1984)

60Scholem, *Origins of the Kaballah*, 263

61Scholem, *Origins of the Kaballah*, 265.

Глава 1, Часть 2

Пути порядка: Развитие каббалистического Древа Жизни

Сефер Зохар

Практически в любой работе по Каббале Сефер Зохар цитируется как важнейший из каббалистических текстов¹. Почти каждый обратившийся к Каббале после распространения Зохар во многом, если не всецело, руководствовался этим текстом. Сефер Йецира и Сефер Бахир также немаловажны, однако обычно к ним приходят через Сефер Зохар. Как и эти рукописи, Зохар включает в себя мистические толкования отрывков из Священного писания

Зохар написана в виде комментария к Пятикнижию Моисея и содержит теософические рассуждения на такие темы, как тайная и явная природа Бога; процесс творения; сефирот (которые в Зохар названы также множеством других имён); природа добра и зла; мужской и женский аспекты божественного; природа смерти, сна и сновидений; суть человеческой души²

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

западной эзотерических традициях; существует несколько латинских переводов этой книги³.

Раввин Иосиф Гикатилла и Врата света

Важнейшим вкладом Иосифа Гикатиллы (1248-1305), ученика Абулафии (1240-1290) в Каббалу и развитие сефирот стала работа «Врата Света» (Sha'are Orah)⁴. Это «энциклопедия имён Бога, а также карта, на которой видны связи этих имён со словами Торы. Слой за слоем Гикатилла снимает внешние, поверхностные значения, чтобы получить суть послания Торы. Например, Авраам, Исаак и Иаков — не просто патриархи, они представляют собой атрибуты самого Бога»⁵. «Врата Света» — это «систематизированная, подробная работа, чей стиль в корне отличается от малопонятного назидательного стиля Сефер Зохар ... Напротив, Гикатилла желает сделать книгу предельно ясной»⁶.

Sha'are Orah отличается от других каббалистических текстов тем, что комментарии к сефирот в ней расположены в восходящем (от Малкут к Кетер), а не в нисходящем порядке. Во введении к этой работе Моше Идель пишет, что сам Гикатилла никак не объясняет такой подход, но его учитель, Абулафия, по крайней мере однажды использовал такой же восходящий порядок⁷. Идель предлагает собственное толкование восходящего пути:

В то время как теософических каббалистов занимает процесс творения с его ступенями нисхождения от Бесконечности, основная задача экстатического каббалиста - возвращение мистика. Он считает, что мистик, то есть получающий имена сефирот, «должен попытаться принять от них вечный божественный поток в

соответствии с собственными характерными чертами. Он должен обратиться к каждой сефире по отдельности и ко всем сефирот вместе, и не разделять ветви»²

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

Моше Кордоверо и Исаак Лурия

Моше (Моисей) Кордоверо (1522-1570) внёс свой вклад в становление стандартного порядка сефирот и в развитие теории о том, что каждая из сефир содержит в себе все остальные. Таким образом, очевидная иерархия в порядке сефирот оказывается не такой уж жёсткой. Всё на свете существует благодаря смешению сефирот, а поскольку сефирот — это миддот божественной сущности, а люди созданы по образу и подобию Бога, каждый человек может развить сефирот в себе самом²

И, наконец, обратимся к Исааку Лурии (1534-1572). Лурия добавил к развитию сефирот несколько интересных концепций. Например, он рассматривал творение как негативный акт, акт сжатия, сокращения — цимцум (*tzimtzum*). Если Бог есть всё, бесконечность (Эйн Соф), то как может существовать Вселенная? Эта мысль приводит нас к панентеистическому подходу: этот мир и любой другой мир есть Бог. Лурия же утверждал, что, создавая Вселенную, Бог освободил некое пространство, заполнил его бесконечным множеством миров и населил эти миры разнообразными существами. Первым из этих

созданий был Адам Кадмон, или первоначальный человек. Сефирот появились из головы Адама Кадмона в виде света. Первый свет создал сосуды и вернулся к своему источнику, второй — наполнил эти сосуды, завершив создание десяти сефирот:

Кетер — корона или рацон (воля);

Хокма — мудрость;

Бина — понимание;

Да'ат - знание (присутствует не всегда);

Хесед — милосердие;

Гебура — сила или дин (суждение);

Тиферет — красота или рахамим (сострадание);

Нецах — триумф, слава;

Ход — блеск, великолепиие;

Йесод — основа;

Малкут — царство

Такое расположение сефирот часто называют Древом Жизни, корни которого находятся в божественном мире, а ветви простираются в мир земной¹⁰. В космологии Лурии сосуды не удержали божественный свет и семь нижних сефир раскололись (*shevirah*), а три верхних сместились. Согласно этой доктрине, цель каждого благочестивого иудея — восстановление (*tikkun*) божественного порядка сефирот¹¹. Каждая мысль и каждое действие человека

влияет на этот процесс восстановления. Только склеив собственные разбитые сосуды, можно восстановить сосуды Вселенной

Иудейская Каббала: итоги

Итак, мы очень бегло рассмотрели несколько путей, по которым шло развитие концепции сефирот в иудейской Каббале. Мы ознакомились только с теми из них, которые можно наблюдать и в других, нееврейских каббалистических традициях. Каббала — сложная традиция, но, несмотря на эту сложность, в корне её лежит простое понятие: порядок. Иудейская Каббала пытается объяснить, как единое трансцендентное божество может иметь значение в нашем земном мире. Также эта традиция стремится вдохнуть жизнь в древние тексты и ритуалы; она пытается назвать, определить неизвестное. Однако иудаизм — не единственная религия, включающая в себя Каббалу и сефирот. Многие христианские теологи и философы изучали Каббалу и давали собственные уникальные толкования сефирот

Древо есть Он: сефирот в христианской Каббале

*Nulla est scientia, que nos magis certificet de divinitate Christi, quam Magia & Cabala*¹²

Христианская Каббала, как и иудейская, выступала в качестве религиозного обоснования священного писания и космологии традиции. Иудейская Каббала демонстрировала магическую силу еврейского алфавита, значимость Торы и необходимость восстановления вселенского порядка. Христианская Каббала

нашла в Каббале иудейской поддержку учения о Троице, объективное подтверждение реальности Христа и парадигму изучения (кто-то, впрочем, может назвать это эксплуатацией) природы

Вот несколько знаменитых личностей, оставивших след в истории христианской Каббалы: Флавий Митридат (XV век)¹³, Джованни Пико делла Мирандола (1463-1494), Иоганн Рейхлин (1455-1522)¹⁴ и Христиан Кнорр фон Розенрот (1636-1689)¹⁵. Пико во многом стал для христианской Каббалы тем же, чем для иудейской Каббалы была Сефер Бахир. Каждый из перечисленных учёных заложил некую основу, которую будут копировать, комментировать и перерабатывать более поздние каббалисты. Хотя Пико разбирался в магии, Каббале и гностических традиция и философиях, он оставался убеждённым католиком. И несмотря на несомненное пристрастие Пико к иудейской Каббале, его можно уличить в попытке с её помощью поднять христианскую «истину» над иудейской¹⁶

Этот момент культурного/догматического конфликта интересен тем, что он отделяет христианскую Каббалу от её иудейского эквивалента. Верования христиан и иудеев, хотя и схожие в некоторых областях космологии, являются совершенно независимыми, уникальными традициями (невзирая на существование термина «иудеохристианский»). Как и в случае со всеми формами Каббалы, упомянутыми в этой главе, между этими течениями есть определённое сходство, однако каждое из них применяет Каббалу по-своему и должно рассматриваться как отдельная независимая традиция

Концепция сефирот у Пико развивается во многом так же, как в ранней иудейской Каббале¹⁷. Сефирот рассматриваются как некие

качества, атрибуты, и связываются с материальным миром и душой¹⁸. Фрэнсис Йейтс приводит краткое изложение и анализ использования концепции сефирот у Пико. Она пишет о связи между десятью сферами космоса (семью сферами планет, восьмой сферой неподвижных звёзд и высшими сферами за ними) и десятью сефирот¹⁹. В следующей таблице приведены небесные эквиваленты каждой из сефир:

Primum Mobile

Восьмая сфера

Пико также разделял Каббалу на «высшую» магию, направляющую человека к Богу, и «низшую», демоническую магию²⁰. На практике это деление можно рассматривать как разграничение медитативной формы Каббалы от практической магии. Впрочем, во многих случаях два этих пути тесно переплетаются, и точную границу провести трудно. Тем не менее, «практическая» часть в дальнейшем будет играть главную роль в каббалистических трудах последователей герметической и западной эзотерической традиции

Ещё одной фундаментальной личностью в истории развития христианской Каббалы был Кнорр фон Розенрот — именно его работы станут основным источником знаний о Каббале для Карла Густава Юнга. Согласно Артуру Уэйту, Кнорр не особенно стремился найти в иудейской каббалистической литературе христианские истины. Он также не стремился привести христиан к Каббале, но при этом «жаждал сделать лютеранина из каббалиста-иудея»²¹. Интересно, что, хотя Кнорру не удалось осуществить это намерение, его работы (переводы фрагментов Зохар) сильно повлияли на развитие Каббалы западной эзотерической традиции²².

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

Христианская Каббала: итоги

Рассматривая иудейскую Каббалу, мы узнали, что сефирот использовались как интеллектуальные, качественные конструкции. Они представляли собой свойства абсолютно неизвестного и непознаваемого божества. Также они связывали его с Торой и, таким образом, с еврейской жизнью и взглядом на мир. Сефирот в христианской Каббале функционируют во многом так же, как и их иудейские предшественники. Христианские сефирот обращаются как к Торе, так и к Новому Завету в поисках смысла и универсального порядка.

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

Природный маг и Нолан: герметическая Каббала

Истинно— без всякой лжи, достоверно и в высшей степени истинно: что наверху, подобно тому, что внизу, а что внизу, подобно тому, что наверху.... ²³

Герметическая Каббала²⁴ - третья ветвь Каббалы, существовавшая в эпоху Возрождения наряду с иудейской и христианской. Филип Бейтчман утверждает, что эта ветвь «заклинает Бога-Ангела-и-Демона и устанавливает связь со сравнительно древним герметизмом. Она появилась в Италии примерно в то же время, что и христианская Каббала Пико. Она решительно ... пробивает себе дорогу через тысячелетия монотеизма, отвергая его ограничения, условности и запреты, возвращаясь к своему языческому источнику»²⁵

Самое очевидное различие между этим каббалистическим течением и двумя уже описанными — акцент на практической Каббале и магии. И в христианской, и в иудейской Каббале присутствовали практические течения, но они были скорее маргинальными. В герметической и западной эзотерической Каббале практика выходит на первый план. Две выдающихся личности, оставившие след в герметической Каббале — это Генрих Корнелиус Агриппа (1486-1535)²⁸ и Джордано Бруно (1548-1600)

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

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

3. Таким образом, магия — эквивалент науки и религии вместе взятых, поскольку раскрывает тайны мироздания и божественного²⁷

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

Джордано Бруно был радикальным мыслителем практически во всех отношениях. Настолько радикальным, что в 1600 году был сожжён на костре по приговору Инквизиции²⁸. Фрэнсис Йейтс называет Бруно герметическим магом; однако это не единственное толкование отношений Бруно с мистицизмом. В книге «Джордано Бруно и Каббала: пророки, маги и раввины» Карен Сильвия де Леон-Джонс высказывает гипотезу, что Бруно был скорее каббалистом, чем герметиком. В биографии Бруно Каббала могла играть второстепенную роль, однако с точки зрения развития сефирот его роль как каббалиста довольно значительна

Как и Агриппа до него, Бруно был заворожён магией. Согласно де Леон-Джонс, каббалистические идеи «преобладали в космологической концепции Бруно, поскольку в его представлении они были совместимы с неоплатонической и неопифагорейской доктринами». ²⁹ Бруно обнаружил в Каббале Пико и Агриппы (и других) постулаты, которые связал со своими теориями. В его работах присутствуют такие понятия, как негативное творение³⁰, идея о движении от земного мира к божественному, *coincidentia oppositorum* и т. д. Бруно также увидел глубинную связь между Каббалой, теологией и философией. Де Леон-Джонс приводит перевод с итальянского отрывка из «Каббалы» (Cabala):

«Итак, вот Каббала, теология и философия: я имею в виду Каббалу теологической философии, философию каббалистической теологии, теологию каббалистической философии, хотя я не уверен, существуют ли они как нечто единое, как части или как ничто; однако я уверен, что существует частично всё ничто, часть всего в ничто и ни одной части всего»³¹

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

Бруно не предложил какой-либо новой теории сефирот. Однако он представляет их так, что при этом отражает собственную философию³². Бруно следует стандартному порядку сефирот и называет их *dimensioni* (измерениями). Мы видим, что он использует Каббалу как универсальную структуру, соединяющую мистицизм и науку. Цитируя Леон-Джонс, «Измерения означают термины, определяющие понятие предмета; неотъемлемые качества, формирующие его суть. Такое именование сефирот подчёркивает, что они представляют собой «измерения» Бога и, следовательно, равнозначны Именам Бога»³³

Итак, Бруно анализирует измерения или «меры» Бога — о них уже шла речь в Сефер Йецира. Сефирот использовались как объекты для медитации и созерцания абстрактных понятий. Сефирот указывали на Эйн Соф, Троицу или Первопричину и наделяли неким качеством, недоступным для описания. Также они

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

Герметическая Каббала: итоги

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

Иными словами, от докаббалистической Сефер Йецира, где сефирот были абстракциями божественного, мы перешли к иудейской Каббале, уходящей корнями в иудейскую космологию и священное писание. В христианской Каббале мы видим иную космологию, обращённую к концепции Христа и Троицы и в то же время охватывающую неоплатонические течения³⁴. Герметическая Каббала отражает интеллектуальные и духовные движения в эпоху Возрождения. Мы видим её ярко выраженную практичность в особом внимании к памяти и магии (как сочетанию науки и религии). Реальный мир связан с божественным, и Каббала (и сефирот) даёт нам инструмент или структуру для понимания тайн природы. Интерпретация западной эзотерической традиции продолжает смешивать, соединять и адаптировать каббалистические понятия, в том числе и сефирот

Пути и врата: западная эзотерическая Каббала

Никогда не удивляйся тому, что твоя Кабала – это не моя Кабала; множество моих указаний будут полезны, но ты должна создать свою собственную систему, дабы она была действующим оружием в твоей руке.³⁵

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

Дион Форчун, одна из важнейших фигур в западной эзотерической Каббале, называет западную эзотерическую традицию³⁶ йогой Запада³⁷. В этом контексте западную эзотерическую традицию следует понимать как составленную из ментальных, физических и эмоциональных практик. Один из символов, соединяющих большую часть ответвлений западной традиции, а также те традиции, которые мы рассмотрели ранее в этой главе, - это Древо Жизни; сефирот же в этой традиции представляют непрерывный процесс инициации. Этот процесс отражён также в другом широко известном инструменте западной эзотерической традиции: Таро³⁸

Леви, сефирот и таро

Самым влиятельным популяризатором идеи о связи между Таро, сефирот (через связь сефирот с еврейским алфавитом) и Древа Жизни в западной эзотерической традиции был Элифас Леви (1810-1875)³⁹. Леви соотнёс двадцать два старших аркана (от 0 до 21) с двадцатью двумя путями Древа Жизни, соединяющими сефирот между собой. Оставшиеся десять путей, то есть сами сефиры, соответствуют картам от 1 до 10 и фигурным (то есть младшим арканам)⁴⁰. Например, третья сефира, Бина, соответствует четырём Тройкам, четырём Королевам и всем Кубкам. Пути, соединяющие Бину с Хокмой, Кетер и Тиферет, соответствуют Императрице (III), Магу (I) и Влюблённым (VI)⁴¹. Таким образом, эзотерические значения или темы карт отражаются в сефирах и соединяющих их путях. Бруно использовал сефирот как дополнение к своему мистицизму и мнемонический инструмент; в западной эзотерической традиции сефирот и Таро также действуют как мнемоническое устройство, поддерживающее и расширяющее эзотерический символизм и мировоззрение

Таро может использоваться для сосредоточения в практике работы с путями. Её можно описать как нечто очень схожее с юнгианским активным воображением. Нужно визуализировать карту в виде двери или пейзажа, а затем представить себя внутри карты и попытаться начать взаимодействовать с её «обитателями». При условии глубоких познаний в эзотерическом символизме эта практика считается одним из эффективных способов исследования различных аспектов собственной личности. Эта практика, тем не менее, не идентична активному воображению. При активном воображении бессознательное входит в сознание свободно, не ограничиваемое никакой навязанной структурой (не считая эмоции, сна или комплекса, с которыми идёт работа). Работа с путями устанавливает определённую структуру, в нашем случае это Древо Жизни, но опыт Древа тем не менее будет индивидуальным и субъективным. Таро – не единственный способ применения сефирот в западной эзотерической традиции. Сефирот и Древо

Жизни также используются как «космическая картотека» универсальных соответствий⁴²

Алистер Кроули и Liber 777

Многие западные эзотерики работают в одиночку, но немало и тех, кто состоит в каком либо эзотерическом ордене⁴³. Эти организации могут иметь различия в подходах и учениях, но большая их часть использует в обучении концепцию сефирот и Древа Жизни. Одним из таких орденов был Герметический орден Золотой Зари

Орден Золотой Зари был (или является, если верить заявлениям некоторых современных орденов о том, что они происходят напрямую от него) орденом, чьи инициации (вдохновлённые масонством) основывались на сефирот и Древе Жизни. В схеме посвящений Золотой Зари степень зелатора соответствовала нижней сефире, Малкут, а степень ипсиссимуса — высшей, Кетер. С каждым посвящением в новую степень ордена адепт поднимался вверх по Древу Жизни. Некоторые уроки и тесты были интеллектуальными, другие — ритуальными, а остальные — эмоциональными/религиозными. И за всеми уроками стояли сефирот. Одной из практик в ордене было составление списка соответствий для каждой из сефир. Таким образом посвящённый устанавливал личную, уникальную связь с сефирот. Алистер Кроули, бывший одно время членом ордена Золотой Зари, намеренно нарушил обет и предал огласке большую часть его ритуалов и учений. На то у него было множество своих причин; таким образом он открыл широкой аудитории сефирот западной эзотерической традиции⁴⁴

В 1909 году Кроули опубликовал список аналогий в своей книге Liber 777. Это таблица, основанная на тридцати двух категориях, привязанных к десяти сефирот и двадцати двум буквам еврейского алфавита. Израэль Регарди в предисловии к 777 утверждает, что по достижении понимания этой схемы «к ней можно привязать абсолютно любой набор данных, который таким образом немедленно подвергнется организации и синтезу в психе»⁴⁵. Далее мы ещё вернёмся к этой ссылке на психе; сейчас же рассмотрим пример из 777

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

1. Сфера Сатурна
2. Мудрость
3. ????
4. Пунцовый/серый в розовую/чёрную крапинку
5. Четыре Тройки-Королевы (Таро)
6. Путь освящающего разума (из Сефер Йецира)
7. Второй уровень, левая сторона (на Древе Жизни)
8. Корень Воды (элемента, а не жидкости)
9. Нефтида, Мут, Исида (египетские божества)

10. Кибела, Деметра, Рея, Гера (греческие божества)
11. Фригга (скандинавская богиня)
12. Сострадание (один из «сорока объектов медитации» в буддизме)
13. Прана, шакти, йони (в индуизме)
14. Звёздчатый сапфир, жемчуг (камни, минералы)
15. Кипарис, опиум (растения)
16. Женщина
17. Дева Мария
18. Юнона, Кибела, Сатурн, Геката (римские божества)
19. Видение Скорби
20. Серебро
21. Белладонна
22. Мирра
23. Треугольник⁴⁸

Этот неполный список соответствий показывает, как широко понимались сефирот в западной эзотерической традиции. Однако это понимание сефирот Алистера Кроули. Хотя некоторые ассоциации используются довольно часто, посвящённый всё же

должен установить свою личную, особенную связь с сефирот. Мнемонический инструмент, объект для медитации, знак очередной степени посвящения — определения сефирот в западной эзотерической традиции настолько же разнообразны и уникальны, как и во всех рассмотренных ранее. Но одна черта, характерная только для последователей этой традиции — связь сефирот с психоанализом и аналитической психологией⁴⁷

Форчун, Регарди и Найт: западная эзотерическая традиция и психология

Алистер Кроули, Дион Форчун и Израэль Регарди работали и вносили свой вклад в западную эзотерическую традицию в период развития психоанализа и аналитической психологии. Пока Фрейд и Юнг спорили о структуре психе, эзотерики совершали собственные набеги в глубины человеческой психологии. Учитывая, что их предприятия совпали по времени и тематике, логично было бы обнаружить связь или даже взаимопроникновение психологии и западной эзотерической традиции. Надо сказать, что эта связь оказалась довольно односторонней. Ни у Фрейда, ни у Юнга не было времени на изучение эзотерических традиций и их учений. Чего нельзя сказать о представителях западной эзотерической традиции

Кроули, наименее «квалифицированный» психолог из четырёх эзотериков, о которых пойдёт речь в этой части, писал, что Магическая Традиция и Священная Каббала — это «детский столик, с которого Фрейду ... досталось несколько упавших крошек»⁴⁸. О Юнге же он пишет: «... нам всем следует изучать Юнга. Его заключения в большинстве своём верны, хотя предварительная работа несколько поверхностна; его нужно изучать, нравится нам это или нет, поскольку вскоре его признают несомненным

автократом за обеденным столом 1917 года»⁴⁹. Кроули, по крайней мере в какой-то степени, уважал и Фрейда, и Юнга, но заслуга установления связи между психологией и эзотерикой принадлежит Редгарди и Форчун

Дион Форчун начала изучать психологию между двадцатью и двадцатью четырьмя годами. В 1913 году она устроилась на работу психоаналитиком в медико-психологическую клинику в Лондоне⁵⁰. Однако в конечном счёте Форчун обратилась к западной эзотерической традиции как к средству самовыражения и самоанализа. Важнейший вклад Форчун в понимание сефирот западной эзотерической традицией — её работа «Мистическая Каббала». Она не утверждает, что западные эзотерические интерпретации Каббалы полностью соответствуют иудейским, однако считает, что они — законные наследники⁵¹.

Как и Джордано Бруно, Форчун видела, что Каббала и её компоненты соединяют в себе различные человеческие вопросы. Форчун пишет, что Древо Жизни соединяет в себе «науку, психологию, философию и теологию»⁵². «Мистическая Каббала» проводит глубокий анализ природы сефирот с точки зрения западной эзотерической традиции. Однако в отличие от работ Лурии, Пико и Бруно здесь мы видим имена и термины: Фрейд, трансцендентная психология, психоаналитики, сверхсознание, анализ сновидений, аналитическая психология и подсознание — наряду с уже знакомой нам каббалистической терминологией. Сефирот западной эзотерической традиции начинают устанавливать связь с психе. Израэль Редгарди, как и Форчун, связывал сефирот с психологией

Израэль Редгарди, как и Кроули и Форчун до него, следовал традициям ордена Золотой Зари. И так же, как Форчун, он видел

много точек пересечения психологии и западной эзотерической традиции. На него сильно повлияли Уильям Райх, Фрейд и Юнг⁵³, а также опыт хиропрактики. Регарди опубликовал несколько работ, имеющих отношение к сефирот и Древу Жизни. Самые важные из его каббалистических трудов — это «Древо Жизни»⁵⁴, «Гранатовый сад»⁵⁵ и «Срединный столп»⁵⁶. Последняя работа имеет отношение к одноименному ритуалу Золотой Зари, предназначенному для «зарядки» сефир из срединного столпа Древа Жизни⁵⁷ в том порядке, в котором они связываются с телом⁵⁸. Как и в ранней иудейской Каббале, сефирот западной эзотерической традиции тесно связаны с человеческим телом и разумом. Осталось рассмотреть ещё одного человека, пытавшегося связать психологию с западной эзотерической традицией — Гарета Найта

За Найтом числится немало заслуг в деле развития концепции сефирот западной эзотерической традиции. Найт, автор множества семинаров, книг и статей о сефирот и Каббале, оставил живое наследие не только в письменных трудах, но и своей работой с Обществом внутреннего света⁵⁹ и чтением лекций. Однако важнейший его вклад — работа «Практическое пособие по символизму Каббалы». Хотя основными источниками для Найта были философия розенкрейцеров и мистическое христианство, «Практическое пособие» оказалось превосходным примером использования и толкования сефирот в западной эзотерической традиции. Книга разделена на две части. Первая называется «О сферах Древа Жизни», а вторая - «О путях и о Таро». В обеих частях подробно рассматриваются основные аспекты традиции и место в ней сефирот и Древа Жизни

Найт, как и Форчун и Регарди, использует психологию (в основном юнгианскую) для прояснения природы сефирот и Древа Жизни, однако все они видели, что методологии и модели психологии слишком узки. Однако в «Практическом пособии» всё же можно обнаружить некоторые психологические термины и теории:

«Студенты, знакомые с юнгианской психологией, могут получить некоторое представление об их [четырёх элементов] применении, вспомнив четыре психологические функции интуиции, чувства, интеллекта и ощущения, соответствующие воздуху, воде, огню и земле, которые могут быть соотнесены с нижними сефирами — Тиферет, Нецах, Ход и Малкут⁶⁰.»

Приравнивание сефирот к человеческому телу в иудейской Каббале тесно связало их с человеком. Здесь мы видим ещё более тесную связь личности и сефирот, осуществляемую через психе. Сефирот и Древо Жизни выступают в качестве шаблона, по которому можно изучать психе. Вместо разговора о самости эзотерики говорят о Тиферет. Вместо тени можно говорить о лунной Йесод или, возможно, о тёмных отброшенных оболочках сефирот — клипот⁶¹.

Для медитации на уравнивающую природу самости можно использовать множество символов, соответствующих Тиферет в западной эзотерической традиции. Пути между сефирот позволяют эзотерику искать различные подходы. Каждый из путей на Древе Жизни — комбинация двух сефир, которые он соединяет. К Тиферет можно подойти со стороны интеллекта (Ход), эмоций (Нецах), жесткой силы (Гебура), милосердия (Хесед) или «мистического» опыта единства (Кетер). Выбор подхода будет зависеть от собственной психологической диспозиции. Если недостаёт самоконтроля, следует искать опыта Тиферет со стороны Гебуры. Концентрируясь на марсианском аспекте сефиры⁶², эзотерик устанавливает связь с соответствующими атрибутами собственной психе. В случае с негативной анимой/анимусом (возможный дисбаланс Тиферет) именно с таким подходом можно получить силы для столкновения с этой стороной личности

Не все эзотерики согласятся с таким подходом. Практик с психологической базой, вызвав «демона», «ангела» или «сущность», будет понимать, что образ, созданный в воображении (особенно в так или иначе изменённом состоянии сознания) есть всего лишь представление или метафора бессознательного или какой-то его части. Некоторые практики рассматривают такие явления как абсолютно объективную реальность. Вызванные демоны реальны и существуют отдельно от личности. Однако другие придерживаются менее радикальной точки зрения. Даже если демоны «всего лишь продукт разума», разум, тем не менее, имеет огромное влияние на тело, и что реально для разума, реально и для тела. Или, как пишет Лон Майло Дюкетт в «Куриной Каббале»: «Ответ прост. Духи и все прочие обитатели объективной реальности живут в вашей голове — вы просто не представляете, как она бесконечно огромна!»⁶³

Каббала западной эзотерической традиции: итоги

Западная эзотерическая традиция унаследовала подход герметической Каббалы. Сефирот функционируют как средство организации и упорядочивания мироздания. Однако помимо попыток проникнуть в тайны окружающего мира, последователи западной эзотерической традиции⁶⁴ искали смысл и в глубинах психе. Согласно традиции, внешний мир и «внутренние области» разума куда сложнее, чем обычно считается.⁶⁵

В то время как другие толкования Каббалы включали в себя понимание мысли и разума, западная эзотерическая традиция, как мы её понимаем сегодня, начала развиваться в период психологии Фрейда и Юнга. Благодаря этому традиция заимствовала из

аналитической психологии и психоанализа терминологию для описания процесса, унаследованного от иудейской, христианской и герметической Каббалы

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

Одно из главных отличий западной эзотерической Каббалы от остальных её ветвей — отсутствие основного текста. В иудаизме имеется не только Тора, но и ряд каббалистических работ и трактатов; в христианской Каббале есть Ветхий и Новый завет; в герметической Каббале - *Corpus Hermeticum*. Однако в западной традиции нет центрального текста, по крайней мере, в общепринятом смысле слова, однако Книга Тота, например, тесно связана с сефирот и Древом Жизни⁸⁶. Её можно рассматривать как источник основной структуры, которая поддерживается другими формами Каббалы через их особые структуры

Заключение

Итак, мы увидели, что концепция сефирот не принадлежит исключительно иудейской Каббале. Другие традиции обрели великую мудрость, включив сефирот и их скрытый порядок в свою картину мира. Однако сефирот не создают порядок или структуру из ничего. В каждом из вышеописанных толкований Каббалы и сефирот присутствовало уже установившееся мировоззрение. Сефирот просто перестраивали его, дабы получить «свежий»,

органичный взгляд. Например, герметическая Каббала не могла бы развиваться без духовной и интеллектуальной основы эпохи Возрождения

Сефирот и Древо Жизни — это символы, которые тесно переплетаются с принимающим их мировоззрением. В результате это мировоззрение приобретает перспективу, открытую для метафорических интерпретаций, паттернов взаимосвязанности и нового взгляда на окружающий мир и уровни реальности. Обратная сторона состоит в том, что не все применения сефирот полезны. Временами в мировоззрение попадают и «негативные» атрибуты, образуя связи, которые скорее сужают, чем расширяют восприятие и понимание. Например, христианские каббалисты вроде Пико использовали сефирот для возвышения собственной религии над иудаизмом

Мы не упомянули о ещё одной традиции, также использующей Древо Жизни и сефирот, - это движение нью-эйдж. Поскольку оно далеко от темы этой диссертации, мы не будем рассматривать место сефирот в этой традиции. В общих чертах Каббала нью-эйдж ближе всего к иудейской, но не связана ограничениями и запретами иудаизма. Цев бен Шимон Галеви (Уоррен Кентон)⁶² и доктор Филип С. Берг⁶⁸ — два примера каббалистов, более близких движению нью-эйдж, нежели иудейской Каббале, хотя вы можете с этим и не согласиться. Конечно, и в других вышеописанных традициях встречаются каббалистические источники, отражающие элементы нью-эйдж. Однако в случае так называемой «поп-Каббалы» основа — мировоззрение движения нью-эйдж — наиболее очевидна

В этой главе мы попытались кратко описать, как сефирот и Древо Жизни включены в различные космологии. Во всех интерпретациях сефирот присутствует понятие порядка и связанности. Такое же

понимание сефирот мы увидим и в следующей традиции, известной своей связью с Каббалой. Эта традиция была основана Карлом Густавом Юнгом и называется аналитической психологией

1Книга получила известность в тринадцатом веке благодаря раввину Моше де Леону

2Sanford Drob, *Kabbalistic Metaphors: Jewish Mystical Themes in Ancient and Modern Thought* (Northvale, NJ: Jason Aronson Inc., 2000), 10

3Авторство первого перевода на латынь принадлежит «знаменитому французу Гийому Постелю (1510-1581), одному из выдающихся деятелей эпохи Возрождения. Постель перевёл Зохар и Сефер Йецира ещё до того, как они были изданы на языке оригинала». Scholem, *Kabbalah* (Israel: Keter Publishing House Jerusalem Ltd., 1974), 199

4Написана в 1290, впервые опубликована в 1561. Rabbi Joseph Gikatilla. *Gates of Light (Sha'are Orah)*. Avi Weinstein, trans. (San Francisco: Harper Collins, 1994)

5Gikatilla, *Gates of Light*, xvii

6Gikatilla, *Gates of Light*, xvii

7Gikatilla, *Gates of Light*, xxvii

8Gikatilla, *Gates of Light*, xxviii

9Drob, *Kabbalistic Metaphors*, 10

10См. рис. 1

11Drob, *Kabbalistic Metaphors*, 10-11, 28-60

12Нет науки, которая убеждала бы нас в божественности Христа больше, чем магия и Каббала (Джованни Пико делла Мирандола). Phillip Beitchman, *Alchemy of the Word: Cabala of the Renaissance* (Albany, NY: State University Press of New York Press, 1998), 142

13Митридат был одним из наставников Пико делла Мирандолы. Именно он перевёл на латынь Сефер Бахир. Шолем называет его Гилельмом Раймундом Монкадой и утверждает, что его перевод Бахир, сделанный для Пико, является старейшим из всех существующих (Scholem, *Origins of the Kabbalah*, 49n)

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

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

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

17 Большую часть размышлений Пико о Каббале можно найти в его *Conclusiones Cabalistiche numero LXXI*

18 Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, 101

19 Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, 100-101

20 «Низшая магия» обычно направлена на получение материальной выгоды или какое-либо воздействие на материальный мир

21 A.E. Waite, *The Holy Kabbalah* (New York: University Books, 1960), 479

22 К примеру, С.Л. Макгрегор Мазерс, один из основателей Герметического ордена Золотой Зари, перевёл на английский «*Kabbala Denudata*»

23 С Изумрудной скрижали Гермеса Трисмегиста

24 Иногда также называется неоязыческой Каббалой (не стоит путать с неоязычеством нашего времени)

25 Beitchman, *Alchemy of the Word*, x

26Фрэнсис Йейтс на протяжении всей книги «Джордано Бруно и герметическая традиция» демонстрирует заметную неприязнь к Агриппе. Тем не менее, последний остаётся одной из самых заметных фигур в герметической и западной эзотерической Каббале

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

28Бруно был обвинён в арианстве (то есть отрицании полностью божественной природы Христа), иконоборчестве и пристрастии к еретическим книгам (особенно Эразму). de Leon-Jones, *Giordano Bruno and the Kabbalah*, 1

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

30Речь идёт о каббалистическом понятии *цимцум*, где Бог идёт на договор с самим собой и создаёт пустоту, чтобы в ней сотворить всё сущее

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

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

33 de Le?n-Jones, *Giordano Bruno and the Kabbalah*, 37

34Неоплатоническая мысль не была полностью чуждой и иудейской Каббале. См. Moshe Idel *Kabbalah: New Perspectives*, 2-3 - здесь приводится краткое обсуждение влияния неоплатонизма на иудейскую Каббалу

35 Aleister Crowley, *Magick Without Tears* (Arizona: New Falcon, 1994), 14. Цитируется по переводу T.U.A.T, 2004г

36Форчун использует термин «западная мистическая традиция»

37См. Dion Fortune, *The Mystical Qabalah* (York Beach: Weiser, 1991)

38Таро в этом контексте — нечто намного большее, нежели карточная игра или гадание. Таро в западной эзотерической традиции — это колода из 78 карт, разделённая на две части. Первая часть — 22 старших аркана от 0 (Дурак) до 21 (Вселенная). Вторая часть — младшие арканы четырёх мастей — карты от 1 до 10 и фигурные — Валет (Принц, Паж), Рыцарь, Король, Королева. Дурак (0) — это соискатель в начале духовного пути, ему ещё предстоит пройти множество инициаций. История Таро нас здесь интересует мало. Важно то, как западная эзотерическая традиция связывает Таро и сефирот

39 Леви не был первым человеком, описавшим связь между Таро и еврейским алфавитом. Граф де Мелле написал короткую статью в *Le Monde Primitif* Антуана Кур де Жебелена (1781). Работа Леви «Магический *pumyal Sanctum Regnum*» является введением в связь между Таро и Каббалой

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

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

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

43 Подробнее об эзотерических орденах в главе 3

44 Одной из причин было то, что Кроули считал смехотворным по требованию Ордена хранить в тайне такую «секретную» информацию, как еврейский алфавит

45 Crowley, 777, v-vi

46 Crowley, 777, 2-15

47 В других ветвях Каббалы также можно увидеть обращение к психе, но западная эзотерическая Каббала включала в себя психологические термины с самого своего появления

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

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

50 Одна из публичных лекций Форчун в лондонской медицинской школе называлась «Механизмы разума»

51 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 2, 20

52 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 13

53 Регарди изучал психотерапию под руководством Нандора Фодора, Э. Клегга и Дж. Л. Бендита. См. Gerald Suster, *Crowley's*

Apprentice: The Life and Ideas of Israel Regardie (York Beach, ME: Samuel Weiser, 1990)

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

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

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

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

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

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

60 Knight, *Practical Guide*, 72-73

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

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

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

64 По крайней мере, упомянутые в этой диссертации

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

66 Однако приверженцы христианства могут с тем же успехом пользоваться Библией, а, например, телемиты — Книгой Закона Кроули

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

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

Глава 2

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

Чтобы лучше понять, как Юнг применял Каббалу в своих работах, мы рассмотрим в хронологическом порядке всевозможные ссылки на Каббалу в его собрании сочинений. В работе «Аналитическая психология и мировоззрение» (*Analytical Psychology and 'Weltanschauung'*)¹ Юнг рассматривает немецкое выражение *Weltanschauung*, определяя этот термин как «мировоззрение, выраженное в концепциях»². Вопрос, которым задаётся Юнг, звучит так: «добавляют ли открытия аналитической психологии что-либо к нашему *Weltanschauung*?»³ Основная ошибка нашего *Weltanschauung*, или, в вольном переводе, нашего мировоззрения - склонность принимать имена, которые мы даём вещам, за сами вещи⁴. Юнг сопоставляет научный подход с примерами «бессознательной первобытности»⁵. В то время как наука имеет дело с рабочими гипотезами, которые могут изменяться (Юнг приводит пример: учёные не спорят о том, является ли название планеты Нептун единственно «правильным»),

«примитивный» или «первобытный» дух верит в «правильные названия». Один из примеров такого «первобытного» подхода, который приводит Юнг, это представление о том, что «для каббалистов обладание настоящим именем бога означает абсолютную магическую силу»⁸

Чтобы найти новое мировоззрение или Weltanschauung, мы можем обратиться к прошлому или целиком положиться на рациональную научную перспективу; но аналитическая психология предлагает нам третий путь. Для Юнга аналитическая психология — это возможность использовать разум, не теряя при этом связь с глубинами бессознательного, отраженными в «примитивном» мышлении: «Аналитическая психология пытается разрешить получившийся конфликт, не устремляясь «назад к природе» вместе с Руссо, а обогащая сознание информацией о психике человека и при этом оставаясь на достигнутом уровне рационального мышления»⁷

Юнг несколько раз упоминает Каббалу в своих записях к семинару по анализу сновидений⁹. На семинаре 26 июня 1929 года Юнг обращается к роману Густава Майринка «Голем»⁹. Он ссылается на эту книгу несколько раз в течение семинара и именно в её контексте рассматривает Каббалу¹⁰. Элис Льюисон Кроули обратила внимание на каббалистическое представление о Боге как о гермафродите¹¹, и Юнг прокомментировал эту идею¹². Однако «Голем» нельзя считать каббалистической работой, хотя он и основан на Каббале

В «Исследовании процесса индивидуации» Юнг упоминает «клиппот» или осколки в связи с сотворением сефирот, как в Каббале Лурии; он также цитирует «Kabbala Denudata» Кнорра фон Розенрота¹³. Далее в этой же книге Юнг комментирует возможное

влияние Каббалы на работы Якоба Бёме. Хотя Бёме относился к Каббале как к виду магии, притом, судя по всему, несколько подозрительно, в его работах встречаются несомненные пересечения с Каббалой: к примеру, понятие о тройном божестве (Тетраграмматон, например, состоит из четырёх букв, но на самом деле их три, так как одна из них повторяется)¹⁴. И, наконец, Юнг амплифицирует образ, предложенный ему пациентом, связывая его части с четырьмя животными, запряженными в колесницу, из видения пророка Иезекииля¹⁵

В работе «Индивидуальный символизм снов в отношении к алхимии»¹⁶ мы находим ссылку на тридцать два пути Каббалы (десять сефирот и двадцать две буквы), упомянутых в таких источниках, как Сефер Йецира и Сефер Бахир. Это применение Каббалы будет подробнее рассмотрено далее, когда мы обратимся к видению Мировых Часов Вольфганга Паули. Ещё раз Юнг ссылается на Каббалу в «Психологии и алхимии» (раздел «Религиозные идеи в алхимии») в подтверждение того, что понятия «монада» и «prima materia» синонимичны¹⁷

Работа «Парацельс как духовное явление», вышедшая в 1942 году, содержит ссылки на христианских каббалистов, которые привнесли элементы Каббалы в алхимическую традицию: Юнг цитирует Агриппу¹⁸ и Пико делла Мирандолу¹⁹ в качестве источников знаний Парацельса о Каббале²⁰. Юнг пишет о пересечениях между алхимией и Каббалой: «Как мудрость Каббалы соответствует Sapientia алхимии, так и фигура Адама Кадмона идентифицировалась с *filius philosophorum*»²¹. Очевиден интерес Юнга к Каббале Пико и Агриппы и её связи с алхимией; при этом влияние алхимии было сильнее

В работе «Философское дерево» Юнг указывает, что изображение перевёрнутого дерева (*arbour inversa*) — традиционная форма каббалистического Древа Жизни²². Юнг цитирует Блеза де Вижинера, который, по его словам, «кое-что знал о Каббале ... и сравнивает философское дерево с древом сефирот, то есть мистическим мировым деревом. Также дерево для него обозначает человека»²³. Мы видим связь макрокосмического Древа Жизни с микрокосмом человека

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

Кнорр фон Розенрот придерживается того мнения, что «великое дерево» - это Тиферет, жених Малкут. Верхняя сефира, Бина, называется «корнем дерева», и из неё произрастает Древо Жизни. Поскольку оно находилось в середине сада, его называли «*linea media*» (срединная линия). По этой срединной линии, стволу древа сефирот, жизнь нисходит из Бины в землю²⁴

В «Эоне» Юнг предлагает несколько каббалистических утверждений. В главе «Христос, символ самости» Юнг рассматривает двойную природу Бога, содержащего в себе и добро, и зло. Он ссылается на «Книгу Иова», богомилов²⁵ и катаров²⁶ и, наконец, «две стороны каббалистического древа сефирот, зовущиеся Хесед (любовь) и Дин (правосудие)»²⁷. Для Юнга каббалистическое Древо Жизни отражало двойственность библейского Бога, милосердного и всепрощающего и одновременно сурового и мстительного. Далее Юнг приводит в подтверждение цитаты, собранные Цви Вербловским

Далее Юнг снова упоминает о влиянии Каббалы на Якоба Бёме: «В его работах мы видим схожую амбивалентность, а именно любовь и «гневный огонь» Бога, в котором вечно горит Люцифер»²⁸. Приводя эти доктринальные и метафизические предположения, Юнг чётко обозначает, что подходит к этим предметам с психологической позиции. Для Юнга идея *privatio boni*, мировоззрение, которому противостоит каббалистическое Древо Жизни, «в определенной степени ответственна за чересчур оптимистическую концепцию зла в человеческой природе и за чересчур пессимистический взгляд на человеческую душу»²⁹

В сноске, относящейся к цитате из Ипполита о монаде или сыне человеческого, Юнг указывает на связь между греческой буквой «йота» (ι) и еврейской «йод» (י). Он утверждает, что йота соотносится с самостью так же, как йод соотносится с *Iapris* в Каббале³⁰, и, цитируя *Sha'are Kedusha*, «первоначальный человек, Адам, обозначает небольшой изгиб наверху буквы йод»³¹

Рассматривая влияние Каббалы на алхимию, Юнг пишет: «еврейский каббализм предпринимал необыкновенно интересные попытки, с современной точки зрения, синтезировать унитарную картину мира, в которой физический и мистический аспекты играли бы равноправные роли». Далее он утверждает: «Если бы попытка оказалась успешной, мы не стали бы сегодня свидетелями странного зрелища, когда параллельно существуют два мировоззрения, и ни одно из них ничего не знает и знать не хочет о другом»³². И, наконец, Юнг считает, что единство анимы и анимуса представляет *coniunctio oppositorum* и предлагает каббалистический пример единства «Тиферет и Малкут или Бога и Шехины»³³

В «Ответе Иову» Юнг снова упоминает клиппот. Он пишет, что через моральное поведение Иова «смертный ... вознесся выше

небес и оттуда смог разглядеть даже изнанку Яхве — бездонный мир «оболочек»»³⁴. В сноске приводится краткое описание клиппот: «Это намек на одно из каббалистических представлений»³⁵ — редакторы собрания сочинений добавили более подробное объяснение. Далее в «Ответе Иову» Юнг вновь обращается к соединению Яхве и Шехины (эквивалента Софии)³⁶

В *Magnum Opus* Юнга, *Mysterium Coniunctionis*, мы видим постоянное использование каббалистических понятий; и снова главным образом в связи с алхимией. Юнг ещё раз признаёт связь между алхимией и Каббалой: «Прямо или косвенно, но Каббала была ассимилирована алхимией. Связь между ними существовала с давних времён, хотя её и трудно проследить по источникам»³⁷. Эта связь становится очевидной, когда Юнг рассматривает параллели с каббалистическими концепциями: противоположности алхимических Короля и Королевы³⁸, символ короны в алхимии³⁹, образ вдовы⁴⁰, мистическая свадьба (в этом случае невеста — Израиль)⁴¹, колесница⁴², и природа Адама (здесь Юнг цитирует Сефер Зохар)⁴³. Не ограничиваясь этими краткими ссылками, далее Юнг детально вникает во взаимосвязь между различными аспектами Каббалы и алхимии

В частности, Юнг обращается к мотиву вдовы в каббалистической мысли⁴⁴. Здесь Юнг использует работы Кнорра, который, в свою очередь, использовал *Pardes Rimmonim*⁴⁵, при рассмотрении связи между Малкут и Тиферет и взаимодействия между сефирами среднего столпа Древа Жизни (хотя Юнг не использует именно этот термин)⁴⁶. Юнг также упоминает комнату для новобрачных (*thalamus*) и её связь с Йесод и Малкут (которые Юнг приравнивает к алхимической луне)⁴⁷. Адам Кадмон (и связанные с ним сефирот) — ещё одна большая область каббалистической мысли, которую анализировал Юнг⁴⁸. Далее мы ещё вернёмся к этой теме

В книге «Летающие тарелки: современный миф» Юнг упоминает сефиру Тиферет как каббалистический эквивалент самости (также в этом ряду Христос, Хидр, Атман, Дао, Будда и Мондамин)⁴⁹. Интересно то, что Юнг приравнивает к самости именно Тиферет, а не Кетер

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

1. Малкут⁵⁰
2. Тиферет⁵¹
3. Кетер⁵²
4. Йесод⁵³
5. Бина⁵⁴
6. Хокма⁵⁵
7. Эйн Соф⁵⁶
8. Гебура/Дин⁵⁷
9. Хесед/Гедула⁵⁸

В собрании сочинений не встречается упоминаний Нецах и Ход

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

Юнг включал аспекты и теории религиозных и духовных традиций в своё понимание психологии в процессе наблюдения за человеческой психе. Множество мистических образов и символов отражают, в понимании Юнга, процесс психологического созревания, то есть индивидуации. Юнг обнаружил, что в эзотерических традициях, например, алхимии, можно найти историческое подтверждение его пониманию психе⁹⁹. Он заявлял, что алхимики, хотя им не доставало «объективного» понимания процессов психе, использовали символические образы и таинственные письмена для записи психологических трансформаций. Учитывая, что три полных тома собрания сочинений посвящены психологической интерпретации алхимии (и ещё несколько томов затрагивают эту тему), не остаётся сомнений в том, что это оккультное искусство внесло важный вклад в юнговскую модель психе

В «Воспоминаниях, сновидениях, размышлениях» Юнг recounts своё понимание важности алхимии в её связи с психологией:

Довольно скоро я обнаружил поразительное сходство аналитической психологии с алхимией. Опыты алхимиков были в каком-то смысле моими опытами, их мир - моим миром. Открытие меня обрадовало:

наконец-то я нашел исторический аналог своей психологии бессознательного и обрел твердую почву. Эта параллель, а также восстановление непрерывной духовной традиции, идущей от гностиков, давали мне некоторую опору

60

«Письма» Юнга также отражают его интерес к Каббале; приведём отрывок переписки с аналитиком Джеймсом Киршем:

«...Обратите внимание на удивительное развитие в Каббале. Я уверен, что древо сефирот содержит весь символизм иудаизма в параллели с христианской идеей. Характерное различие состоит в том, что в христианских верованиях воплощение Бога считается историческим фактом, тогда как в иудейском гнозисе это полностью плероматический процесс, символизируемый концентрацией верхней триады Кетер-Хокма-Бина в фигуре Тиферет. Будучи эквивалентом Сына и Святого Духа, он выступает в роли *sponsus* (жениха) и соединяется с Малкут»⁶¹

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

Сэнфорд Дроб в своей книге «Каббалистические метафоры» высказывает предположение, что в работах Юнга преобладает как раз Каббала. Он пишет, что «на каждую ссылку на Каббалу в работах Юнга приходится несколько ссылок на гностицизм и более дюжины — на алхимию; однако толкования Юнгом гностицизма (самого по себе близкого к Каббале) и алхимических текстов —

глубоко каббалистические, до такой степени, что Юнга-автора *Mysterium Coniunctionis* и других поздних работ можно назвать современным каббалистом»⁶²

Очевидная каббалистическая природа работ Юнга, на которую указывает Дроб, делает полезным и даже необходимым анализ использования Юнгом Каббалы. Однако, учитывая, что, по словам того же Юнга, Каббала явно повлияла на алхимию⁶³, спор о том, какая из этих традиций оказала большее воздействие на его мировоззрение, просто непродуктивен. Очевидно, что та Каббала, которую обнаруживаем в алхимии, не идентична Каббале иудейской традиции, поэтому мы можем рассмотреть Каббалу и алхимию в их влиянии на Юнга в отдельности и попытаться найти связи между ними. В этой работе мы изучим, как Юнг использовал и понимал каббалистическую концепцию сефирот как метафору порядка, и как он применял это понимание к своей модели структуры психе. В сущности, каббалисты использовали сефирот для внесения во Вселенную порядка и смысла. Юнг, фокусирувавшийся на микрокосме человеческого разума, применял сефирот для амплификации порядка и структуры процессов психе

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

1. Адам Кадмон
2. Объединение противоположностей
3. Божественная свадьба
4. *The scintillae* (искры, вспышки)⁶⁴

5. Числовой символизм⁸⁵

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

Юнг, алхимия и сефирот

Юнг рассматривал символизм алхимии, особенно алхимии XVII века и более поздней, как отражение процессов бессознательного, спроецированных на внешние объекты⁸⁶. Сами того не зная (по крайней мере, в большинстве случаев), алхимики фиксировали отношения между сознанием и бессознательным с помощью своих эзотерических образов. Эти образы, по сути, отражали процесс соединения противоположностей или, на языке аналитической психологии, процесс индивидуации⁸⁷. Юнг обнаружил, что алхимия подтверждает его понимание психологии, а также что Каббала (во всяком случае, те теории, с которым он на тот момент был знаком) отражает алхимическое мировоззрение. Юнг также заметил, что некоторые образы иудейской Каббалы отражают его психологию. Например, в «Интервью по случаю 80-летия со дня рождения» Юнг говорит: «А знаете ли вы, кто предвосхитил мою психологию ещё в XVIII веке? Хасидский Рабби Баэр из Мезиритца, которого называли Великий Магид. Он был весьма выдающимся человеком»⁸⁸. Итак, мы видим, что Юнг считает Каббалу, наряду с алхимией, исторической предшественницей своих психологических теорий

Источники знаний Юнга о Каббале были как иудейскими, так и христианскими. Юнг цитирует классические тексты иудейской Каббалы — Сефер ха-Зохар⁶⁸ (1286) и Pardes Rimmonim⁷⁰ Моше Кордоверо⁷¹ (1550) - и христианские источники, например *De Arte Cabalistica*⁷² Иоганна Рейхлина⁷³ и *Kabbalah Denudata*⁷⁴ Кнорра фон Розенрота⁷⁵ (первый том опубликован в 1677). Один очевидный недостаток в каббалистической биографии Юнга — ограниченный доступ к работам Гершома Шолема⁷⁶ или подобным академическим работам по каббализму⁷⁷

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

Адам Кадмон, божественная свадьба и конъюнкция

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

Пожалуй, самая интересная роль Адама Кадмона с точки зрения иудейской Каббалы состоит в том, что «он» включает бесконечный простор Вселенной (где небольшая часть Адама Кадмона представляет огромные галактики) в тесных границах человеческого тела⁷⁸. Таким образом, всё творение можно представить через символизм сефирот, составляющих Адама Кадмона

Сравнивая Адама Кадмона⁷⁹ со схожими алхимическими терминами, Юнг рассматривал его (а мы можем понимать сравнение с Древом Жизни как ещё одно символическое представление Адама Кадмона) как символическую параллель алхимического *solve et coagula* или процесса разделения и соединения противоположностей⁸⁰. Адам Кадмон одновременно разделяет и соединяет, разбивая и затем восстанавливая сосуды и тем участвуя в процессе творения, как описано в каббалистической космологии. Как и в случае с алхимией, у Юнга нашлось психологическое толкование Адама Кадмона и каббалистического Древа Жизни

Дроб указывает, что Юнг считал Адама Кадмона одновременно архетипом психологической жизни⁸¹ и выражением самости⁸². Однако он является не только выражением самости, но и «процессом трансформации»⁸³. Обращаясь к алхимическому символизму, Юнг сравнивает Адама Кадмона с Меркурием⁸⁴ и философским камнем⁸⁵. В иудейской Каббале Адам Кадмон был упорядочивающим принципом, лежащим в основе творения, и ту же функцию он выполняет для психе и её *coincidentia oppositorum*. Чтобы получить более полное и ясное представление об Адаме Кадмоне, мы, как и в случае с самостью, должны рассмотреть его с помощью более конкретных символов и тем. Одна из символических тем, отражающих природу порядка, лежащего в основе сефирот, это божественная свадьба — образ, часто встречающийся в Каббале. Сефирот часто играют антропоморфные роли по отношению друг к

другу. Не менее часто встречается и образ инцеста, в основе которого лежит всё то же соединение противоположностей⁸⁶

В «Воспоминаниях, сновидениях, размышлениях» Юнг излагает серию видений, которые он пережил в возрасте 70-80 лет. Об одном из этих видений он пишет: «Я оказался в Pardes Rimoni, гранатовом саду, где проходило бракосочетание Тиферет и Малкут»⁸⁷. Свадьба «мужской» сефиры Тиферет и «женской» Малкут соответствует греческому ритуалу иерогамии (священного брака) — вслед за каббалистическим видением Юнга как раз и посетила фантазия на эту тему⁸⁸. Этот образ сыграет важную роль в толковании Юнгом алхимии и Каббалы

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

Рассматривая божественную свадьбу, Юнг концентрируется на шести главных сефирах.⁸⁹ Чаще всего в работах Юнга на тему иерогамии в Каббале встречаются сефиры Малкут, Йесод, Тиферет и Кетер (чаще всего речь идёт об отношениях Тиферет и Малкут)⁹⁰; однако упоминается также о союзе Хокмы и Бины⁹¹. Юнг черпал свои знания о сефирот из классических христианских и иудаистских источников. Как пытался показать Шолем, ранние или

докаббалистические источники имеют гностические корни²², поэтому на восприятие Юнгом Каббалы повлияли все три эти традиции — христианство, иудаизм и гностицизм. Несмотря на то, что Юнг пользовался традиционными источниками, его психологическая интерпретация сефирот явно нетрадиционна; к этому новому толкованию мы сейчас и обратимся

Есть три вида союза или священного брака между сефирот:

1. Союз Хокмы и Бины (через Кетер)²³
2. Союз Тиферет и Малкут
3. Союз Йесод и Малкут

В случае Хокмы (мудрости) и Бины (понимания) мужская сефира Хокма соответствует отцу (Абба), а женская Бина — матери (Имма). Две эти сефиры представляют первоначальное отделение мужского от женского (по крайней мере, на архетипическом уровне)²⁴. На уровне Тиферет и Малкут мы видим инцестуозную страсть между «малым ликом» (*Zeir Anpin*) и «дочерью» (*Nukual*)²⁵. Тетраграмматон (????) символически отражает тот же инцестуозный процесс: Йод (?) символизирует творящую силу Отца, которую тот передаёт первой хе (?) — Матери. Мать передаёт её Сыну — вав (?), а тот, в свою очередь, передаёт её Дочери — второй хе (?). Первоначальная творящая сила исходит от Отца и достигает осуществления в Дочери²⁶

Юнг приравнивает этот союз к «химической свадьбе» алхимиков и к союзу анимы и анимуса²⁷ и цитирует Кнорра фон Розенрота,

который называет Тиферет женихом Малкут⁹⁸. В *Mysterium Coniunctionis* Юнг рассматривает связь Тиферет и Малкут, отмечая, что Малкут без Тиферет называется вдовой⁹⁹. Юнг пишет: «В этом жестоком мире, где правит зло, Тиферет не соединён с Малкут. Но грядущий Мессия соединит Короля с Королевой, и это совокупление вернёт Богу его первоначальное единство»¹⁰⁰. Далее Юнг указывает, что союз Тиферет и Малкут — пример соединения «духовного мужского принципа с женским психическим принципом»¹⁰¹. Развивая символ каменной колонны или статуи, Юнг обращается к алхимику Виженеру и его знанию Сефер ха-Зохар. Юнг определяет, что каменный столп, о котором идёт речь в Книге Бытия 28:22 — это Малкут, соединённая с Тиферет. «Очевидно, что этот камень напоминает о соединении высшего (Тиферет) с низшим (Малкут): сын-Тиферет вступил в священный брак с "Матроной"»¹⁰²

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

?

?

?

?

В таком представлении мы видим связь между микрокосмом человеческого тела и макрокосмом божественного мира и соединения противоположностей мужского и женского¹⁰³

И последний союз или брак, о котором упоминает Юнг — это соединение Йесод как фаллоса Адама Кадмона и Малкут как сотворённого мира. Говоря о Йесод как о гениталиях Первоначального человека, Юнг цитирует *Kabbalah denudata* фон Розенрота: «... ибо Малкут следует называть "напоенным водою садом", Исайя 58:11, когда Йесод находится внутри нее, и наполняет ее, и орошает ее водой свыше» и «когда Йесод вливает в Малкут воду из пятидесяти врат, тогда она называется невестой»¹⁰⁴. Йесод также выступает посредником между Тиферет и Малкут¹⁰⁵ и объединяющим фактором между двумя сторонами Древа Жизни: левой (женской) и правой (мужской)¹⁰⁶.

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

Описание трёх стадий конъюнкции

Если говорить психологическим языком, конъюнкция — это попытка личности, скооперировавшись с самостью, объединить все противоположные психические функции психе. Стадия,

предшествующая конъюнкции — нигредо или чернота, требующая «сжечь» или очистить все низменные аспекты психе. Нигредо соответствует столкновению с подавленной тенью¹⁰⁷

Как только тень осознаётся (впрочем, нужно помнить, что этот процесс никогда не будет полностью завершён), начинается конъюнкция. Первая её стадия — это *unio mentalis*, ментальное единство¹⁰⁸. «Дух» отделяет «душу»¹⁰⁹ от телесных желаний. В алхимической традиции душа — это Меркурий¹¹⁰, посредник между телом и высшими духовными устремлениями. Душа, оставленная в одиночестве, встанет на сторону тела. Необходимы интенсивные аскетические практики, чтобы обратить душу от эго к духу — и они могут иметь место в рамках анализа. После того, как «одухотворение» души завершено (или, по крайней мере, человек подошёл к нему так близко, насколько это вообще возможно), новое, более совершенное единство души и духа должно воссоединиться с телом или, иначе говоря, стать реальностью¹¹¹

Если же воссоединение с телом и повседневным окружением не завершено, человек остаётся «жить в голове», что может проявляться, например, в виде затворничества, отгорожения от окружающего мира, либо в виде аскетизма, отвергающего тело. Возвращение к «мирской суете» происходит через *caelum*¹¹², продукт алхимического процесса, начинающегося с нигредо. Это «воплощение» одухотворённой души в тело. Чернота, с которой начался процесс, содержит в себе его разрешение

Но перед воссоединением к *caelum* необходимо добавить другие символические психологические «ингредиенты»¹¹³. Первый из них — мёд¹¹⁴, то есть приятные аспекты жизни, от которых пришлось временно отказаться во время *unio mentalis*¹¹⁵. Чистотел (*Chelidonia*), второй ингредиент, отражает сущность четверичной структуры (у

цветка этого растения четыре лепестка) и цельности¹¹⁶. Третий ингредиент — цветы розмарина, символизирующие супружескую и духовную любовь¹¹⁷. Далее идёт пролесник (Mercurialis), олицетворяющий собой всевозможные аспекты сексуальности и сексуального влечения¹¹⁸, а за ним — красная лилия, обозначающая самого адепта¹¹⁹. И, наконец, в эту смесь нужно добавить кровь, необходимый ингредиент для воссоединения с телом и его реальностью¹²⁰.

Согласно Дорну, на этом завершается unio mentalis¹²¹, второй этап coniunctio, и адепт получает lapis¹²². Однако у Дорна, в качестве «знаменательного исключения»¹²³, имеется третья стадия, по природе своей откровенно мистическая. Психологически unus mundus знаменуется растворением всех противоположностей в психе; по сути, это идентификация с самостью¹²⁴. Юнг по-разному описывает unus mundus, к примеру: «Хотя концепция unus mundus является метафизической идеей, бессознательное может косвенно ощущаться через её проявления»¹²⁵. Или, в другом месте: «Если символизм мандалы является психологическим эквивалентом unus mundus, то синхронистичность является его парапсихологическим эквивалентом»¹²⁶.

Unus mundus описывается как «вневременной потенциальный мир»¹²⁷, «унитарный аспект бытия»¹²⁸ и «Единый и Простой»¹²⁹. Это «мир первого дня творения, когда ничто ещё не было «in actu», то есть разделено на части, но всё было одним целым»¹³⁰. По сути, этот третий этап — единение «целостного человека с unus mundus»¹³¹, не с «многообразным миром, каким мы его видим, но с миром потенциальным, вечной Основой всего эмпирического бытия, такой же основой, какой для прошлого, настоящего и будущего индивидуальной личности является самость»¹³². Эту идею соединения с единой основой до появления множественности можно увидеть и на каббалистическом Древе Жизни, где Кетер или

Эйн Соф (Айн Соф у западных эзотериков) считается существующей за пределами эмпирического бытия

Юнг пишет: «если Дорн видел реализацию *mysterium coniunctionis* в соединении созданного алхимическим путем *caelum* с *unus mundus*, то он явно имел в виду не слияние индивида с окружающей его средой, или даже не его адаптацию к ней, а *unio mystica* с потенциальным миром.»¹³³. Если говорить на языке аналитической психологии, путь от работы с тенью к интеграции — это путь длиною в жизнь, и он никогда не будет и не может быть завершён. Невозможно «как-нибудь быстренько» пройти индивидуацию¹³⁴. Психологический алхимик должен прилежно и последовательно работать в собственной внутренней лаборатории, не забывая о трансперсональной основе *unus mundus*. Прежде, чем мы продолжим, разумно было бы рассмотреть другую психологическую интерпретацию алхимического процесса: для этого мы обратимся к Эдварду Эдингеру и его толкованию конъюнкции

Конъюнкция по Эдварду Эдингеру

Эдингер рассматривает процесс конъюнкции как два разных движения: восходящее и нисходящее¹³⁵. Каждое из этих движений включает четыре стадии и три шага или ступени. Первая стадия представляет изначальную, досознательную целостность. Первый шаг ведёт к первому разделению. На этой ступени самость делится надвое в соответствии с «мотивом Мировых Родителей». На второй стадии начинается развитие эго, характеризующееся отделением субъекта от объекта. Эго уже отделяет себя от окружающего мира, но всё ещё разрывается между Матерью (природой) и Отцом (духом). Второй шаг — это окончательное отделение от Матери-природы, которое приводит к третьей стадии: автономному, независимому мышлению. Третий шаг — разрыв с Отцом-духом. И,

наконец, четвёртая стадия — это независимое существование, в котором изначальное единство превратилось в четверичное множество. Теперь человек действительно живёт полной жизнью¹³⁶. Эта стадия также соответствует *unio naturalis*

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

Первый шаг на этом пути соответствует *unio mentalis*. Эдингер приравнивает его к редуктивному анализу тени. На этой ступени эго отделяется от бессознательного, позволяя человеку критически оценить собственные желания и проекции. Это приводит нас обратно к третьей стадии и позволяет сделать второй шаг — соединить душу и дух с телом. По завершении этого процесса мы достигаем второй стадии. Это означает, что эго справилось с принятием противоположностей и теперь способно выдерживать парадоксальную двойственность психе. Вслед за этим мы должны сделать третий шаг или *unus mundus*, ведущий к четвёртой стадии — универсальной целостности. Третий шаг — это соединение эго с самостью и с миром. Согласно Эдингеру, на этом уровне «время и вечность едины, и господствует синхроничность»¹³⁷. Хотя описание индивидуации Эдингером не совсем совпадает с описанием Юнга, эта интерпретация даёт нам ценную амплификацию понимания Юнгом алхимического процесса

Очевидно сходство между некоторыми понятиями алхимии и Каббалы. «Разбитые сосуды» соответствуют стадии нигредо, на которой начинается разделение четырёх элементов. После отделения психологических проекций начинается процесс реинтеграции, психологический эквивалент «исправлению мира» - тиккун. Каббалистический образ Адама Кадмона по смыслу соответствует алхимическому Меркурию. Оба они одновременно представляют собой и коллективное бессознательное, и связь с сознанием. В контексте сефирот эта связь будет осуществляться через сефиру Тиферет. Тиферет, символ самости¹³⁸, и его невеста Малкут, символ анимы, вступают в брак, чтобы восстановить единство, утраченное при их первоначальном разделении

Итак, мы рассмотрели, как Юнг использовал каббалистические символы (божественная свадьба, Адам Кадмон) и схожие по значению символы алхимической конъюнкции. Хотя термины Каббалы и аналитической психологии могут отличаться, речь идёт об одном и том же процессе — движении к интеграции противоположностей, цельности и порядку

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

Паули и тридцать два пути Древа Жизни

Числа играют в Каббале важнейшую роль. Как мы помним из первой главы, Сефер Йецира открывает, что еврейский алфавит и числа стали источником сотворения всего сущего. С помощью

герменевтических практик, например, гематрии, можно рассчитать число слова и узнать кое-что о природе этого слова, а также о его связи с другими словами с тем же числом. Число десять в Каббале, среди прочего, представляет десять сефирот¹³⁹; это также число творения и порядка¹⁴⁰

Число 32 также играет особую роль в Сефер Йецира. Оно соответствует тридцати двум путям Божественной Мудрости. Со временем, в основном благодаря влиянию Исаака Лурии, эти тридцать два пути были приравнены к путям, соединяющим сефирот на Древе Жизни¹⁴¹. Юнг в своих работах упоминает значимость чисел 10 и 32 в алхимии и Каббале¹⁴². Однако интереснее рассмотреть роль числа 32 в амплификации видения Мировых Часов, данной Юнгом. Здесь мы видим тридцать два как символ порядка и структуры в связи с Каббалой и аналитической психологией. Юнг упоминает это видение в работах «Психология и религия» и «Символизм сновидений и его связь с алхимией», но только во второй связывает его с тридцатью двумя путями Каббалы, поэтому мы обратимся именно к этой работе

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

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

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

1. Малый ход: стрелка на синем вертикальном диске сдвигается на $1/32$
2. Средний ход: один полный оборот стрелки. В этот момент горизонтальный круг также сдвигается на $1/32$
3. Большой ход: 32 средних хода равны одному обороту золотого кольца ¹⁴³

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

В работе «Символизм сновидений и его связь с алхимией» Юнг обращается к «тридцати двум путям таинственной мудрости» в Сефер Йецира¹⁴⁴. Как уже говорилось в первой главе, эти пути — основа творения, направления и дифференциации. Тридцать два пути также связаны с другим вариантом Адама Кадмона — Ветхим денми (днями). Интересно, что Юнг цитирует «Символизм чисел» Рене Алленди:

«32... - это дифференциация, которая появляется в органическом мире: не созидательная генерация, а скорее план и устройство

различных форм созданных вещей, которые создатель смоделировал как результат умножения 8x4».¹⁴⁵

Иными словами, число 32 символизирует порядок и структуру бытия. Четвёрка и удвоенная четвёрка также символизируют целостность и порядок, как указывает Юнг¹⁴⁶

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

Каждой сефире соответствует некий духовный опыт. В частности, видение, соответствующее Йесод (по крайней мере, в некоторых эзотерических каббалистических традициях) — это видение Механизма Вселенной¹⁴⁷ - структуры, лежащей в основе мироздания. С психологической точки зрения это можно толковать как получение некоторого представления о самости, организующей и направляющей человеческую психе. У самости в этой роли имеются очевидные коллективные символы, многие из которых нашли отражение в видении Паули¹⁴⁸

И в Каббале, и в юнгианской традиции сефирот используются как некая упорядоченность, определённая, наложенная на ранее существовавший хаос. В Каббале мы видим как внешний хаос — сотворённая Вселенная во всём своём разнообразии, - так и внутренний, то есть место личности в этом мире. Каббалисты

пришли от макрокосма Бога и Вселенной к микрокосму личности и её персональной связи с Богом и мирозданием. Юнг же предлагает двигаться от личной психе к внешнему миру

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

1Jung, “Analytical Psychology and ‘Weltanschauung’”, *CW 8*, pars. 689-748

2Jung, “Weltanschauung”, *CW 8*, par. 689

3Jung, “Weltanschauung”, *CW 8*, par. 701

4Jung, "Weltanschauung", *CW 8*, par. 735

5Jung, "Weltanschauung", *CW 8*, par. 736

6Jung, "Weltanschauung", *CW 8*, par. 735

7Jung, "Weltanschauung", *CW 8*, par. 739

8Jung, *Dream Analysis: Notes of the Seminar Given in 1928-1930 by C.G. Jung*, William McGuire, ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984)

9Первым этот роман упомянул доктор Бауэр, не указанный в списке участников семинара

10Dream Analysis Seminar, 501-506

11Jung, *Dream Analysis Seminar*, 504

12Jung, *Dream Analysis Seminar*, 504-506

13Jung, “A Study in the Process of Individuation”, *CW 9i*, par. 576

14Jung, “A Study in the Process of Individuation”, *CW 9i*, par. 579

15Jung, “A Study in the Process of Individuation”, *CW 9i*, par. 588 n.136

16Jung, “Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy”, *CW 12*

17Jung, “Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy”, *CW 12*,
par. 427 n.4

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

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

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

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

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

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

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

25Богомилы — средневековая балканская секта манихейского происхождения

26Несколько сект в патристический (святоотеческий) период носили название «катары», но в основном так именуют еретиков, бросивших серьёзный вызов церкви в XII – XIII веках. E.A. Livingstone, *Oxford Concise Dictionary of the Christian Church*, (Oxford: Oxford University Press, 2000),103

27 Jung, *Aion*, *CW 9ii*, par. 105

28Jung, *Aion*, *CW 9ii*, par. 111, par. 191

29Jung, *Aion*, *CW 9ii*, par. 113

30Jung, *Aion*, *CW 9ii*, par. 340 n.136

31Jung, *Aion, CW 9ii*, par. 340 n.136

32Jung, *Aion, CW 9ii*, par. 267

33Jung, *Aion, CW 9ii*, par. 425

34Jung, “Answer to Job”, *CW 11*, par. 595

35Jung, “Answer to Job”, *CW 11*, par. 595 n. 8

36Jung, “Answer to Job”, *CW 11*, par. 727

37Jung, *Mysterium Coniunctionis, CW 14*, par. 19

38Jung, *Mysterium Coniunctionis, CW 14*, par. 2 n.5. Юнг пишет: “В Каббале... красное обозначает женщину, а белое (левая сторона) - мужчину.”

39Jung, *Mysterium Coniunctionis, CW 14*, par. 6 n. 32: «В Каббале высшая сефира зовётся Кетер — Корона»

40Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 14 n. 69. « «Вдова» в Каббале обозначает Малкут»

41Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 25

42Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 266. “В Каббале колесница (Меркаба) играет важную роль — верующие поднимаются на ней к Богу и человеческая душа соединяется с мировой душой.”

43Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 572 n. 106

44Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, pars. 18-19

45Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 18 n.111

46Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 18

47Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 19

48Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, pars. 544-653

49Jung, “Flying Saucers: A Modern Myth”, *CW 10*, par. 779

50См. Jung, “A Study in the Process of Individuation”, *CW 9i*, par. 576n; *Aion*, *CW 9ii*, par. 425; “The Philosophical Tree”, *CW 12*, par. 411; *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pars. 14n, 18-19, 25n, 45n, 327, 568-569, 592, 604n, 607, 635, 643n, 652. См.также Jung, *Letters*, v.2, pp. 34&n, 92&n and *MDR*, p. 294&n

51См. Jung, *Aion*, *CW 9ii*, par. 425; “Flying Saucers: A Modern Myth”, *CW 10*, par. 779; “The Philosophical Tree”, *CW 13*, par. 411; *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pars. 18, 327, 568, 592, 604n, 634n, 635; “The Psychology of the Transference”, *CW 16*, par. 497n; “Jung and Religious Belief”, *CW 18*, par. 1672. См. также Jung, *Letters* v.1, p. 356&n and v.2, pp. 34n, 92, 571; *MDR*, p. 294&n

52См. Jung, “A Study in the Process of Individuation”, *CW 9i*, par. 576n; “Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy”, *CW 12*, par. 313; *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14* pars. 6n, 18, 158n, 592n, 643n, 652; “The Psychology of the Transference”, *CW 16*, pars. 497n, 498n. See also, Jung, *Letters* v.2, pp. 34&n, 92, 122&n

53См. Jung, “A Study in the Process of Individuation”, *CW 9i*, par. 557n; *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pars. 18, 643-648

54См. Jung, “A Study in the Process of Individuation”, *CW 9i*, pars. 576n, 588n; ; “Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy”, *CW 12*, par. 313; “The Philosophical Tree”, *CW 13*, par. 411; *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, par. 643n. See also, Jung, *Letters*, v.2, p. 92&n

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

56 Cm. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pars. 592&n, 594, 600

57 Cm. Jung, "A Study in the Process of Individuation", *CW 9i*, par. 588n; *Aion*, *CW 9ii*, par. 105; *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, par. 633n

58 Cm. Jung, "A Study in the Process of Individuation", *CW 9i*, par. 588n

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

60 Jung, *MDR*, 205

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

62Sanford Drob, *Kabbalistic Metaphors: Jewish Mystical Themes in Ancient and Modern Thought* (Northvale, NJ: Jason Aronson Inc., 2000), 290

63Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, par. 19

64Юнг использует искры как обозначение фрагмента психе — например, комплекса или архетипа

65Drob, *Kabbalistic Metaphors*, 310

66Jung, “Religious Ideas in Alchemy”, *CW 12*, par. 394

67Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, xvii

68William McGuire and R.F.C. Hull, eds., *C.G. Jung Speaking: Interviews and Encounters* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), 271-272

69Авторство Зохар приписывается Моше де Леону (1250-1305). Юнг ссылается на зохар в следующих работах: *CW 9i* par. 576n (о природе клиппот); *Aion*, *CW 9ii* par. 168n (о том, что Мессия беден и

путешествует на осле), 180 (рыба, проглотившая Иону, умерла, но воскресла через 3 дня и извергла пророка наружу), 335 (Мессия — центральный столп Древа Жизни и связь этого столпа с Метатроном); “Answer to Job”, *CW 11* par. 595n (оболочки или «клиппот» и разбитые сосуды как источник зла); “Paracelsus as a Spiritual Phenomenon”, *CW 13* par. 168 (Метатрон как пример Первоначального Человека); *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14* par. 19&n (взаимосвязь Каббалы и алхимии), 25n (Израиль и невеста Господа), 73n (белый и красный цвета в Зохар), 158n (Бог как Древо Жизни. Также Юнг цитирует слова Гикатиллы о Тетраграмматоне), 568 (Сефер Зохар и Виженер — приравнивание Малкут к статуе), 572&n (Адам, получающий тайные знания от ангела Разиэля), 589n (Лилит, улетающая от Адама), 591 (влияние Каббалы и Сефер Зохар на алхимию) , 592n (связь между *prima materia* в состоянии *nigredo* и каббалистическим понятием нефеш как нижней части души, соответствующей низшим желанием), 619n (буква йод как луна, ищущая своего возлюбленного — Юнг приводит эту цитату в противовес отношениям между йод и хе (последней) в тетраграмматоне), 630n (то, что не содержит соединённых мужского и женского элементов, не может быть высшей или небесной фигурой), 634&n (фаллический символизм в Зохар), 635n (Йесод как «верный друг»), 637n (буква тет как «источник жизни»), 640n (Адам Кадмон как «краеугольный камень», начало творения), 701n (символизм розмарина или «морской росы» в алхимическом процессе)

701522-1570

71Текст повлиял на одну из фантазий, пережитых Юнгом. См. *MDR*, 294 и *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14* 18n

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

731455-1522. Рейхлин был немецким философом и гуманистом, занимавшийся изучением иврита и Каббалы. See *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14* par. 18, 591

74См. “A Study in the Process of Individuation, *CW 9i* par. 557n, 576n, 596n; “Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy”, *CW 12* par. 313n; “The Philosophical Tree”, *CW 13* par. 411n; *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14* par. 14n, 18nn, 19n, 557n, 568n, 592nn, 593, 619nn, 634nn, 636, 637n, 640nn, 643n; *CW 16* 497n

751636-1689. Кнорр фон Розенрот был немецким христианским мистиком и каббалистом. See “Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy”, *CW 12* par. 313; “The Philosophical Tree”, *CW 13* par. 411 and *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14* par. 592-593

76См. “Answer to Job”, *CW 11* par. 595n; *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14* pars. 18n, 19n, 557n, 592n, 594n, 610n, 625n, 634n; *Letters v.1*, 356n, 513n and *v.2*, 92n, 359n

77Возможно, причиной такого пробела стало то, что Юнг пытался преуменьшить значение иудейского происхождения Каббалы. См. Drob, *Kabbalistic Metaphors*, 340-343 — Дроб высказывает своё мнение об отношении Юнга к иудаизму. Анализ отношений между Юнгом и Шоломем, которые, по крайней мере, в чём-то, выглядят доброжелательными, можно найти здесь: Steven M. Wasserstrom, *Religion After Religion*, (New Jersey: Princeton University Press, 1999), 187-190

78Между Адамом Кадмоном и понятием Атмана/Брахмана индуистской школы Веданта существуют несомненные параллели; такж очевидна параллель с Пурушей из книги 10 (90) Ригведы (Jaroslav Pelikan, ed., Ralph T. H. Griffith, trans., *Sacred Writings: Vol.5, Hinduism: The Rig Veda* (New York: Motilal Banarsidass Publishers, 1992), 602)

79Как Юнг применяет концепцию Адама Кадмона: Jung, "Psychology of Religion", *CW 11*, par. 94; "Paracelsus as a Spiritual Phenomenon" , *CW 13*, par. 168; "The Spirit Mercurius", *CW 13*, par. 268&n; *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pars. 44, 548, 591-592&n, 594, 596, 600, 606-607, 609, 611, 618-620, 640, 646-648, 652-653; "The Symbolic Life", *CW 18*, par. 638. See also, Jung, *Letters* v.2, pp. 304, 325; *Dream Analysis* (Princeton: Princeton University Press, 1984), 286

80Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pars.594, 619. Юнг не использует термин *solve et coagula*, но указывает на разделение единого Адама Кадмона на части

81Мы можем понять, почему Исаак Лурия приписывал Адаму все психические черты: он представляет собой психе "par excellence". Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, par. 390

82Drob, *Kabbalistic Metaphors*, 323

83Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, par. 429

84Jung, “The Spirit Mercurius”, *CW 13*, par. 268. Адам Кадмон рассматривается как андрогин, то есть соединяющий противоположности в самом себе

85Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, par. 640

86На эту же тему: June Singer, *Androgyny: Toward A New Theory of Sexuality*, (New York: Anchor Books, 1977), 144-163

87Jung, *MDR*, 294

88Jung, *MDR*, 294

89В собрании сочинений не упоминаются Ход и Нецах. Присутствует одно упоминание Хесед, символизируемой львом из видения Иезекииля (Юнг использует её второе имя — Гедула): *CW 9i, A Study in the Process of Individuation*, par. 588n; два раза встречается Гебур: *A Study in the Process of Individuation, CW 9i*, par. 588N — ей соответствует бык из того же видения - и *Mysterium Coniunctionis, CW 14*, par. 633N в цитате из *Kabbalah denudata* фон Розенрота

90Jung, “The Philosophical Tree”, *CW 13*, par. 411; *Mysterium Coniunctionis, CW 14*, par. 18-19, 568

91Jung, “A Study in the Process of Individuation”, *CW9i*, par. 576 n.115 — здесь Бина (под именем *Tebhunah*) стоит в паре с Эйн Соф или Кетер (под именем *Senex Israel*); *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, par. 643n

92Шолем утверждает, что «историки религии вправе считать мистицизм Меркабы («божественной колесницы», традиции, предшествовавшей Каббале) одной из еврейских ветвей гностицизма. Как бы редко ни встречались в сохранившихся до наших дней текстах ссылки на гностические мифы или абстрактные рассуждения об эонах и их взаимоотношениях, некоторые основные характеристики гностицизма полностью совпадают с мистицизмом, который мы видим в литературе Меркабы: обладание знанием, которое нельзя получить обычным интеллектуальным путём, только с помощью откровения, мистического прозрения; обладание секретной доктриной о порядке небесных миров и литургических и магически-теургических способах достичь их». Scholem, *Origins of the Kabbalah*, 21-22. Действительно, в общих чертах гностики могли повлиять на развитие иудейской Каббалы. Противоположная точка зрения: Moshe Idel's *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven: Yale University Press, 1988)

93Союз Хокмы и Бины упоминается в собрании сочинений дважды: *CW 12* (Jung, *Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy*, par. 313) и *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*

94Явно просматривается параллель с разделением Дао на Инь и Ян и подобными мотивами. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, par. 607

95Drob, *Kabbalistic Metaphors*, 315. Вышеупомянутые термины на иврите используются в книге Дроба, а не в работах Юнга. О инцесте в алхимии см. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14* pars. 104, 410 (королевский инцест) и pars.106, 610, 640. О инцесте в связи с иерогамией см. Jung, “The Psychology of the Transference”, *CW 16*, par. 438

96Юнг не рассматривает связь между инцестом и тетраграмматомом, но он цитирует Кнорра фон Розенрота, который утверждает, что первая хе — супруга йод, а вторая хе — супруга вав. (Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, par. 619&n). См. также Jung, *CW 8*, “Synchronicity: An Acausal Connecting Principle”, par. 931 (первая буква тетраграмматона и её связь с иерархической структурой психе); “A Study in the Process of Individuation”, *CW 9i*, par. 579 (тетраграмматон как тринитарный символ в работах алхимика Гильома Менненса (Gulielmus Mennens [1525-1608])); “The Psychology of Transference”, *CW 16*, par. 597n

97Jung, *Aion*, *CW 9ii*, par. 424

98Jung, “The Philosophical Tree”, *CW 13*, par. 411

99Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, pars. 18&19

100 Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, par. 18, курсив авторский. См. также par. 592

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

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

103 При этом тетраграмматон изображает явно мужское тело

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

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

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

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

108 Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 664

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

- a. Меркурий состоит из всех мыслимых противоположностей
- b. Он и материален, и духовен
- c. Он - процесс превращения низшего, материального в высшее, духовное, и наоборот
- d. Он - черт, спаситель и психопомп, неуловимый <трикстер>, наконец - отражение Бога в матери-природе
- e. Он также - зеркальное отражение мистического переживания алхимика, которое совпадает с *opus alchymicum*
- f. В качестве такого переживания он представляет, с одной стороны, самость, с другой - индивидуационный процесс, а также, в силу неограниченности своих определений,- коллективное бессознательное

(Jung, "The Spirit Mercurius", *CW 13*, par. 284; пер. А.В. Гараджи, изд. «Канон», 1996)

111 Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, par. 677

112 *Caelum* или рубедо, «покраснение», конкретизирует до того абстрактное достижение, связывает и удерживает вместе психологические реализации. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, par. 691-692

113 Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW 14*, par. 698

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

115 Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 698

116 Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 698

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

134 См. Jung, “The Transcendent Function”, CW 8, pars. 142-143

135 См. рис.2

136 Edinger, *The Mysterium Lectures* (Toronto: Inner City Books, 1994), 279-280

137 Edinger, *The Mysterium Lectures*, 281. Мы вернёмся к проблеме синхронистичности в главе 5

138 Jung's "Flying Saucers: A Modern Myth", *CW 10*, par. 779

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

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

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

142 Jung, "Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy", *CW 12*, par. 313

143 Jung, "Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy", *CW 12*, par. 307

144 Jung, "Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy", *CW 12*, par. 313

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

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

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

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

Глава 3

Стрела и змея: Определение западной эзотерической традиции и Древа Жизни

О западной эзотерической традиции было сказано много странного и эксцентричного, и немалая часть этих заявлений исходила от тех, кто к этой традиции и принадлежал. Мы используем здесь термин

«западная эзотерическая традиция» вместо более популярного «окультизм» в попытке избавиться от некоторых наиболее нелепых ассоциаций. Однако даже это не решает всех проблем. Некоторые учёные, к примеру, Антуан Фэвр, используют этот термин в совершенно ином значении. Для этих авторов западный эзотеризм означает скорее образ мысли определённого исторического периода, когда жили и работали Пико, Бруно, Джон Ди, Агриппа и Бэкон

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

(Пере)определение магии(-ки) и магов

Другое название западной эзотерической традиции — магия (Magick)¹. Такой видоизменённый вариант слова «магия», ставший популярным благодаря Кроули и сегодня уже общеупотребительный, использовался для того, чтобы отличать духовный поиск от искусства фокусников². Другая причина (ещё одна из множества): «к» - первая буква греческого слова *kteis* (влагалище), так что очевидна связь между магией и сексуальностью. Сексуальность здесь можно рассматривать как ссылку на сексуальную космологию таких традиций, как тантра «левой руки» (вамачара), или на соединение противоположностей в алхимии или юнгианской традиции. В обоих вариантах мы видим

понимание того, что соединение противоположностей вызывает трансформацию сознания³

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

«Далее я без стеснения и, возможно, вульгарно, буду говорить о том, до последнего времени называлось магией (пожалуйста, без всяких ваших «к», мистер Кроули!). Перекрутите, выверните наизнанку, исковеркайте мир до состояния полнейшей абракадабры, как вам будет угодно, но магия была и останется главной движущей силой человеческих устремлений»⁴

Однако, невзирая на написание, нам нужно сформулировать определение понятия; причём определение достаточно структурированное, чтобы сохранить своё значение при рассмотрении с позиции аналитической психологии, и достаточно широкое, чтобы отразить всё разнообразие и уникальность западной эзотерической традиции. Мы начнём процесс определения магии с обращения к различным авторам, принадлежащим к западной эзотерической традиции, то есть к практикам магии. Будучи духовной традицией, магия имеет специфическое мировоззрение, дополненное собственными предположениями и утверждениями, и подчас эти предположения и утверждения преподносятся в довольно восторженной манере. Порой кажется, что этот энтузиазм даже вступает в противоречие с более критичными и беспристрастными академическими источниками

Леви определял магию (используя, правда, традиционное написание «магия») как «то, что Бог создал до всех прочих вещей, сказав: "Да будет свет!"; одновременно вещество и движение, неуловимая и бесконечная вибрация»⁵. Эвелин Андерхилл в своей классической работе по мистицизму утверждает, что магия «в своей аутентичной форме претендует на звание практической, интеллектуальной, в высокой степени своеобразной науки для избранных, подчиненной достижению декларируемой цели увеличения сферы действия человеческой воли и получающей экспериментальное знание относительно тех планов бытия, которые обычно считаются трансцендентными»⁶. Эзотерики Деннинг и Филлипс определяют магию как «произведение желаемых эффектов в личности мага или во внешнем мире с помощью осознанного использования сил и способностей психе»⁷. Алистер Кроули определяет её как «науку и искусство вызывать изменения в соответствии с Волей»⁸ и прибавляет: «Каждое намеренное действие - это магический акт»⁹. Дион Форчун даёт схожее определение: «наука и искусство вызывать изменения в сознании по собственной воле»¹⁰. Все эти определения помогают сфокусировать наше исследование, но пока оно остаётся слишком рассеянным; к тому же, нам не хватает важного компонента

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

Присутствие слов «наука» и «искусство» подразумевает, что в рамках магии одновременно имеют место два процесса¹¹. Под наукой здесь подразумевается «объективное» наблюдение собственного опыта, то есть применение научного метода, в самом широком смысле этого слова, к собственным опытам и практикам. Те ритуалы и действия, которые считаются успешными, сохраняются, тогда как от тех, которые не удалось повторить или удалось, но без успеха, следует отказаться. Один из путей достижения этой объективности — ведение журнала магических практик и опытов. Обычно записываются время, местоположение, погода, эмоциональное состояние, состояние здоровья, астрологические/астрономические данные, вид практики и объективные и субъективные результаты. Также можно включить генеалогические сведения, психологическую и медицинскую историю, чтобы не упустить возможные влияния на склонности и восприятие практика¹².

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

В «Воспоминаниях, сновидениях размышлениях» мы находим схожее понимание науки. Юнг пишет: «С самого начала я расценивал своё столкновение с бессознательным как научный эксперимент, который проводил сам и в результатах которого был жизненно заинтересован. Сегодня я мог бы с тем же успехом сказать, что эксперимент проводился *надо мной*»¹³. Магия включает в себя любознательность и тягу к исследованиям, которая выражается как непрерывный эксперимент, бесконечное

путешествие в глубины психе или души. Как и в цитате Юнга, можно увидеть, по крайней мере, с определённой точки зрения, что великий эксперимент, который мы называем Магией, сам же выступает в роли экспериментатора: сущности, с которыми мы встречаемся в ходе практик, воспринимаются как нечто независимое от нас, иногда даже кажется, что они имеют какие-то собственные намерения. Эзотерик вглядывается в глубины своей души, но возможно, оттуда на него в свою очередь взирают с не меньшим интересом

Под искусством в контексте данного определения может подразумеваться одна из традиционных форм — живопись, рисунок¹⁴, скульптура, музыка¹⁵, кино¹⁶ — или же искусство ритуала. То, что ритуалы занимают важное место в традиции, нашло отражение в синонимах её названия — например, ритуальная или церемониальная магия¹⁷. Подразумевается, что существует взаимосвязь между действиями тела, разумом и душой (душа по Юнгу/Хиллману, то есть некая область психе и метафора). Считается, что при ритуальной практике задействуются все чувства путём использования разнообразных средств, направляющих сознание в желаемое русло. Обычные магические принадлежности (мантии, свечи и, к примеру, такие предметы как меч, диск, жезл и кубок) предназначены для зрения и осязания. Масла и благовония — для обоняния. Вино и пища — для чувства вкуса. Пение, звон колокольчиков или вибрация имён Бога¹⁸ — для слуха. И, наконец, метафорические и символические образы относятся к воображению и психологическим компонентам личности

Как наука, так и искусство подразумевают взаимодействие с материальным миром, а не только изучение и исследование. Магия состоит не только из мысленных упражнений; по заявлению эзотериков, это попытка интегрировать очевидную дихотомию разум-тело. Ритуал заставляет тело и разум работать «в тандеме» и направляет разум в «высшие» области сознания. Все изменения

или трансформации, произошедшие в результате практик западной эзотерической традиции, должны быть интегрированы с местом человека в мире. Проще говоря, цель эзотерических практик — помогать человеку взаимодействовать с миром чувства и формы, а не бежать от него. Но в то же время блеск этого мира, известный в буддистской и индуистской традициях как майя¹⁹, не должен ослеплять практика

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

Эндрю Самуэлс в книге «Юнг и постъюнгианцы» кратко резюмирует тему связи между эго и самостью:

«Происходит отказ от эго-идеала, и ему на смену приходит принятие себя и, что более важно, супер-эго в его негативной форме слепого следования коллективным нормам заменяется моральным арбитром, при этом самость действует как внутренний проводник. Мы описываем отделение от коллективного, а также принятие ответственности за себя и развитие определенной позиции по отношению к прошлому и будущему»²⁰

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

Следующая часть нашего определения — изменение сознания. Все вышеупомянутые атрибуты ритуала предназначены для того, чтобы со временем, путём повторяющихся воздействий, сместить центр восприятия от строго регламентированного эго на менее структурированный уровень сознания. В большинстве ответвлений западной эзотерической традиции на первых ступенях практикуются дыхательные техники или пранаяма²¹. Контроль над дыханием вкупе с релаксацией, визуализациями и такими катализаторами, как благовония, помогает повлиять на кровь и химию мозга. Как и в случае с другими формами медитации, с регулярным повторением этой практики способность успокаивать разум проявляется всё более ярко. Однако остаётся открытым вопрос, что повлекут за собой эти новые изменения в сознании и как их можно использовать. Часть ответа мы можем найти на поле метафоры

В работе «Алхимия и тонкое тело метафоры» Роберта Романишина отношения Юнга и Филемона анализируются с той позиции, что Филемон существовал в реальности. При этом его реальность не ограничивалась психе Юнга, но и не была от неё полностью независима. Романишин поднимает несколько важных вопросов относительно природы Филемона:

«Как назвать эту неуловимую сущность, которая не является ни фактическим объектом этого мира, ... ни субъективной идеей, которую разум Юнга проецировал на мир? Какова природа тонкого тела Филемона, который не является ни вещью, ни мыслью? Филемон обитает в саду Юнга. Он балансирует на границе

реального и идеального, парит как некое существо, сотканное из света, вибрации, в один момент вещественной как частица, а в следующий — нематериальной, как волна. Филемон — вообразаемая сущность. ... Я бы сказал, что Филемон — это тонкое тело метафоры»²²

Романишин предлагает рассматривать Филемона как тонкое тело, которое не является реальным, то есть осязаемым, но в то же время не полностью субъективно. Филемон — это тонкое тело метафоры. Юнг же настаивает, что вместо того, чтобы раздумывать о том, что же такое Филемон и всё видение в целом, лучше «оставить эти образы такими, какими они тогда мне представлялись - некими символами, объясняющими смысл бессознательных процессов»²³. Для Юнга Филемон был отдельным от него существом:

«Филемон представлял некую силу, не тождественную мне. Я вел с ним вообразаемые беседы. Мой фантом говорил о вещах, о которых я никогда сознательно не размышлял. Я чётко понимал, что это говорит он, а не я»²⁴

Юнг также пишет, что психологически воспринимал Филемона как высший разум²⁵. Как мы можем предположить, он воспринимался как действующий независимо от обычного эго-сознания Юнга. Инсайты, которыми обладал Филемон, были достаточно значительны для того, чтобы Юнг всерьёз озаботился проблемой обесценивания своего эго при его появлениях²⁶. В конечном счёте, Юнг признал, что Филемон стал для него наставником, гуру²⁷

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

«Логика метафоры «ни/ни», логика третьего между материей и разумом, реальности души, требует отказа от идеи, что нечто принадлежит *либо* сознанию как опыт, *либо* миру как событие. «*Либо/либо*», логика разума, отменяется «ни/ни», логикой души»²⁸

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

«Воплощённое сознание — это первый необходимый шаг к восстановлению воображаемого как реального, а реального как воображаемого. Начиная с тела, которое и не забывало о мире, с разума, на котором поцелуи вещей оставили свой след, феноменология позволяет принять метафорическую структуру реальности и метафорический характер нашего опыта. Пропитавшись этим пониманием, мы сможем воспринимать это третье между материальными фактами и ментальными идеями, третий мир воображаемого, где обитает метафорическое сознание. А такое сознание совершенно необходимо для встречи с кем-то вроде Филемона, который ни за что не явится к обладателю сухого, педантичного, чересчур рационального ума»²⁹

Итак, под словами «изменение сознания» в нашем определении магии можно подразумевать понимание метафоры. Создания, встреченные в процессе работы с путями или исследования «астрального плана», можно рассматривать в том же свете, что и Филемона. Ангелы, демоны и прочие существа западной эзотерической традиции живут в мире метафоры. Можно сказать,

что при изменении сознания мы открываем себя для восприятия этого метафорического мира

Другие учёные и писатели, например, Джеймс Хиллман и Генри Корбин, также внесли существенный вклад в изучение метафоры. То, как рассматривает метафору Хиллман, можно найти в его работе по архетипической психологии³⁰. Исследование Корбином ислама, в особенности суфийской традиции, также связано с пониманием природы метафоры³¹. Однако утончённое и элегантно понимание метафоры Романишиным более всего подходит к нашему определению магии

Одни из самых ярких и сложных астральных (то есть метафорических) видений в западной эзотерической традиции («полученные» через отполированный камень, который использовался для концентрации) зафиксированы Алистером Кроули в «Видении и голосе». Приведём отрывок из опыта Кроули с двадцать вторым Этиром или уровнем енохианской системы:

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

И теперь является Ангел, дабы сокрыть скрижаль своим могущественным крылом. Платье этого Ангела - смешение всех

цветов; его голова горда и прекрасна; его головной убор серебряного, красного, синего, золотого и черного цветов подобен каскадам воды, и он играет на флейте пана из семи священных металлов, которую держит в левой руке. Я не могу передать вам, насколько чудесна эта музыка, но она так удивительна, что человек обращается в слух и более не может ничего видеть глазами»³²

Сейчас для нас неважно, что эти видения означали для Кроули или о чём они могут говорить с точки зрения психологии. Этот пример отражает получение опыта метафорического мира в космологии западной эзотерической традиции. Другие видения, описанные в той же книге, не менее живые и яркие. Для Кроули и прочих эзотериков, занимавшихся этим видом магии, обитатели енохианских Этиров представляли собой метафоры высшего понимания, хотя сами эзотерики, возможно, были склонны рассматривать эти метафоры как реальных существ³³

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

Посещение воображаемых или метафорических миров лежит в основе философии и практик западной эзотерической традиции, хотя об этом не всегда говорится открыто. Практики этой традиции

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

Слово «воля» в нашем определении имеет двойной смысл. Во-первых, оно обозначает волевой акт эзотерика. Это один из факторов, которые отличают западную эзотерическую традицию от спиритуализма. Эзотерик изначально сохраняет контроль над своим сознанием. Он открывается миру метафоры, но эта открытость подчиняется структуре и космологии традиции. Специально культивируемая пассивность, подчинение архетипическому или метафорическому миру, присущие религии вуду или спиритуалистическим практикам, обычно не считаются частью западной эзотерической традиции³⁴. «Воля» в традиции имеет также вторую коннотацию, которая перекликается с работами Джеймса Хиллмана

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

«Человеческая жизнь — нечто большее, чем то, что описывают все наши теории. Рано или поздно что-то приводит нас на конкретный путь. Вы можете вспомнить это «что-то» как какой-то момент из детства, когда неожиданный порыв, тяга к чему-либо, необычное стечение обстоятельств стали для вас откровением: это то, чем я буду заниматься, это то, что я хочу иметь. Это то, что я есть»³⁵

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

Подведём итог. Магика или западная эзотерическая традиция — это наука и искусство изменения сознания посредством метафоры в соответствии с волей. Это определение подразумевает, что магия — это набор практик, одновременно объективных («наука») и субъективных («искусство»)³⁶. Цель этих практик — расширить сознание и перекинуть мост между объективным миром и субъективным психологическим миром. Этот «мост» или третья функция — мир метафоры. Каждая из этих практик, согласно традиции, должна проходить под волевым контролем и, для получения максимального результата, следовать тому, что Хиллман называет «зовом души», а Кроули - «истинной Волей». Чтобы наиболее эффективно исследовать, как работает магия на практике, мы обратимся к толкованию Древа Жизни в этой традиции

Древо инициации в западной эзотерической традиции

Как уже было сказано выше, сефирот в западной эзотерической традиции обычно используются как структура инициации и исследования своего внутреннего мира. Термин «инициация» в этой традиции имеет два основных толкования. Первое — переход на следующую ступень в инициатической системе ордена. Под это определение подпадают степени, звания, тайные знаки, учебные лекции и так далее³⁷. Для простоты мы будем далее называть этот вид инициации «церемониальным»

Второе значение этого слова относится к опыту, представляющему собой нижний план церемониальной инициации. Эта эмпирическая инициация в дальнейшем будет именоваться «трансформативной». В качестве такой инициации с точки зрения аналитической психологии можно привести человека, пришедшего к пониманию природы и функции тени и её проекций; другой пример — перенос в процессе терапии. Можно предположить, что существуют элементарные, предсказуемые и повторяемые трансформации, которым личность подвергается на микрокосмическом или психологическом уровне. Пока не совершится очередная трансформация, человек не может перейти на следующую ступень развития, или, как минимум, этот переход будет для него очень непростым³⁸

Если говорить обобщённо, на Древе Жизни западной эзотерической традиции существуют два пути инициации³⁹. И хотя оба пути ведут к одной цели, подходы заметно отличаются. И тот, и другой путь может включать как церемониальные, так и трансформативные инициации, в зависимости от выбранных адептом практик традиции. Первый путь известен как Путь Стрелы⁴⁰ и проходит от Малкут через Йесод, Тиферет и Даат к Кетер. Это путь мистика. Если говорить подробнее, смысл этого пути в том, что эго-восприятие человека (в нашем случае это Малкут, подробнее об

этом далее) наполняется божественностью или целостностью (Кетер)⁴¹. Это самая прямая дорога к трансперсональной цельности, которую символизирует Кетер

Извилистый Путь Змеи, напротив, методично и последовательно проходит через все сефиры, от инициации к инициации⁴². Этот процесс церемониальной инициации наиболее чётко прослеживается в структуре магического ордена. Хотя в основном церемониальные инициации магических орденов проходят в соответствии с Путём Змеи, наиболее значимые посвящения совпадают с пересечением Срединного Столпа (Пути Стрелы). В качестве примера «традиционного» магического или западного эзотерического ордена мы будем рассматривать Герметический Орден Золотой Зари и его инициатическую систему

Орден Золотой Зари изначально включал в себя из три различных, но связанных между собой ордена, включавших разные степени или уровни развития⁴³. Третий орден, созданный последним, и был, собственно, Орденом Золотой Зари. Он состоял из следующих степеней: Зелатора (1=10), Теоретика (2=9), Практика (3=8) и Философа (4=7). Степень Неофита (0=0) технически не входила в Золотую Зарю⁴⁴. Второй орден, *Roseae Rubae et Aureae Crucis*⁴⁵, состоял из степеней Младшего Адепта (5=6), Старшего Адепта (6=5) и Свободного Адепта (7=4). В первый же орден, А?А?⁴⁶, входили степени Магистра Храма (8=3), Мага (9=2) и Ипсиссимуса (10=1)⁴⁷.

Степени этих орденов располагались в заданном порядке в соответствии с сефирами Древа Жизни, только Неофиту (0=0) приходилось дожидаться посвящения за его пределами⁴⁸. Входя в Золотую Зарю, Неофит начинал своё знакомство с учением Ордена⁴⁹. Об этом учении говорится, с различной степенью ясности,

в первом томе «Равноденствия» (The Equinox) Кроули, в «Самоинициации в традицию Золотой Зари» супругов Цицеро и «Золотой Заре» Регарди. Мы можем видеть постепенное, неторопливое изложение символов степеней и другой информации. Например, в первую ознакомительную лекцию входят символы элементов, зодиака, планет, еврейский алфавит и имена сефирот на еврейском⁵⁰. Также свежепосвящённый Неофит учится выполнять Малый Изгоняющий Ритуал Пентаграммы (МРП)⁵¹

Согласно традиции Золотой Зари, МРП выполняет три основные функции. Во-первых, это форма молитвы божеству или «высшей самости», возносимой утром и вечером. Во-вторых, он защищает от «нечистого магнетизма, Изгоняющий Ритуал можно использовать, чтобы избавиться от навязчивых или беспокоящих мыслей»⁵². Метод западной эзотерической традиции состоит в том, чтобы сопоставить навязчивую идею с мысленным образом. Это достигается путём визуализации или же создания более осязаемых образов с помощью рисунка или скульптуры. Как только «одержимость» визуализирована, она начинает восприниматься как нечто отдельное от личности, и тогда её можно изгнать при помощи МРП. При необходимости можно повторять эти действия, пока навязчивая идея не растеряет свой разрушительный заряд⁵³. Третий вариант состоит в использовании МРП как упражнения на концентацию и визуализацию. С помощью представления самого себя, совершающего ритуал, во всех возможных подробностях (вид, запах, слуховые и осязательные ощущения) тренируется навык визуализации. Этот опыт пригодится позднее, в различных практиках, включающих создание метафорических и символических образов

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

Первая часть МРП, Ритуал Каббалистического Креста, последовательно активизирует Кетер, Малкут, Гебуру, Хесед и Тиферет. Предполагается, что эти действия помещают мага в центр его собственной Вселенной. По сути, весь ритуал помещает мага в центр огромной мандалы, четырём секторам которой соответствуют четыре архангела и четыре элемента с их микрокосмическими атрибутами (от востока к северу: интеллект, воля, эмоция, тело). Маг же, стоя в центре, оказывается лицом к Тиферет, слева от него — Ход, справа — Нецах и позади — Йесод. В кульминации ритуала Срединный Столп опускается из Кетер в магический круг или мандалу. В «Замечаниях о Малом Ритуале Пентаграммы» Кроули пишет: «Те, кто используют этот ритуал просто как средство вызывать и изгонять духов, недостойны обладать этим знанием. Если его понимать верно, он станет лекарством из металлов и философским камнем»⁵⁴. В этом контексте МРП понимается как нечто большее, нежели простой вводный ритуал. В западной эзотерической традиции считалось, что он обладает трансформативными духовными и психологическими свойствами

Вторая лекция Золотой Зари знакомит Зелатора (1=10) с алхимическим символизмом, медитациями, каббалистической концепцией четырёх миров⁵⁵ и изображением Древа Жизни с пронумерованными путями. На этом же уровне даются основы Таро (например, число карт и масти). Третья лекция, предназначенная для Теоретика (2=9), начинается с описания уровней «Души» (нешама, руах, нефеш) и сопоставления их с сефирот на Древе Жизни. Нешама соответствует высшей триаде Кетер-Хокма-Бина, руах — следующим шести сефирам, а нефеш — Малкут. И снова мы видим, что человек пытается интегрировать себя в структуру Древа Жизни, идентифицироваться с ней. Также Теоретик знакомится с пранаямой и другими формами медитации. Важнейшая часть четвёртой лекции — исследование старших арканов Таро (0-21). Практику (3=8) рассказывают, что каждый

аркан имеет соответствующую ему букву еврейского алфавита и связан с одним из тридцати двух путей Древа Жизни

Пятая и последняя лекция третьего ордена (Золотой Зари), предназначенная для степени Философа (4=7), предлагает более сложную информацию, частично основанную на «традиционной» космологии иудейской Каббалы. Также много времени уделяется Древу Жизни и всевозможным его параллелям. Важнейшая для наших целей часть лекции — краткий обзор условий получения степени Младшего Адепта (5=6), то есть перехода на первую ступень второго ордена:

1. Диссертация на тему ритуалов;
2. Медитация на кресты, использовавшиеся как знаки степеней;
3. Полная схема Древа Жизни;
4. Практика контроля над аурой;
5. Помещение Древа Жизни в ауру;
6. Таттва — астрология — прорицание⁵⁶

Первый пункт означает толкование ритуалов, проводимых в Золотой Заре (как мы помним, на них сильно повлияло масонство)⁵⁷. Философу предстояло выяснить, кто занимает ту или иную позицию в ложе, что означает тот или иной символ и так далее. Второй пункт также касается ритуальных практик ордена. Однако третий и шестой пункты более обширны. Чтобы выполнить третье условие, адепт должен был построить большое Древо Жизни, на котором

следовало перечислить «имена Бога, имена ангелов и архангелов на древнееврейском в соответствии с сефирами, пронумеровать пути и описать их основные атрибуты. Кроме того, следует на собственное усмотрение интегрировать в эту схему символизм Ордена»⁵⁸. Мы видим, что адепт должен построить собственное уникальное Древо Жизни, основываясь на собственном опыте в Ордене

В четвёртом требовании используется стандартный эзотерический термин «аура». В этом контексте он означает ту часть тела, которую традиционная наука пока не может понять и измерить. Это не паранормальная энергия, а некая часть наших материальных тел. Разумеется, эта идея ни в коем случае не принадлежит единственно западной эзотерической традиции; самая очевидная параллель — восточное понятие «ци» (также встречаются варианты «ки» или «чи»), тонкой «энергии», исходящей от физического тела. Чтобы выполнить четвёртое условие, адепт должен узнать основы анатомии. Затем ему предстоит научиться управлять аурой, но для этого он должен «сначала попытаться сознательно контролировать свои эмоциональные реакции. Вместо того, чтобы автоматически испытать расположение или неприязнь, нужно постараться понять механизм, стоящий за этими чувствами. Для этого рекомендуется изучение психологии»⁵⁹

Итак, для управления аурой адепт должен овладеть пониманием как физиологической, так и психологической структуры человека. Эти занятия направлены на то, чтобы привести человека к пониманию уникальной связи между телом, психе и духом

Один из путей связывания сефирот с физическим телом человека — это Ритуал Срединного Столпа (РСС)⁶⁰. Малый Ритуал Пентаграммы помещает мага в центр его собственной Вселенной,

сохраняя при этом связь с состоянием баланса и «целостности» Тиферет, которая, в свою очередь, связана с Кетер. Ритуал Срединного Столпа активирует энергетические центры тела (напоминающие чакры восточных традиций, но не полностью идентичные им) с помощью «энергии», исходящей из Кетер. РСС сфокусирован на взаимодействии человека с Древом Жизни через сефиры Срединного Столпа. Вибрируя различные божественные имена, адепт активирует соответствующие энергетические центры⁶¹.

Мы видим, что в этих ритуалах задействуется и тело, и разум, и связующий их третий компонент — аура. Аура не является ни полностью физическим явлением, ни психологическим, однако частично присутствует на обоих этих уровнях. Ауру можно назвать функцией мира метафоры, особенно когда этот термин употребляется в качестве синонима «тонкого тела» или «астрального тела»

Юнг несколько раз упоминает «тонкое тело» в своих работах. В его толковании оно выступает как частично духовное или ментальное, а частично физическое, являясь одновременно и тем, и другим, и одновременно не принадлежа ни к одному из этих миров⁶². В «Символах трансформации»⁶³ Юнг упоминает Гайавату, получившего «воздушное» или тонкое тело. В работе «О перерождении» он пишет о тонком теле в связи с христианской концепцией воскрешения⁶⁴, а в «Феноменологии духа в сказках» называет его примером физического аспекта духа⁶⁵. Ту же идею о полуматериальном тонком теле мы обнаруживаем и в «Психологии и религии»⁶⁶. Также Юнг пишет о теле «Бардо», «представляющем собой нечто вроде «тонкого тела», образующего оболочку психического «я» после смерти», в «Психологическом комментарии к Тибетской книге мёртвых»⁶⁷. В «Религиозных идеях в алхимии»⁶⁸ поднимается вопрос, какому миру принадлежит алхимический процесс — физическому или духовному. Юнг утверждает, что «в те времена не было различия типа "или-или",

но существовала промежуточная область между разумом и материей, т.е. психическая область тонких тел, чьи свойства проявляли себя как в ментальной, так и в материальной форме»⁶⁹

Но вернёмся к понятию ауры в западной эзотерической традиции. Итак, аура соединяет разум и тело, но при этом существует самостоятельно и имеет собственную уникальную природу. Аурой можно управлять с помощью воли (волевого акта) и воображения. С точки зрения западной эзотерической традиции встреча Юнга с Филемоном может расцениваться как столкновение с астральной сущностью⁷⁰. Такое столкновение не менее реально для переживающего его, чем любая встреча с существом из плоти и крови, но физический контакт в первом случае не будет столь ощутимым. Последний ритуал, который мы сейчас рассмотрим, - это ритуал операции Абрамелина, которому обычно обучали посвящённых, начиная со степени Младшего Адепта (5=6)⁷¹. Это первая степень Второго ордена, соответствующая Тиферет, которая, с точки зрения аналитической психологии, приравнивается к понятию самости

Этот ритуал был заимствован Орденом Золотой Зари из «Книги священной магии мага Абрамелина»⁷². Всё действие продолжается шесть месяцев и начинается с подготовки комнаты или специально освящённого места, которое будет играть роль «часовни». В этой часовне маг должен провести определённое время в торжественной молитве. Выбор молитвы оставляется на усмотрение посвящённого, но она должна «идти из глубины сердца»⁷³. Постепенно время молитвы увеличивается с нескольких минут до нескольких часов. В течение этого периода маг обязан соблюдать пост различной степени строгости. Также в продолжение всех шести месяцев он должен по возможности избегать любого общения и чувственных удовольствий. Кульминация всего действия — вызов ангела-хранителя. Согласно книге Абрамелина, этот ангел «никогда не покинет тебя, он поведёт тебя по пути Господа, будет

помогать тебе и даст согласие на операцию Священной магии, чтобы ты мог обратиться проклятых духов к Господу, к славе Творца для блага твоего и твоего ближнего»⁷⁴

«Священная магия» включает не только инвокацию ангела-хранителя, но и призывание архангелов, которым, в свою очередь, подчиняются четыре адских князя и их бесчисленная армия с многоступенчатой иерархической системой. Маг при помощи своего ангела-хранителя должен воспользоваться сигилами (печатами), чтобы постепенно покорить эти демонические силы и поставить их себе на службу. Так описывается эта операция в книге Абрамелина, но в Золотой Заре детали ритуала и полученный опыт зависели от исполнителя. В Ордене основной целью было не буквальное подчинение себе демонов, а установление связи с ангелом-хранителем или высшим гением, то есть с психопомпом, который в дальнейшем будет помогать адепту и служить источником вдохновения и мудрости

Существует два интересных источника, описывающих операцию Абрамелина, ни один из которых напрямую не связан с инициатической системой Золотой Зари. Первый источник — это «Священный маг: церемониальный дневник»⁷⁵ Уильяма Блума, а второй — относительно недавняя статья Джейсона Августа Ньюкомба «Маг двадцать первого века»⁷⁶

Работа Блума — это отчёт о его собственном опыте операции Абрамелина, которую он провёл в 1972 году. Первые два месяца молитвы были для него очень противоречивыми и сложными. Например, запись от 11 мая гласит:

Когда я читаю молитву, происходят вещи, о которых я не могу написать здесь. Я в растерянности: безумие ли это, насланное,

чтобы ввести меня в заблуждение, или же это происходит на самом деле? В любом случае, оно разрывает меня на части, и я узрел феникса, возрождающегося из пепла^{zz}

В следующие два месяца конфликт заметно нарастает. Однако стресс и внутренний разлад перемежается периодами облегчения:

27 июня

Тёмный период завершился — до времени — и снова настало время роста. Видение жизни в новом сознании. В часовне я ощущаю, что Единство восторжествует над раздвоенностью, и последняя уже не причиняет мне такой боли, поскольку я вижу свет в конце туннеля^{z8}

16 июля

Я продвигаюсь дальше, но как же это мучительно; двойственность^{z9} убивает меня; угроза всё серьезнее. Вот уже несколько дней я собираюсь записать здесь кое-что для того, в чьи руки попадёт этот дневник. Эта Операция — самый тяжкий и пугающий опыт, который только возможен; помимо храбрости, для него требуется высокое духовное развитие, чтобы предотвратить неизбежное саморазрушение. Тому, кто всё же соберётся произвести её, я настоятельно советую медитировать по крайней мере двенадцать месяцев, прежде чем дать клятву пройти этот путь до конца⁸⁰

Последние два месяца Блум страдал маниакальными перепадами настроения. Его ежедневная практика на тот момент включала

девятью минут молитвы, час медитации и пять часов «чтения священных текстов и прочих занятий»⁸¹. Подход Блума представлял собой смесь мистического христианства и теософии с небольшой долей общей оккультной теории. В продолжение этого периода Блум всё чаще использует по отношению к себе такие слова, как червь, позор, грех, слабость и прочие унижительные эпитеты. Его также заметно заинтересовало психологическое понятие разрушения личности, то есть эго-перспективы

В последние два месяца записи Блума становятся более длинными и в некотором смысле более маниакальными. В конце операции практик должен призвать своего ангела-хранителя, а затем повелеть демонам и дьяволам принести клятву верности самому магу и его ангелу. В эпилоге «Священного мага» Блум пишет:

«Ну вот... я завершил великую церемонию. Я добился Разговора. Я открыл своё мистическое осознание. Но я всё так же несу в себе целый комплекс персональных качеств, которые нуждаются в трансформации, и всё это усугубляется изнурительной шестимесячной практикой и обретением этого нового осознания и энергий»⁸²

Мы видим, что Блум переключился с разрушения личности на трансформацию. К сожалению (хотя, вероятно, это было неизбежно), ему не удалось поразмыслить как следует об опыте прошедших шести месяцев. Он нёсся на волне молитв и медитаций, не говоря уже о психологическом стрессе, и не мог заставить себя остановиться. Сразу после завершения Операции его подруга на три недели уехала в Англию (до этого они жили вместе). В это время у Блума обнаружили гепатит В. Он оказался на несколько месяцев прикован к постели, вдобавок недостаток притока кислорода к мозгу сказался на его умственных

способностях. В довершение ко всему Блум несколько раз испытал околосмертные переживания. Он вспоминает:

«Какая же это была чудесная и необычная болезнь! С какой заботой и вниманием, должно быть, её спланировала моя душа или мой Учитель⁸³. За прошедшие двадцать лет мне так и не удалось придумать более эффективного и экономичного способа интегрирования своих энергий. Как ещё смог бы я утихомирить свою психическую вспышку и преобразовать мой бушующий небесный паттерн?»⁸⁴

Итак, Блум признаёт, что за двадцать лет, прошедших с окончания болезни, ему так и не удалось полностью интегрировать полученный опыт

Первоначально Блум сообщил, что, учитывая, что Операция — это «экстремальная техника, принадлежащая культуре добровольного жертвования, смиренной преданности, которую я связываю с патриархальным укладом», он не считает её подходящей для «нашей рождающейся антисексистской и холистической духовной культуры»⁸⁵. Однако он чувствовал, что эта практика может как минимум помочь развитию самодисциплины, которую он считал необходимой для любого духовного пути, а в особенности для юной традиции нью-эйдж. Блум считал правильной точку зрения нью-эйдж о необходимости развития собственного, уникального духовного пути, но писал, что «нужно быть осторожными, чтобы, отойдя от классических духовных путей, не лишиться навыков, необходимых для следования любому пути»⁸⁶

Мы очень кратко рассмотрели один из опытов Операции Абрамелина. Если поместить эту практику в юнгианский контекст, мы увидим, что в течение шести месяцев происходит постепенное отдаление от социальных и, в алхимическом/психологическом смысле *unio mentalis*, телесных желаний, а затем последующее воссоединение с телом (*caelum*). Затем, встретившись лицом к лицу с «теневым материалом», практик воплощает своё достижения, беседуя (пускай лишь в символическом смысле) с самостью (святым ангелом-хранителем) и устанавливая символическую связь между самостью, эго и тенью. Блум в своей практике следовал более или менее традиционной интерпретации Книги Абрамелина, но это отнюдь не единственное её толкование. Хотя в оригинальном тексте мы не найдём вышеописанной юнгианской интерпретации, есть один источник, активно использующий юнгианскую теорию и модель психе. Ньюкомб начинает своё толкование Операции с другой перспективы. Он пишет: «опыт контакта с вашим ангелом-хранителем — это брак вашей «человеческой сущности» с «божественным "я"» - вашим сознательным "я" с "я" бессознательным»⁸⁷. С этой довольно близкой Юнгу позиции Ньюкомб начинает описывать своё понимание Операции

Ньюкомб пропускает догму и переходит сразу к сути Операции. К примеру, он утверждает, что жизненно важно отдалиться от «повседневного мира», чтобы должным образом сконцентрироваться на работе, но существуют очевидные ограничения длительности и степени этого отдаления. Согласно Ньюкомбу, следует поддерживать постоянное осознание своих реакций на взаимодействие с другими людьми и оставаться сфокусированным на ангеле-хранителе. Он заявляет, что любая вещь или событие «может повредить вашему умению взаимодействовать с миром. ... Вам нужно улучшать свои отношения с миром, а не разрушать их»⁸⁸

Один из важных моментов, на которые Ньюкомб обращает особое внимание — понимание того, что ангел-хранитель вступает в тесную связь с эго, состоящим из множества факторов и комплексов. Он выступает в роли стабилизатора эго и в то же время помогает сдерживать его нарциссический потенциал, принуждая эго признать, что нечто за его границами обладает высшим знанием:

«Чем дальше вы будете продвигаться в духовных практиках, тем больше ваше эго будет жаловаться, возражать, стараться вызвать у вас лень и вообще заставить вас свернуть с пути. Чтобы ввести вас в заблуждение, эго может даже притвориться вашим ангелом-хранителем...»⁸⁹

Ньюкомб полагает, что, раз решившись выполнить Операцию определённым образом, практик должен придерживаться выбранного пути. Вот несколько подходов, предлагаемых Ньюкомбом: йога (сюда входят такие практики, как пратьяхара, дхарана, пранаяма, асаны и мантры), церемониальная магия (включая ритуал МРП и развитие «астральных» ощущений), служение или посвящение себя Богу (как пример — практика бхакти-йоги)⁹⁰, сексуальные техники и техники для развития осознанности, как в различных буддистских течениях. После того, как способ выбран (Ньюкомб советует сначала опробовать несколько различных техник), он применяется на практике к шестимесячной Операции

В передаче Ньюкомба несколько изменилось определение четырёх князей ада. Четыре князя (которые соответствуют четырём элементам и, таким образом, символически действуют как на макрокосмическом, так и на микрокосмическом уровнях)⁹¹ не

воспринимаются буквально как некие сущности, но, тем не менее, существуют:

«Я не утверждаю, что злых духов не существует или что они являются просто продуктами воображения. Безусловно, они существуют, но состоят из человеческих страхов, сомнений и заблуждений. Впрочем, с тем же успехом можно сказать, что человеческие страхи, сомнения и заблуждения состоят из демонов»⁹²

Как Филемон был одновременно часть Юнга и отдельной от него сущностью, так и ангел-хранитель и князя ада имеют подобную же двойную природу. Они «реальны» в том смысле, что можно ощутить их присутствие и взаимодействовать с ними как с до некоторой степени автономными существами. Однако же это взаимодействие тесно связано с жизнью практика и зависит от его восприятия:

«Какой бы способ борьбы с демонами страха вы ни выбрали: провести магический ритуал, заняться самоанализом или просто перестрелять их к чёртовой матери, - вы должны сразиться с ними в реальной жизни. Иначе через какое-то время вы снова попадёте к ним в рабство и снова потеряете из виду своего Ангела, утопая в трясине мирских страхов и страданий»⁹³

Как более традиционный вариант Операции Блума, так и постмодернистская её переработка Ньюкомбом (к примеру, его подход «вера — это инструмент») особенно выделяют необходимость фундаментальной трансформации психе для перехода на новый духовный уровень. Блум делает упор на

довольно сомнительный подход «разрушения эго», тогда как Ньюкомб использует более целостный подход, сосредотачиваясь на исследовании и релятивизации господства эго через его связь с самостью (ангелом-хранителем)

Согласно западной эзотерической традиции, ангел-хранитель связан с Тиферет, а Юнг ассоциирует эту сефиру с самостью⁹⁴. Очевидны параллели между самостью и ангелом-хранителем как представителями баланса, цельности и высшего разума. Если принять ангела-хранителя за ещё один синоним самости, мы увидим очевидную взаимосвязь между теориями Юнга и западной эзотерической традиции. Однако между ними существует и множество различий, которыми мы займёмся в следующей главе

В этой же главе мы коснулись нескольких важных пунктов. Сначала мы подробно рассмотрели используемое в этой работе определение магии. В нём делается акцент на «научные» действия — наблюдение и запись субъективного и объективного опыта. Научный подход уравнивается компонентом «искусства». Допустимы как традиционные формы искусства, так и практики ритуала и визуализации. Обе грани определения используются для изменения сознания в соответствии с волей. Для этого непростого предприятия потребуется усиление контроля над своими проекциями, понимание факторов, ограничивающих личность и желание раздвинуть эти границы. Мы добавили к «традиционному» определению магии понятие метафоры

Во всех традициях, которые использовали Древо Жизни, оно выступало как символ единства и порядка. Это место, где весь хаос бытия упорядочен и может быть изведен в той мере, которая необходима для достижения высших уровней сознания. Метафора же выступает в роли психологического посредника между

личностью и структурами коллективной психе. Маг стремится к взаимодействию с глубинными областями психе, открываясь метафорическому миру и общаясь с населяющими его созданиями

Один из путей, ведущих в мир метафоры — это практики западной эзотерической традиции, к примеру, Ордена Золотой Зари. Посвятительная система магического ордена обычно строится в соответствии с каббалистическим Древом Жизни. По мере продвижения по инициатической лестнице адепт знакомится со всё более сложными символами и ритуалами, укрепляя свою связь с метафорическим/психологическим миром. Операция Абрамелина — это ритуал, в ходе которого посвящённый предпринимает попытку общения со своим ангелом-хранителем или, если использовать юнгианский термин, с самостью. К этому процессу можно подойти с самых разных сторон, в зависимости от мировоззрения и особенностей личности практика

Проходя посвящения, адепт устанавливает тесную связь с образом Древа Жизни. Древо постепенно обретает органическую и, как любой «живой» символ, независимую от личности реальность. Оно символизирует не только возвышенные (подчас до инфляции) духовные цели адепта; оно также может быть символом психе или Души человека со всеми её многочисленными гранями. У этого психологического толкования Древа Жизни в западной эзотерической традиции есть несколько важных следствий, которые мы сейчас рассмотрим подробнее

Роберт Мур и архетип инициации

На протяжении этой главы мы довольно часто использовали термин «инициация». В западной эзотерической традиции он обозначает духовное развитие. Перед тем, как перейти к следующей главе, на минуту отвлечёмся и посмотрим, как можно понимать инициацию с точки зрения аналитической психологии, на примере работы Роберта Мура

Мур известен благодаря популярным книгам об архетипах мужской души, персонифицированных в образах Мага, Короля, Любовника и Воина⁹⁵. Исследования Мура в контексте данной диссертации для нас не слишком важны. Мура интересовал антропологический подход к таким вещам, как священное пространство и роль «старших» в структуре инициации и аналитической психологии

В книге «Архетип инициации» (и в других своих работах) Роберт Мур подразделяет архетип инициации на три фазы сознания (вызов обыкновенному сознанию, преодоление обыкновенного сознания и восстановление обыкновенного сознания), которые затем рассматриваются с десяти точек зрения (жизненные события, Элиаде, Кэмпбелл, ван Геннеп, Тёрнер, Фрейд, современный оккультист, психотерапия, преклонение и общественная позиция)⁹⁶. С помощью такого структуралистского подхода Мур пытается организовать несоизмеримые виды информации в связный формат, подходящий для сравнения, так же, как эзотерики использовали Древо Жизни

В качестве небольшого примера того, что пытался осуществить Мур, мы рассмотрим позиции «современного оккультиста» и «психотерапии» в отношении архетипа инициации.

Таблица 4: Архетип инициации⁹²

Современный оккультист

Психотерапия

Первая (вызов обыкновенному
Жажда, уныние

Осознание необход
терапевтической сес

Испытания (с опасностью

Вторая (преодоление и хроническими
обыкновенного сознания) (пограничными,
влияемыми) переходными) периодами)

Анализ как сосуд (тер
(пограничными,

Третья (восстановление: адепт обрёл новы
обыкновенного сознания) вора) ества и служения

Адаптация после ан
терапевтической сес

Мур не уточняет своё понимание «современного оккультиста», поэтому его анализ с этой точки зрения выглядит в лучшем случае слишком общим и неопределённым. Однако интересно его внимание к потенциально опасным практикам «современной оккультной» традиции

Хроническая лиминальность и инфляция в западной эзотерической традиции

Понятие, определение и применение инициации в западной эзотерической традиции основывается на наилучшем возможном результате для практикующего. При прочих равных условиях достигший степени адепта (Младшего Адепта 5=6 и выше в Золотой Заре) должен был пережить определённые духовные и психологические эпизоды, приобрести и сохранить предписанный объём знаний и духовной мудрости и при этом не потерять связь с «реальным» миром

Мур выделяет две наиболее очевидных психико-духовных проблемы, могущие встать на пути последователя западной эзотерической традиции: хроническую лиминальность и псевдоинициацию, причём вторая проблема может повлечь за собой инфляцию. Из нашего рабочего определения магии ясно, что «изменение сознания» подразумевает переход от «нормального сознания» (в терминологии Мура) к лиминальному состоянию. Затем должно последовать осознанное возвращение

Толчком для перехода к лиминальному сознанию может стать ритуал, включающий в себя астральное (метафорическое) путешествие. Однако постоянное пребывание в астрале или наложение астрального мира на мир «реальный» может негативно повлиять на земную жизнь практика. Вряд ли Юнг смог бы достичь того, чего он в итоге достиг, если бы проводил всё больше времени с Филемоном или был бы унесён созданиями, посетившими его перед написанием «Семи наставлений мёртвым»²⁸

Короткий экскурс в лиминальную область метафоры может помочь расширить границы мировоззрения, лишив его его ложного ощущения независимости и всевластия. Однако для человека, не

проведшего предварительной работы, такой как первичное столкновение с тенью, или же обладающего косным, чересчур материалистическим представлением о реальности такая атака лиминального состояния, в особенности вызванного констелляцией архетипа, может оказаться опасной. Аналитическая психология — это один из путей безопасного общения с миром метафоры и исследования личной и объективной психе. Если верить последователям западной эзотерической традиции, её ритуалы и практики также могут обеспечить адепту безопасную и благоприятную атмосферу

Правильная подготовка — одна из проблем, наиболее занимающих Мура. Он настаивает на необходимости «старших», ритуальных наставников. Что интересно, себя он также считает подходящим для этой роли

«Без ритуального наставника неизбежен соблазн инфляции эго. Это проблема всех, кто когда-либо вступал в контакт со Священным, то есть всех нас. Фрейдисты используют термин «грандиозность» (всемогущество). Полное отсутствие инфляции говорит о том, что вы слишком далеко от солнца самости. Лично я больше волновался бы в том случае, если у вас начисто отсутствует инфляция. ... Мне нравится смотреть на людей, которые чувствуют себя по-настоящему живыми и значимыми. Люди с пониженной самооценкой не могут установить достаточно тесную связь с божественными силами»⁹⁹

Мур полагает, что присутствие ритуального наставника необходимо для сохранения священного лиминального пространства и, как видно из приведённой цитаты, психологического прогресса практика. Этот подход подробно описан в антропологических работах и книгах самого Мура, но остаётся извечный и очевидный

вопрос: кто же обучил самого первого наставника? В западной эзотерической традиции наличие наставника считается преимуществом, но не необходимостью. А в некоторых традициях, например, магии хаоса, оно и вовсе нежелательно

Наставник (или «старший») может своими советами направлять адепта, поскольку сам должен был уже пережить большую часть того, что только готовится испытать его ученик. Однако предположение, что опыт наставника жизненно необходим для духовного прогресса личности и идентичен опыту самого практика, выглядит сомнительным. С точки зрения юнгианской модели психе и процесса индивидуации достаточно единственного наставника — самости. Разумеется, здесь всё будет зависеть от того, насколько эффективно человек взаимодействует со своей самостью на сознательном уровне. Некоторым для этого может понадобиться помощь наставника и аналитика, но в конечном счёте пройти всевозможные психологические инициации может только сам человек, никто этого не сделает за него. Мы ещё вернёмся к этой проблеме в четвёртой главе, когда будем говорить об оси эго-самость. Даже если оставить в стороне вопрос о необходимости ритуального наставника, замечание Мура о природе инфляции и её роли в процессе инициации остаётся для нас полезным и интересным

Работы Алистера Кроули написаны языком, который легко (и не без оснований) можно оценить как речь человека в состоянии инфляции¹⁰⁰. Однако чем ближе практик подходит к самости и чем свободнее говорит на её языке символов и метафор, тем больше эго-комплекс стремится, сознательно или бессознательно, подражать самости¹⁰¹. В процессе перехода эта инфляция может служить источником маны и либидо и «в соответствии с волей» использоваться практиком. Такой опыт может вызвать духовные и психологические инсайты и вдохновение. Однако здесь таится опасность, что растущая динамическая энергия самости захватит

эго-комплекс, и эго вообразит себя самостью или богом¹⁰². По сути, цель эзотерика — возвыситься над человеческой природой¹⁰³, и эта цель достигается при помощи духовной дисциплины, постоянного надзора за работой эго-комплекса. Цель, безусловно, благородная и масштабная, однако не следует забывать об уроке, данном Икару

Эзотерики знакомы с проблемой эготизма, о чём говорят если не их действия, то, по крайней мере, письменные источники. Однако их точка зрения относительно «разрушения» и «превосходства» эго до конца не ясна¹⁰⁴. Если мы на минуту предположим, встав на позицию некоторых эзотериков, что существует такая «вещь», как «эго», в противоположность набору или комплексу различных факторов, то получится, что упразднение эго поставит крест на любом чувственном восприятии мира. Хотя большая часть эзотериков, вероятно, понимают, что не «разрушают» эго, а всего лишь лишают его господства над сознанием, в литературе такая позиция отражена слабо

В следующей главе мы начнём диалог между теориями аналитической психологии и западной эзотерической традиции

1Однако магией также называют и традиции нью-эйдж, и викканство, и неоязычество. В контексте этой диссертации мы будем использовать этот термин только как синоним западной эзотерической традиции

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

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

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

5 Eliphas L?vi, *Transcendental Magic* A.E. Waite, trans. (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc. 1999), 12, n. 1

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

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

8 Crowley, *Magick/Liber Aba*, 126

9 Crowley, *Magick/Liber Aba*, 127

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

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

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

13 Jung, *MDR*, 178

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

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

16Например, см. фильмографию Кеннета Энгера

17Термин «ритуальная магия» относится скорее к одиночным практикам, тогда как церемониальная — работа в группе или ложе. Больше о церемониальной магии здесь: John Michael Greer, *Inside a Magical Lodge* (St. Paul, MN: Llewellyn Publications, 1998)

18Вибрация слов или фраз — техника, при которой практик определённым образом повторяет слово, растягивая и интонируя его так, что, в теории, вместе с ним вибрирует вся Вселенная. Также практикуется так называемый Голос Молчания, то есть мысленная вибрация

19Хотя этот термин изначально не был частью западной эзотерической традиции, он небезызвестен среди практиков. Примеры его использования можно найти здесь: Aleister Crowley (*The Magical Record of the Beast 666*, 109, 122, 162; *The Vision and the Voice with Commentary (Equinox Vol. IV no.ii)* (York Beach, ME: Samuel Weiser Inc., 1998), 224; *Commentaries on the Holy Books and Other Papers (Equinox Vol. IV no.i)* (York Beach, ME: Samuel Weiser Inc., 1996), 237, 240, 251, 258, 260-261, 312, 318, 320, 340; *Magick Without Tears* (Tempe, AZ: New Falcon Publications, 1994), 55), Dion Fortune *The Mystical Qabalah* (York Beach, ME: Red Wheel/Weiser, LLC, 2000), 152, 241, Israel Regardie *A Garden of Pomegranates* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 2002), 43, 60, 195, 208, 244, 311, Robert Wang *Qabalistic Tarot* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1983), 111

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

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

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

23 Jung, *MDR*, 182

24 Jung, *MDR*, 183

25Jung, *MDR*, 183

26 Jung, *MDR*, 184

27 Jung, *MDR*, 183-184

28 Romanyshyn, "Alchemy and the Subtle Body of Metaphor", 35

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

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

31См., например: Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn'Arabi*, Ralph Manheim trans. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981)

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

33Ещё один пример работы с енохианской системой: Lon Milo DuQuette, *My Life with the Spirits*, (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1999), 133-155

34По крайней мере, об этом не говорится открыто. Бывают случаи, когда эзотерик впадает в экстаз, призывая высшую сущность, как в случае с ангелом-хранителем, о котором будет говориться далее, но это скорее исключение, нежели правило. В целом философия западной эзотерической традиции подразумевает наличие сознательного контроля или восприятия окружающего мира во время практик

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

36В этом определении легко также увидеть соединение Эроса и Логоса

37Такие организации, как Герметический Орден Золотой Зари или Орден восточных тамплиеров часто использовали в своих системах всевозможные тайные знаки, пароли и учебные лекции, очевидно, под влиянием масонства

38С использованием терминов «церемониальная» и «трансформативная» инициация возникает множество проблем. Очевидно, что «церемониальные» инициации тесно связаны с «трансформативными», но если посмотреть с другой стороны, это совсем не так. Мы пользуемся этими терминами исключительно для удобства анализа

39См. рис.3

40Форчун пишет, что Путь «вверх прямо по Срединному Столпу называется Путем Стрелы — Стрелы из Кешет, Лука Обетования; именно этим путем мистик поднимается на высшие планы. Посвященный, однако, обогащает свой опыт познанием силы Боковых Столпов так же, как и опытом постижения Срединного Столпа». Dion Fortune, *The Mystical Qabalah* (Boston, MA: Weiser Books, 2000), 269. Найт же пишет так: «вертикальная линия вверх по Древу — это Путь Стрелы, Дорога Мистика, ищущего не власти над оккультными силами, а воссоединения с Богом». Gareth

Knight, *A Practical Guide to Qabalistic Symbolism* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1993), v.II, 145

41В действительности это скорее пассивное движение, Кетер как бы «вселяется» в Малкут. Ему соответствует мистический опыт божественных атрибутов Короны-Кетер, отражённых в Царстве-Малкут

42Дион Форчун: «На старинных гравюрах часто изображен змей, обвивающий ветви Древа. Это змей Нехуштан, «кусающий себя за хвост», символ мудрости и посвящения. Кольца этого змея при правильном размещении их на Древе последовательно пересекают каждый из Путей и служат для указания того порядка, в котором они должны быть пронумерованы». *The Mystical Qabalah*, 24. Более подробно см. Ciceros', *Self-Initiation into the Golden Dawn Tradition* и Israel Regardie, *The Golden Dawn* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1988), 62

43Больше информации об Ордене Золотой Зари здесь: Ellic Howe, *The Magicians of the Golden Dawn* (York Beach, ME: Samuel Wiser, Inc., 1984); Francis King, ed., *Ritual Magic of the Golden Dawn* (Rochester, VT: Destiny Books, 1997); R.A. Gilbert, *The Golden Dawn Scrapbook* (York Beach, ME: Samuel Wiser, Inc., 1997); Darcy K? ntz, ed., *The Historical Structure of the Original Golden Dawn Temples*, Golden Dawn Study Series, 20, (Edmonds, WA: Holmes Publishing Group, 1999) and *The Golden Dawn Legacy of MacGregor Mathers*, Golden Dawn Study Series, 23, (Edmonds, WA: Holmes Publishing Group, 1998). And of course the introduction to Regardie's *The Golden Dawn*

44Числа, разделённые знаком «=», символизируют для посвященного различные вещи. В нашем контексте они символизируют постепенный процесс инициации и взаимодействия между «просвещённой» (левое число) и «земной» (правое число) природой адепта. См. Gray, *Inner Traditions of Magic*, 99

45Красной розы и золотого креста

46После ухода из Золотой Зари Кроули основал свой орден под тем же названием (A?A? - Argentum Astrum). См. "One Star in Sight" in Crowley, *Magick/Liber Aba*, 486-498

47См. рис. 4

48Согласно некоторым теориям, это место Неофита «под» Малкут — область клиппот. Состояние Неофита, таким образом, представляется расколотым, в чём-то неисправным

49Степень присваивается адепту лишь по достижении им следующего уровня. Например, Зелатором (1=10) можно «стать», лишь завершив эту ступень

50Если не указано иное, вся информация по лекциям цитируется по «Золотой Заре» Регарди (Regardie, *The Golden Dawn*, 50-111)

51 Текст ритуала приведён в Приложении А

52 Regardie, *The Golden Dawn*, 54

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

54 Crowley, *Magick/Liber Aba*, 692

55 От низшего к высшему: Ассия, Йецира, Бриа и Ацилут

56 Regardie, *The Golden Dawn*, 87

57 Пример ритуала Золотой Зари, адаптированного для одиночной работы: Ciceros', *Self-Initiation into the Golden Dawn*, 605-647. См. также: Greer, *Inside a Magical Lodge*, 1-130

58 Regardie, *The Golden Dawn*, 88

59 Regardie, *The Golden Dawn*, 88

60 Описание ритуала приведено в Приложении Б

61 *Кетер-АИИН, Даат/Бина-ҮНҮН АЛHИМ, Тифферет-ҮНҮН АЛОАН ve-DAATH, Йесод-SHADDAI AL CHAI, Малкут- ADNI HARTZ.* Написание божественных имён взято из «Срединного Столпа» Регарди (Regardie's *The Middle Pillar*, 72)

62 Душа также иногда называется тонким телом, и тогда оно считается нематериальным: Jung, "The Spirit Mercurius", *CW 13*, par. 262

63 Jung, *Symbols of Transformation*, *CW 5*, par. 513

64 Jung, "Concerning Rebirth", *CW 9i*, par. 202

65 Jung, "The Phenomenology of the Spirit in Fairytales", *CW 9i*, par. 392

66 Jung, "Psychology of Religion", *CW 11*, par. 160

67 Jung, "Psychological Commentary on 'The Tibetan Book of the Dead'", *CW 11*, par. 848

68 Jung, “Religious Ideas in Alchemy”, *CW 12*, par. 394. См. также par. 417. Комментарий о связи между тонким телом в алхимии и в анализе см. здесь: Jung, “The Psychology of the Transference”, *CW 16*, par. 486

69 См. также Jung, “The Visions of Zosimos”, *CW 13*, par. 137n

70 Однако Юнг не согласился бы с такой интерпретацией, поскольку сам он рассматривал Филемона не как объективную сущность с иного плана бытия, а как автономную часть психе, *ведущую себя так, как если бы она существовала объективно*

71 Этот ритуал использовался не только в Ордене Золотой Зари. Считается, что он появился в XV веке, а Орден лишь встроил его в свою систему

72 *The Book of the Sacred Magic of Abra-Melin the Mage* S.L. MacGregor Mathers, trans., (GB: Aquarian Press, 1976). По-видимому, Мазерс переводил эту книгу с французского варианта, который, в свою очередь, был переведён с иврита. Хотя Мазерс печально известен качеством своих «переводов», его перевод этой работы остаётся самым популярным и по сей день. В дальнейших ссылках мы будем для краткости называть её просто «*Abramelin*»

73 *Abramelin*, 65

74 *Abramelin*, 84

75 William Bloom, *The Sacred Magician: A Ceremonial Diary* (Glastonbury: Gothic Images Publications, 1992)

76 Jason Augustus Newcomb, *21st Century Mage* (York Beach, ME: Weiser Books, 2002). Ньюкомб рассматривает этот ритуал с точки зрения общей эзотерики и Телемы

77 Bloom, *The Sacred Magician*, 71

78 Bloom, *The Sacred Magician*, 88

79Здесь Блум говорит о стандартном мистическом дуализме «я» личности и «я» Души

80 Bloom, *The Sacred Magician*, 96

81 Bloom, *The Sacred Magician*, 114

82 Bloom, *The Sacred Magician*, 149

83 Речь идёт либо о «Духовном» учителе, либо о священном ангеле-хранителе

84 Bloom, *The Sacred Magician*, 150

85 Bloom, *The Sacred Magician*, 152

86 Bloom, *The Sacred Magician*, 152-153

87 Newcomb, *21st Century Mage*, viii

88 Newcomb, *21st Century Mage*, 36

89 Newcomb, *21st Century Mage*, 58-59

90 В качестве определения такого служения Ньюкомб цитирует *Liber Astarte*? Кроули. В этой работе перечислены семь видов служения:

Во-первых, Мольба, как от раба — Господину

Во-вторых, Клятва, как от вассала — Сеньору

В-третьих, Поминование, как от ребенка — Родителю

В-четвертых, Молитва, как от Жреца — Богу

В-пятых, Беседа как между Братом и Братом

В-шестых, Сговор, как между Другом и Другом

В-седьмых, Мадригал, как от Влюбленного — Возлюбленной

Newcomb, *21st Century Mage*, 107

91 В версии Ньюкомба воздух (интеллект) соответствует Люциферу, огонь (страсть) — Левиафану, вода (эмоции) — Сатане, а земля (тело) — Велиалу. Эти демоны символизируют «негативные», сдерживающие или разрушительные аспекты соответствующих элементов в личности. Newcomb, *21st Century Mage*, 132-139

92 Newcomb, *21st Century Mage*, 133

93 Newcomb, *21st Century Mage*, 133

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

95См. Robert Moore and Douglas Gillette. *The King Within: Accessing the King in the Male Psyche*, (New York: Avon Books, 1992), *The Warrior Within: Accessing the Knight in the Male Psyche*, (New York: Avon Books, 1993), *The Lover Within: Accessing the Lover in the Male*

Psyche, (New York: Avon Books, 1993), *The Magician Within: Accessing the Shaman in the Male Psyche*, (New York: Avon Books, 1993), *King, Warrior, Magician, Lover: Rediscovering the Archetypes of Mature Masculinity*, (San Francisco: Harper, 1990). См. также: Robert Moore. *The Archetype of Initiation: Sacred Space, Ritual Process, and Personal Transformation*, Max J. Halvick, Jr. ed., (Philadelphia, PA: Xlibris Corporation, 2001) и *The Magician and the Analyst: The Archetype of the Magus in Occult Spirituality and Jungian Analysis*, (Philadelphia, PA: Xlibris Corporation, 2002)

96 Moore, *The Archetype of Initiation*, 184-186

97Источник: Moore, *The Archetype of Initiation*, 184-186

98Юнг вспоминает, что при активной работе с фантазиями нуждался в «точка опоры, которая находилась бы в "этом мире", и такой опорой были моя семья и моя работа. Я как никогда нуждался в чем-то нормальном, самоочевидном, что составляло бы противоположность всему странному в моем внутреннем мире». Jung, *MDR*, 184

99 Moore, *Archetype of Initiation*, 80

100 Здесь Кроули не одинок. Немногим эзотерическим писателям удалось избежать возвышенного слога и пафосных заявлений. Мы выбрали Кроули, поскольку он является одной из самых заметных фигур традиции

101 Согласно Юнгу, «чем более многочисленным и значительным становится бессознательное содержание, ассимилируемое эго, тем теснее эго сближается с самостью, хотя этот процесс так никогда и не будет завершён. Это неизбежно приводит к инфляции эго...». Jung, *CW 9ii*, par. 44

102 Юнг в «Отношениях между эго и бессознательным» (*CW 7*, par. 374-406) пишет о мана-личности, которую мы рассмотрим подробнее в следующей главе

103 Я хочу поблагодарить Джона Дорли за помещение этого понятия в юнгианскую концепцию. Вместо того, чтобы говорить, что эзотерик пытается стать «сверхчеловеком» или «богом», можно сказать, что он пытается стать «полностью» человеком. Хотя второе утверждение ближе к психологии, они обозначают одну и ту же цель

104 Примеры определения эго в западной эзотерической традиции: Regardie, *The Tree of Life and The Middle Pillar Ritual*, Crowley, *The Law is for All* (Tempe, AZ: New Falcon Publications, 1996), 93-95, *Magick/Liber Aba*, *The Book of Lies* 6th ed. (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1989) especially chapters 8, 16, 27, 30, and 32, Robert Anton Wilson, *Cosmic Trigger Volume 1*, (Tempe AZ: New Falcon Publications, 1997) and Carroll, *Liber Kaos*, 87-105.

Глава 4

От эго к Бездне: Юнгианская модель психе и западное эзотерическое Древо Жизни

В этой главе мы увидим, как различные эзотерические интерпретации сефирот связаны с некоторыми теориями аналитической психологии. Мы рассмотрим, к примеру, связь между эго и внешним миром, роль тени и Бездны, природу анимы и анимуса, роль самости и её связь с эзотерическим ангелом-хранителем. В конце четвёртой главы приводится краткий анализ Небесной Бездны как границы между личным, дуалистическим трансперсональным опытом и недуалистическими трансперсональными психологическими переживаниями

Юнг потратил немало сил на исследование алхимии, спиритуализма и гностицизма, не говоря уже о более популярных духовных движениях и религиях — буддизме, индуизме, иудаизме и христианстве. Если бы он посвятил побольше времени изучению западной эзотерической традиции, то, возможно, обнаружил бы ещё одно подтверждение своих теорий. Если бы эзотерики, в свою очередь, не поленились разобраться в сложностях юнгианского мышления, они смогли бы увидеть, что помещение инициатических процессов духовного созревания в область человеческой психе вместо вознесения их в «высшие» божественные эмпиреи нисколько не уменьшает потенциальной ценности или нуминозности их традиции. Древо Жизни традиционно помогало совмещать различные идеи и понятия новым, оригинальным образом, и нижеследующая интерпретация Древа с позиции аналитической психологии — это попытка начать диалог между двумя этими теориями психологического и духовного развития человека

В предыдущих главах мы имели дело с довольно абстрактным и податливым понятием сефирот в иудейской, христианской, герметической и западной эзотерической традициях. Затем мы кратко рассмотрели, как использовал это понятие Юнг (в основном для подтверждения своих алхимических теорий), а также ознакомились со структурой и определением западной

эзотерической традиции. Теперь изучим подробнее, как используются сефирот в западной эзотерической традиции и как мы, с свою очередь, можем интерпретировать их с помощью теорий аналитической психологии

Западное эзотерическое Древо Жизни и процесс индивидуации: соединение двух миров

Древо Жизни — это, прежде всего, структура и символ, иллюстрирующий упорядоченность и взаимосвязь на первый взгляд несопоставимых объектов и свойств. Если понимать сефирот как метафору, то и Древо Жизни можно рассматривать как последовательность архетипов. Древо представляет собой символическое проявление глубоко абстрактного понятия, благодаря ему человеческое сознание может получить хотя бы некоторое представление о сложности мира. Мы уже видели, что Древо подарило строго интеллектуальной и несколько косной традиции иудаизма XII века средство для тесного и непосредственного единения с Богом. Древо стало объективным подтверждением христианской догмы и одновременно дало возможность для исследования материального и тонкого миров в эпоху Возрождения. Древо западной эзотерической традиции следует всеми вышеперечисленными путями, предоставляя модель для прямой связи с божеством или высшей реальностью, обоснование собственного мировоззрения и метод исследования всевозможных уровней и моделей психологической, физической и духовной реальности

Все вышеперечисленные функции Древа можно обнаружить в указанных традициях, однако западная эзотерическая традиция, объединившая в себе различные духовные источники, по большей части старается не замыкаться в пределах одного мировоззрения.

Как мы видели, Древо можно использовать различными и порой конфликтующими между собой способами. Но как же тогда применить этот символ порядка и структуры к парадигме психе, предлагаемой аналитической психологией? И, пожалуй, ещё более важный вопрос: зачем нам вообще пытаться это сделать?

Ответ на последний вопрос очевиден для каждого, кто интересуется как религией, и в особенности всевозможными мистическими традициями, так и аналитической психологией. Символическая природа и непосредственность опыта различных мистических традиций воспитывает религиозную позицию и отражает процессы, идущие в бессознательном. Юнг наблюдал такие тенденции в алхимии, мистическом христианстве, гностицизме и каббале. Когда для описания процессов, протекающих в психе, этим традициям недоставало знаний или терминологии, они обращались за объяснениями к символам и терминам собственной картины мира

В 1937 году Юнг выступил на лекциях Терри с докладом «Психология и религия». Одной из целей доклада было дать определение религии. Юнг пишет, что религия «является особой установкой человеческого ума, которую мы можем определить в соответствии с изначальным использованием понятия "religio", т.е. внимательное рассмотрение, наблюдение за некими динамическими факторами, рассматриваемыми как "силы", духи, демоны, боги, законы, идеи, идеалы - и все прочие названия, данные человеком подобным факторам, обнаруженным им в своем мире в качестве могущественных, опасных; либо способных оказать такую помощь, что с ними нужно считаться; либо достаточно величественных, прекрасных, осмысленных, чтобы благоговейно любить их и преклоняться перед ними... Можно сказать, что "религия" - это понятие, обозначающее особую установку сознания, измененного опытом нуминозного»¹

Религия в интерпретации Юнга не сосредоточена единственно на догме и вероучении, то есть «кодифицированной и догматизированной форме изначального религиозного опыта»². Религия — это сокровенный опыт нуминозного, то есть таинственных сил бессознательного: «Необходимо всё время помнить, что Бог — это тайна, и всё, что мы говорим о нём, слишком человеческое. Мы придумываем образы и понятия, и когда я говорю о Боге, я всегда подразумеваю тот образ, который создал сам. Но никто не знает, каков Бог на самом деле, иначе познавший это сам бы стал Богом»³

Юнг также определяет религию в докладе «Психология и религия» как «тщательное наблюдение за тем, что Рудольф Отто точно назвал "numinosum", т. е. динамической силой или действием, не являющимся следствием произвольного волевого акта. Напротив, оно захватывает человека и ставит его под свой контроль; человек всегда скорее жертва, нежели творец нуминозного. Какой бы ни была его причина, нуминозное выступает как независимый от воли субъекта опыт. ... Нуминозное - это либо качество видимого объекта, либо невидимое присутствие, вызывающее особое изменение сознания»⁴

Юнг считал, что именно религиозная позиция обладает потенциалом для соединения противоположностей. В книге «Эон» Юнг, обсуждая вклад Иоахима Флорского (1135-1202) в возведение «новой эры духа»⁵, утверждает, что вместо того, чтобы приравнять Иоахима с его революционными инсайтами к «фанатичным сторонникам революционно-анархических беспорядков» движения Святого Духа, «скорее следует предположить, что Иоахим, сам не желая того, открыл двери новому "состоянию", религиозной позиции, призванной перекрыть и скомпенсировать устрашающую пропасть, разверзшуюся в XI веке

между Христом и Антихристом»⁸. Хотя нюансы христологии XI века выходят за рамки этой диссертации, из этой цитаты мы можем понять, что «религиозная позиция» стала мостом между двумя прежде диаметрально противоположными аспектами христианской доктрины

В «Комментарии к “Тайне золотого цветка”» Юнг цитирует письмо своей бывшей пациентки. Она описывает новоприобретённое состояние ума или мировоззрение:

«Смирение, невытеснение, внимание и идущее с ними рука об руку приятие действительности самой по себе, а не такой, какой я хотела бы её видеть, дали мне необычайные знания и силы, каких раньше я и представить себе не могла. Я всегда думала, что тот, кто принимает вещи, так или иначе им подчиняется; а теперь вижу, что это совсем не так, и только приняв их, можно занять по отношению к ним какую-то позицию. Теперь я собираюсь принять участие в игре жизни, воспринимая всё то, что она несет с собой: доброе и злое, свет и тень, которые постоянно меняются местами. Так я приму и мою собственную сущность, обе её стороны — позитивную и негативную - и всё вокруг меня оживёт. Какой же дурой я была! Как старалась добиться, чтобы всё шло так, как, по моему мнению, оно должно было идти!»⁹

В этом письме мы видим пример религиозной позиции, порождающей «высшую личность». Юнг сравнивает эту личность с «алмазным телом», «священным плодом» и т.п. С психологической точки зрения эти эпитеты обозначают мировоззрение, на которое уже не могут повлиять эмоциональные заблуждения и потрясения — сознание, отделившееся от мира. У меня есть основания полагать, что такое мировоззрение, приходящее после достижения среднего возраста — естественная подготовка к смерти»⁸. Можно

возразить, что такая трансформация не обязательно происходит в среднем возрасте. Однако главное, на что здесь указывает Юнг — то, что такое мировоззрение целебно. Он пишет, что «все религии — средства от скорбей и душевных волнений. Развитие западного интеллекта и воли наградило нас почти дьявольским умением с видимым успехом подражать этой установке, невзирая на протесты бессознательного»⁹. Юнг предупреждает, что такое игнорирование бессознательного рано или поздно приведёт к компенсаторной реакции с его стороны. Этого можно избежать, лишь позволив проявиться подлинной религиозной позиции, которая поможет перекинуть мост между сознанием и бессознательным¹⁰.

Религиозная установка также занимала важное место в алхимической традиции. Юнг обнаружил подтверждение этого факта в работах Дорна. Он цитирует Дорна в *Mysterium Coniunctionis*: «Я считал, что нужно советовать ученикам обращаться за божественной помощью и [напоминать им] о необходимости самым тщательным образом подготовиться к принятию благодати»¹¹. Однако религиозная установка нужна не только эзотерикам. Как сказал бы Юнг, у каждого человека есть возможность обрести её

В «Основных проблемах психотерапии» Юнг описывает важность религиозной установки в структуре анализа. Он пишет, что цель его анализа — вызвать психическое состояние, «в котором пациент начинает экспериментировать с собственной природой — состояние текучести, изменчивости и развития, в котором не может быть ни одного безнадежно окаменевшего и неподвижного аспекта»¹². Хотя эта цитата предполагает довольно свободный подход к анализу, Юнг тут же замечает: «Я хотел лишь подчеркнуть, что не стоит считать этот процесс лишённым цели и границ»¹³. Юнг даёт пациенту свободу выражения в рамках теорий и моделей аналитической психологии; так и западная эзотерическая традиция выступает в качестве свободной структуры для метафорических

исследований эзотериков. Однако, хотя эти внутренние «субъективные» попытки анализа и метафорических исследований могут быть весьма плодотворными, необходим баланс между личным опытом и исторической преемственностью

Юнг подчёркивает необходимость существования как личного современного сознания, так и сверхличного сознания «с чувством исторической преемственности»¹⁴. Он пишет: «Как бы абстрактно это ни звучало, практика показывает, что множество неврозов вызваны в основном людской слепотой в отношении собственных религиозных побуждений, происходящей из детской тяги к рациональному просвещению. Современным психологам пора осознать, что мы имеем дело не с догмами и верованиями, но с религиозной установкой, значение которой как психической функции трудно переоценить»¹⁵

По мнению Юнга, духовная традиция может включать в себя целебные трансформации. Он чувствовал, что «жизненная философия человека напрямую связана с благополучием его психе. Его ментальная установка, его взгляд на вещи так значимы для него и для его умственного здоровья, что практически можно сказать: важно не то, каковы вещи на самом деле, а то, какими они кажутся»¹⁶

Если судить по этим цитатам, может показаться, что для поддержания психологического здоровья нужно всего лишь развить «религиозную установку». В качестве опровержения приведём длинную, но важную цитату из «Развития личности», в которой Юнг сообщает нечто вовсе противоположное:

«Я считаю слова "много званых, но мало избранных" здесь единственно подходящими, поскольку развитие личности от зародыша до полноценного сознания — одновременно божественный дар и проклятие, ведь первый его результат — сознательное и неизбежное отделение индивидуума от недифференцированной и бессознательной толпы. Это означает изоляцию, и нет другого, более мягкого наименования. Ни семья, ни положение в обществе не спасут от этой участи, как бы человек ни был хорошо адаптирован к своей среде обитания. Развитие личности — благо, за которое придётся дорого заплатить. Однако те, кто громче всего кричат о развитии своей личности, обращают меньше всего внимания на результаты, которые подчас таковы, что могут изрядно напугать слабых духом

Однако развитие личности — это нечто большее, нежели страх перед собственными демонами или боязнь изоляции. Это также верность собственному закону

В этом контексте в качестве синонима «верности» я хотел бы привести греческое слово из Нового Завета - «??????», которое ошибочно переведено как «вера». На самом деле оно обозначает «доверие», «преданность». Верность собственному закону означает доверие к нему, неизменную и постоянную надежду; короче говоря, чувство, которое религиозный человек должен испытывать к Богу»¹²

Эта цитата перекликается с некоторыми взглядами в западной эзотерической традиции. Например, подчёркивание «избранности», следование своему закону или «Истинной Воле», в терминологии Кроули, и отвержение социальных норм — довольно частые темы в литературе западной эзотерической традиции. Эти и другие проблемы мы ещё рассмотрим подробнее, когда будем заниматься

понятием тени в западной эзотерической традиции. Пока же мы увидели, что религиозная установка, свободная от жёстких догм, но обладающая чувством исторической преемственности, является существенной частью психического и духовного развития. Это не только необходимая, но и естественная часть человеческого состояния, по крайней мере, по мнению Юнга¹⁸. Держа в голове эту новообретённую «религиозную установку», мы начинаем наше путешествие по западному эзотерическому Древу Жизни, подобно белке, перепрыгивая с ветки на ветку¹⁹

Первая часть этой главы — попытка начать диалог между юнгианским пониманием процесса психологического созревания (индивидуации) и общей структурой западного эзотерического Древа Жизни. Вначале мы будем рассматривать, как эзотерики понимали природу той или иной сефиры. Затем сравним юнгианскую модель психе с эзотерической интерпретацией выбранной сефиры

Это взаимное сравнение обещает нам интересные инсайты в трёх областях. Во-первых, оно раскроет некоторые возможные ловушки западной эзотерической традиции с точки зрения аналитической психологии: к примеру, очевидное отсутствие столкновения с тенью и риск идентификации эго с самостью, ведущей к инфляции. Во-вторых, если смотреть с позиции западной эзотерической традиции, аналитическая психология, как разновидность глубинной психологии, обладает средствами, а то и принуждает смещать фокус индивидуации в сторону большего включения коллективного бессознательного: то есть эго-комплекс, существенный компонент сознания, может рискнуть погрузиться глубже в метафорическую бездну бессознательного, чем это обычно допускается при анализе. С точки зрения западной эзотерической традиции, этот риск необходим для самопознания. Западное эзотерическое древо жизни не только символически отражает ось эго - самость, описанную Юнгом, но и указывает на более глубокий уровень

опыта, который можно назвать осью эго-комплекс — коллективное бессознательное. Эта метафора подразумевает следующую фазу развития, а именно релятивизацию эго-комплекса в сознании. В-третьих, сравнение западного эзотерического Древа Жизни с аналитической психологией показывает, что психе функционирует как политеистическим образом, как предполагал в своих ранних работах Хиллман, так и саморегулируемым (от слова самость) образом, то есть более монотеистически. Прежде, чем продолжить, следует рассмотреть некоторые основные изменения и пробелы в нижеследующем анализе Древа Жизни

Настройка Древа: недостающие фрагменты, изменения и поправки

В первую очередь следует обратить внимание на то, что на стандартной модели Древа выделяют две границы, называемые безднами. Обычно на западном эзотерическом Древе Жизни изображают только одну бездну — ту, что отделяет высшую триаду (Кетер-Хокма-Бина) от остальных сефир²⁰. Эту «Небесную Бездну» можно понимать как границу между рациональным и сверхрациональным мышлением. Вторая бездна (между Йесод и Малкут) упоминается в литературе традиции гораздо реже; здесь мы будем рассматривать её как модифицированную версию бездны из «Достижения посредством магии»²¹ Уильяма Грея. Далее мы ещё изучим подробнее обе бездны

В этой главе мы обойдём вниманием некоторые понятия, присущие Древу Жизни западной эзотерической традиции, или же несколько изменим их. Большая часть пропусков — это элементы иудейской каббалы, сохранившиеся в западной эзотерической традиции и адаптированные к её космологии. Одна из областей, которую мы не будем рассматривать — это концепция трёх уровней человеческой

души: нефеш (животные инстинкты), руах (в интерпретации эзотериков, «высшая астральная душа») и нешама (высшая, духовная часть души). Обычно эти три уровня соотносятся с Малкут/Йесод, Хесед, Гебурой и нижележащими сефирами и высшей триадой соответственно. Основные инстинкты располагаются либо в Малкут (физический мир, включая неодушевлённые объекты), либо в Йесод (сексуальность, продолжение рода). Руах представляет всевозможные достижимые структуры сознания, а нешама — высшую духовную точку человеческой души²²

Второе понятие, которое мы пропустим — так называемые Четыре Мира. Древо Жизни одновременно существует на четырёх уровнях. Это изображается либо в виде четырёх деревьев, расположенных одно над другим (отдельных или как-либо переплетённых), либо разнесением сефир одного Древа по четырём мирам. Четвёртый, наиболее «плотный» мир — Асия (Малкут). Третий мир — Йецира (Йесод) — соответствует астральному миру, месту обитания ангелов. Второй мир — Брийя (Тиферет) — мир творения, область архангелов. И наконец, первый мир — Ацилут — мир чистых архетипов (Кетер)²³. Мы пропускаем эту часть, чтобы упростить задачу. Модель четырёх миров дополнительно усложняет Древо Жизни; если принять её во внимание, нам придётся учитывать взаимопроникновение сефирот: например, как Тиферет Асии превращается в Малкут Йециры и т.д. Если бы темой этой диссертации было теологическое исследование Каббалы, мы рассмотрели бы концепции уровней души и четырёх миров намного подробнее. Но поскольку здесь мы имеем дело лишь с наиболее элементарным приложением каббалистической философии, пока оставим эти области в стороне

Одна из проблем в некоторых толкованиях Древа Жизни — тенденция к использованию жёстких структур и определений при работе с соотношениями. Например, Галеви, не будучи ни

эзотериком, ни классическим иудейским каббалистом, пытается разместить соотношения в чётко определённой структуре Древа Жизни, построенной на основе «традиционной» иудейской Каббалы. Затем соотношения перемещаются так, чтобы соответствовать этому формату. Такой подход добавляет глубины и детальности иудейскому Древу Жизни, но при этом лишает этой глубины и детальности сами соотношения. Это ясно видно по тому, как Галеви использует психологию и юнгианские архетипы

В книге «Психология и Каббала» Галеви посвятил несколько глав Юнгу и его теориям²⁴. Он делает множество заявлений о связи между юнгианской мыслью и иудейским Древом Жизни, однако ничем не подкрепляет их. Вот небольшой пример того, как Галеви понимает архетипы (следует заметить, что он редко делает различие между архетипом и архетипическим образом) и использует их на Древе Жизни:

«Основные юнгианские архетипы, будучи размещёнными на Древе, почти идеально совпадают с сефирами, хотя терминология может и отличаться. Например, Великий Король попадает в Хесед. Архетип Героя — разумеется, Гевура, Прекрасная Дева — без сомнения, Нецах, а Трикстер, само собой — Ход. Эти архетипы могут иметь разные обличья, но Король неизменно щедр и великодушен, а воин храбр и пронизателен — а это качества Хесед и Гевуры; или же наоборот, если вызывается тёмная сторона сефирот. То же самое и для всех прочих архетипов»²⁵

Галеви пытается определить архетипы, в противоположность архетипическим образам, через сефирот, что существенно ограничивает динамический символический паттерн архетипа, втискивая его в рамки подходящей категории. Например, Герой не ограничивается только пределами Гевуры (мы приняли вариант

написания Гебура). Описание воина как примера Героя очень слабо отражает всю сложность этого архетипа. Галеви нигде не упоминает о связи Героя с бессознательной самостью²⁸, сохранением напряжения между противоположностями²⁷ (Гебура располагается в Левом столпе в противоположность уравновешенному Срединному столпу), фигурой Христа²⁸ или эго-сознанием²⁹. Подход Галеви может быть полезен, если его использовать для исследования возможных пересечений между архетипическими образами и иудейской Каббалой, но разваливается, если мы начинаем делать категорические заявления о природе архетипов как таковых. Эзотерики делают, по большей части, то же самое, когда соотношения сефирот считаются реальными

Попытка сжать значения архетипов до границ иудаистского, эзотерического или любого другого мировоззрения не обязательно уменьшает их динамический потенциал. Однако Древо будет более гибким, если сефирот рассматривать как свободные метафорические очертания психических и символических тем

Когда такие авторы, как Галеви или, к примеру, Найт, использовали юнгианскую модель психе, они пытались поместить Юнга в контекст иудейской или западной эзотерической традиции и понимания Древа Жизни именно этой традицией. Концепция архетипов и чёткая структура психе вроде бы идеально ложится на модель Древа. Однако попытки толкования западного эзотерического Древа Жизни с позиции аналитической психологии так и не было предпринято³⁰. Совмещая юнгианскую модель психе с основными толкованиями сефирот в западной эзотерической традиции, мы получаем модель, упорядочивающую хаос бессознательного. Однако по самой своей природе эта модель подталкивает человеческое сознание к расширению восприятия и принятию этого хаоса

На Древе Жизни существуют два «направления». Созидание или разделение на части идёт по Пути Молнии. Извилистый Путь Змеи или Путь Инициации ведёт назад, к изначальной цельности³¹. Как пишет Дион Форчун, Путь Змеи «представляет рассвет объективного сознания и является символом инициации...»³², однако она также отмечает, что то, чего раньше достигали лишь избранные, сегодня доступно «обычному человеку»³³. Среди прочего, Форчун подразумевает современное понимание природы психе и её глубокого участия в общем состоянии человека. Как и посвящённые прошлого и настоящего, она считает чрезмерным очевидный раскол между материей и разумом. Посредник между двумя этими мирами — психология:

«Эзотерик ... указывает, что хотя материя и сознание — это две стороны одной медали, в исследовании однажды наступает такой этап, когда полезно сменить терминологию и говорить о силах и формах в терминах психологии, как если бы они были сознательными сущностями, наделенными свободной волей»³⁴

Последовав этому мудрому совету, обратимся к языку аналитической психологии как к средству понимания западного эзотерического Древа Жизни и его инициаций в области метафоры и психе; области, где сефирот иллюстрируют процесс психологического созревания

Древо Жизни претерпело множество изменений с момента его первого использования в иудаизме. Каждое преобразование изменяло или уничтожало прежние конструкции, попутно порождая новые. Сейчас мы попытаемся создать новую интерпретацию западного эзотерического Древа Жизни. Для этого в качестве основного каббалистического источника применим методологию и философию западной эзотерической традиции. Основным

контекстом Древа, «окрашивающим» или «прорисовывающим» его в деталях, будет аналитическая психология. Хотя, к примеру, эзотерическое Древо многое заимствует из еврейской Каббалы, это всё же отдельное, уникальное толкование концепции, довольно сильно отличающееся от оригинального иудейского Древа; то же самое можно сказать и о нижеследующем сравнении аналитической психологии и Древа Жизни

Наш подход к структуре психе и её связи с бессознательным в процессе этого сравнения можно назвать игровым³⁵. Сефирот превращаются в цвета и оттенки огромной картины динамичных полей, соединяющихся друг с другом, проникающих друг в друга, образуя яркую метафору, которая представляет личный и трансперсональный уровни человеческого опыта. Главным образом мы будем фокусироваться на аналогиях и символических образах сефирот в западной эзотерической традиции, и на том, как можно рассмотреть эти образы, символы и паттерны с точки зрения аналитической психологии. В итоге традиционная природа и определения сефирот будут расширены и преобразованы (а местами и искажены). И одновременно модели и определения аналитической психологии также подвергнутся незначительным изменениям

Субъективный взгляд и материальный мир: Малкут как эго-комплекс

Малкут — последняя, самая нижняя сефира на Древе Жизни³⁶. По версии эзотериков, магический образ Малкут — девушка с короной на голове, восседающая на троне. Вот некоторые другие имена Малкут, отражающие природу этой сефиры: Врата, Врата смерти, Врата тени смерти, Врата слёз, Врата справедливости, Врата молитвы, Врата дочери могущественных, Врата в Эдем, Низшая

мать, Малка (Королева), Калла (Невеста) и Дева³². В микрокосме человеческого тела Малкут соответствует ступням ног или анусу³⁸. Эзотерические символы Малкут — алтарь из двух кубов, равносторонний крест, магический круг и магический треугольник искусства. Магический опыт, соответствующий этой сефире — Видение Святого Ангела-Хранителя³⁹. Каждый из перечисленных символов отражает определённый аспект Малкут. Образ молодой женщины в короне сопоставляется с образом Бины — зрелой женщиной, матерью⁴⁰. Дочь, Малкут, удалённая от матери, выступает в качестве сосуда, хранилища божественной силы всех предшествующих сефир. Она менее взрослая, но более мужественная, чем её мать. Различные имена отражают связь Малкут с миром. Через Малкут выражаются и переживаются скорбь и смерть. Однако скорбь Малкут — земная, преходящая. Напротив, духовный опыт Бины, Небесной Матери — это Видение Скорби; судя по заглавной букве, эта Скорбь иная, нежели скорбь Малкут⁴¹

Символ Малкут в микрокосме — ступни ног, что представляет понятие приземлённости, когда человек «крепко стоит на ногах». Все пути начинаются отсюда. Второй традиционный символ, анус, отражает идею естественного процесса избавления тела, «Храма Господа» от отходов, токсинов

Малкут представляет множественность материального мира. Это символизируют алтарь из двух кубов (связь микрокосма с макрокосмом), и равносторонний крест (равновесие четырёх элементов). Однако материальный мир включает в себя не только то, что можно увидеть или измерить. Каббалисты говорят также о «тонком мире», придающем форму миру материальному. Эти два фактора вместе составляют тот мир, в котором мы существуем. Форчун называет этот тонкий мир «душа Земли — тонкий, психический аспект материи, скрытый ноумен физического плана, источник всех явлений»⁴²

Магический круг и треугольник, использующиеся в ритуале эвокации, можно толковать как символы определения, ограничения. Рисуя круг, маг проводит границу между внешним земным миром и областью священного. Треугольник же заключает в своих границах вызванные эфирные сущности, то есть речь вновь идёт об ограничении, отделении⁴³

К Малкут относятся базовые эмоции, животные инстинкты, и вообще физическое тело с его основными потребностями⁴⁴. Структура эго-комплекса относится к Йесод или Каббалистическому миру, соответствующему Йесод⁴⁵. Однако, хотя такая интерпретация вполне подходит для иудейской Каббалы и её иерархической структуры души, она не принимает во внимание тесную и сложную связь эго-комплекса с вышеупомянутыми базовыми инстинктами и материальным миром

Эго-комплекс, как и структура Малкут, состоит из различных факторов, условий и функций; поэтому он и называется комплексом⁴⁶. Именно благодаря этому комплексу мы способны к сознательному и индивидуальному восприятию физического мира⁴⁷. Без здорового эго-комплекса под угрозой оказывается возможность адекватно воспринимать мир и взаимодействовать с ним. Основные инстинкты, относящиеся к Малкут, невозможно, по крайней мере, при использовании юнгианской модели психе, безболезненно отделить от эго-комплекса, поскольку наше восприятие этих инстинктов опять же происходит посредством сознания. Эта многогранная система взаимосвязей намного запутаннее, чем кажется, несмотря на обманчивую простоту термина «эго». Поэтому вместо отделения эго от многочисленных компонентов мы поместим в Малкут весь эго-комплекс, вместе с его взаимосвязью с материальным миром. Тогда объективный мир и то, как мы

воспринимаем его и взаимодействуем с ним, окажутся в одной сефире и не будут разделены

Понимание материального мира — одна из основных задач эзотерика, не менее важная, чем понимание структуры и динамики эго-комплекса. Физический мир — основа для любого дальнейшего развития и достижений. Ту же настойчивость мы видим и в юнгианской трактовке алхимической традиции при обсуждении реинтеграции *unio mentalis* с физическим телом⁴⁸. Дион Форчун кратко резюмирует эту проблему:

«Если мы попытаемся избежать изучения материального порядка до того, как овладеем уроками материи, мы не приблизимся к небу, но будем страдать от задержки нашего развития. Духовно ущербные люди сбиваются в стадо то в одной, то в другой из бесчисленных, опрометчиво возвышаемых организаций, приходящих к нам с Дальнего Востока и с Дальнего Запада. Они находят в дешевом идеализме убежище от суровых требований жизни. Но это путь не прогресса, а отступления. Рано или поздно они натолкнутся на стену и вынуждены будут преодолеть ее. Жизнь подводит их к ней снова и снова и вскоре начинает подгонять их хлыстом и шпорами психических болезней; те, кто не хочет смотреть жизни в лицо, переживают диссоциацию, а это первопричина большинства болезней духа»⁴⁹

В процессе анализа ни в коем случае не следует избегать «реального» мира. Его нужно понимать и с ним нужно взаимодействовать. Только «укоренившись» в реальности, можно начинать проникновение в глубокие слои бессознательного

В астрологии приземлённой, плотной сефире Малкут соответствует Земля. Остальные символы, традиционно ассоциируемые с Малкут, отражают ту же тему прочности и «приземлённости» и одновременно демонстрируют разнообразие манифестаций Малкут, подобное разнообразию компонентов эго-комплекса. Но пока остаётся открытым вопрос, как эта «переделанная» версия Малкут соотносится с юнгианским пониманием эго-комплекса?

Эго в теории Юнга — центр сознания и личности. Одна из задач эго — сохранять личность, её когнитивные функции и действовать в качестве посредника между сознательной и бессознательной частями психе. Может показаться, что эго занимает независимую или, по меньшей мере, привилегированную позицию в юнгианской модели психе. Однако это не так. Эго-комплекс, по Юнгу, - это центр сознания, в то время, как самость — центр психе⁵⁰. Может также показаться, что эго-комплекс существует исключительно в пределах сознания. Это предположение также ошибочно⁵¹.

Малкут обладает уникальными свойствами, что видно по тем символам и опытам, которые ассоциируются с этой сефирой. Но в то же время остальные сефиры влияют на неё и частично её формируют, и она никак не может существовать в отрыве от них. Так и эго-комплекс, обладая собственной уникальной «личностью», в то же время подвергается влиянию других комплексов личного бессознательного и архетипических энергий коллективного бессознательного. Согласно Юнгу, «эго, субъект сознания, формируется как комплекс, состоящий частично из наследственной предрасположенности (составляющие характера), частично из бессознательных впечатлений и сопутствующих им явлений»⁵². Малкут и эго-комплекс располагаются в мире чувств и более глубоких областях психе

Чтобы понять функцию одной сефиры, нужно для контраста посмотреть на другие. Однако для получения опыта остальных сефир или остальных частей психе нам нужно принять тот факт, что эго-комплекс — не единственная реальность и не единственное средство восприятия. На самом деле психе имеет множество граней, и первый шаг к принятию этого понимания и работе с ним может быть очень труден, поскольку он подразумевает, что сознательные границы эго-комплекса не столь уж чётко определены. Итак, миновав Малкут, мы делаем первый шаг от строго определённого эго-сознания к тени и дальнейшему развитию психе — и сталкиваемся с первой Бездной

Тень: личная Бездна⁵³

Как уже было сказано, Бездна между Малкут и Йесод не является обычным элементом в западной эзотерической традиции; по крайней мере, она не часто упоминается в наиболее популярной литературе. Перед анализом того, как эта первая Бездна соотносится с юнгианской концепцией тени, на минуту отвлечёмся и поясним, что же есть Бездна. Не отходя от темы столкновения с тенью, мы также рассмотрим с позиции аналитической психологии, западная эзотерическая традиция использовала Древо Жизни при этом столкновении. Существует также вторая, неявная тень, связанная с Древом и основанная на его культурных источниках и иерархической организации

Перед тем, как разбирать, чем же является Бездна в западной эзотерической традиции, давайте поймём, чем она *не* является. Этот термин используется во множестве разнообразных контекстов во всевозможных религиях, духовных традициях и философиях. Для некоторых бездна напоминает дантовский ад или геенну иудейской космологии. Или же, напротив, её можно уподобить

Ungrund, священной земле Якоба Бёме⁵⁴, или же гегелевскому понятию Духа , или бездне бессознательного⁵⁵. Однако ни адские муки, ни абстрактный источник мироздания не входят в наше понятие Бездны. Первый вариант можно сравнить скорее с каббалистическим понятием клипот, а второй — как Непроявленные Покровы или Эйн Соф — здесь мы не будем подробно рассматривать эти понятия⁵⁶.

Западная эзотерическая традиция изображает Бездну между небесной триадой и остальным Древом как символ важного, но потенциально разрушительного духовного, психологического и физического опыта. По мнению некоторых консервативных эзотериков, например, большинства членов Герметического Ордена Золотой Зари, лишь смерть позволит пересечь Бездну; по меньшей мере, она представляет высшую степень просветления, доступную лишь тем, кто достиг верхних (астральных) уровней бытия⁵⁷. Однако эзотерики вроде Алистера Кроули считали Бездну психологической и духовной целью, стремлению к которой следует посвятить всю свою жизнь⁵⁸. В любом случае, Бездна представляет фундаментальный сдвиг восприятия и формирование прочной психологической позиции

Другая сторона опыта Бездны — это ощущение неизменности, необратимости. Бездна означает точку, за которой нет возврата, и не следует относиться к ней чересчур беспечно . В нашем текущем толковании Бездна, представляющая процесс столкновения с тенью, означает, что человек вышел за границы эго-сознания и открыл для себя новую перспективу, включающую активное взаимодействие с миром метафор и архетипических образов. Это не означает, что осознание этой новой перспективы создаёт тень и архетипические образы; но отныне человек соглашается следовать иной форме восприятия, открытой этим образом⁵⁹. С этим новым восприятием связано осознание того, что опыты и факторы, составляющие личную и объективную психе, нельзя отменить —

Пандора не может закрыть ящик. Понимание того, что мы обладаем тенью или что наши взаимоотношения с кем-либо включают в себя определённую долю проекции — тяжкое бремя, поскольку мы начинаем осознавать, что «реальный» мир содержит некую психическую составляющую, которую тяжело понимать и контролировать даже при оптимальных условиях

Уильям Грей полагает, что вторая Бездна⁶⁰ заставляет отбросить некий эквивалент духовных экскрементов. По мнению Грея, все «выдохшиеся и вредные мысли» и «бесполезные и изношенные чувства» действуют на нас как психический яд. Далее он пишет: «мы понимаем, что мысли и чувства, низведённые до подобного состояния, отравят наши умы и души, если не устранить их, как их физические подобию»⁶¹

Затем Грей приводит несколько простых примеров очищения от «негативных» мыслей и эмоций. Но вместо того, чтобы анализировать психологическую полезность его упражнений, нам следует отметить, что понятие Бездны связано с устранением, освобождением. Если посмотреть на юнгианскую модель психе, можно провести параллель между Бездной и тенью. Юнг пишет, что тень (как часть личного бессознательного) «содержит болезненные мысли и воспоминания, которые были вытеснены (то есть целенаправленно забыты) ... подсознательные впечатления ... всё то, что ещё не дозрело, чтобы стать осознанным»⁶²

Как Грей подчёркивает эмоциональную природу Бездны, так и Юнг указывает на эмоциональную природу теневого содержания⁶³. Опыт Бездны также кажется чем-то отдельным от личности; он воспринимается скорее как процесс, в котором человек принимает объективное участие, нежели как внутриспсихический опыт. Так и проекция и соответствующая эмоциональная природа тени

переживаются не как деятельность самого человека, а как нечто происходящее с ним⁶⁴. Если тень останется неосознанной, психологический яд будет продолжать накапливаться и в дальнейшем приведёт к психологическим трудностям

Шаг из Малкут в «Теневую Бездну» (как метафору юнгианского понимания тени) — это первый шаг к расширению восприятия личного бессознательного и пониманию ценности коллективного бессознательного⁶⁵. Хотя тень — самый простой архетипический образ в том смысле, что несложно получить её сознательный опыт⁶⁶, последствия этого знакомства потенциально могут быть преобразующими, но лишь при условии упорной работы, преодоления конфликта и боли: «"Человек без тени" — это, статистически, самый обычный человеческий тип: тот, кто воображает, что он в действительности является только тем, что он побеспокоился о себе узнать. К сожалению, ни так называемый религиозный деятель, ни человек науки не претендуют на какое-либо исключение из этого правила»⁶⁷. К сожалению, большая часть литературы западной эзотерической традиции демонстрирует недостаток понимания этого важного факта

Тем не менее, некоторые авторы, к примеру, Чарльз и Сандра Цицерио, упоминают о тени и важности её интеграции. Однако чаще всего информация оказывается поверхностной, и её практическое применение сильно ограничено. В примечании к работе Израэля Регарди «Срединный столп» супруги Цицерио приводят краткий обзор моделей психе по Юнгу и по Ассаджиоли⁶⁸. Они пишут:

«Каждый из нас должен встретиться лицом к лицу со своей тенью. Особенно это необходимо магам, желающим пробиться в глубины человеческой души — к разуму микрокосма. Мы должны определить отличительные свойства нашей тени

(противопоставленной другим частям психе — например, эго) и принять её такой, какая она есть — то есть как естественную часть нашей личности, которой нечего стыдиться»⁹⁹

Вслед за этим, довольно сжатым, определением Цицеро приводят две медитации или упражнения⁷⁰. Первое, «Регрессия», включает постепенную мысленную визуализацию своего прошлого. Предположительно, цель этого упражнения — осознать психологические воздействия, имевшие место в прошлом, которые могут влиять на текущую психологическую позицию. Второе упражнение - «Освобождение от травмы». Оно выполняется либо в одиночку, либо в паре, в последнем случае другой человек действует в качестве посредника. Задача — визуализировать травмирующее событие в обратном порядке, как бы проматывая назад видеокассету. Затем следует просмотреть эту «мысленную видеокассету» уже в нормальном порядке, так, как события происходили в реальной жизни, вернувшись к исходной точке. Упражнение повторяется, пока эмоциональная связь с происшествием не будет окончательно утрачена. По версии Цицеро, период повторения может быть длиной до нескольких недель

Поскольку эти упражнения приводятся под заголовком «Столкновение с тенью», мы заключаем, что, по мнению Цицеро, их достаточно для начала погружения в личное бессознательное. Однако даже если их достаточно, чтобы начать осознание тени, как можно быть уверенным, что «травма» попала в сознание именно так, как нужно? Столкновение с тенью может и должно происходить вне терапевтического кабинета (как и внутри него), но что, если опыт тени имеет более глубокую и сложную природу? Цицеро нигде не удосужились упомянуть, что человек может быть просто не готов к такой «регрессии»⁷¹. Учитывая наполненную символами природу западной эзотерической традиции, такой пассивный подход к теневому содержанию выглядит тревожным знаком. Однако, по

крайней мере, мы видим хоть какое-то упоминание о важности интеграции тени

Как уже говорилось выше, Израэль Регарди подчёркивает, что человеку, желающему стать частью западной эзотерической традиции, следует в той или иной форме заняться психоанализом. Однако, если это почему-либо невозможно, есть возможность работы с Орденом или группой людей. В рамках связи наставник — адепт перенос и проекции, скорее всего, пройдут в более плодотворной и безопасной обстановке. Разумеется, иницирующий должен обладать достаточным знанием о собственных комплексах и терпением, чтобы послужить посредником для переноса иницилируемого. Также не следует забывать о возможности контрпереноса со стороны наставника²². При таком количестве неизвестных в этом сценарии неудивительно, что Регарди считал общение с профессиональным терапевтом или аналитиком необходимым для любого адепта ²³

Юнгианский аналитик Роберт Мур заявляет, что лиминального (переходного) состояния, необходимого для успешной психологической трансформации, можно достичь *только* при работе с ритуальным лидером или наставником²⁴. Но хотя присутствие наставника действительно может быть полезным при переходе в новое психологическое состояние, утверждение, что оно совершенно необходимо для создания и сохранения священного пространства, кажется нам излишне радикальным

В западной эзотерической традиции адепт довольно рано изучает и затем регулярно выполняет определённые ритуалы, например, Малый ритуал пентаграммы; так практик постепенно упрочает ощущение безопасности и священности созданного им нейтрального и лиминального пространства. В этом случае

ритуальный наставник будет полезнее всего не в качестве создателя и хранителя этого пространства, как считает Мур, а в качестве наблюдателя за психологическим состоянием адепта во время ритуальной практики. Однако даже эта роль имеет ограничения, поскольку на любой инсайт со стороны ритуального наставника будет неизбежно накладываться отпечаток его собственного мировоззрения, и не всякий наставник окажется достаточно гибким, чтобы полностью оценить субъективный опыт практика²⁵. Однако оставим споры о Теневой Бездне и ритуальных наставниках — у Древа Жизни есть своя тень, а точнее, даже несколько теней, которые нам также стоит рассмотреть поближе

Действующая и скрытая тени Древа Жизни

Тени западного эзотерического Древа Жизни можно разделить на два типа. Одна из теней широко известна, поощряется (по крайней мере, в некоторых кругах) и используется, другая же скрыта. Используя масонскую терминологию и мифологию, мы будем называть первую тень, ту, которая известна в традиции и активно ей применяется, «действующей», а вторую, менее известную среди практиков и за счёт этого потенциально более опасную, «скрытой». В первую очередь рассмотрим действующую тень Древа Жизни

Действующую тень для наших целей можно рассматривать как результат попытки, сознательно или бессознательно предпринятой западной эзотерической традицией, признать теньевую часть Вселенной и место индивидуальной психе в этой Вселенной. В западной эзотерической традиции есть три очевидные области, которые (в какой-то степени) имеют дело с тенью в юнгианском её понимании. Первая область — гозитические практики, вторая - Операция Абрамелина, и третья — концепция Туннелей Сета и Древа Смерти, описанная Кеннетом Грантом²⁶

Гоэтические демоны в понимании Кроули и некоторых других оккультистов представляют собой воплощённые части личного бессознательного². Этим демонов традиционно призывали для какого-либо активного действия. Маг, действуя через демона(-ов), мог собирать армии, находить сокровища, завоёвывать замки. Или же от вызванного демона требовалось научить мага другим языкам, просветить его в той или иной научной области или открыть ему тайны мироздания. Возможно, один из способов использовать эту практику для понимания тени — найти ответ на вопрос, зачем человеку понадобилось вызывать демонов. Что он не в состоянии сделать без помощи сверхъестественных сил и каковы психологические корни этой неспособности? Если этих демонов вызвать способом наподобие активного воображения и позволить им проявиться в ритуализированной фантазии, с психологической точки зрения толку будет намного больше. Не ограниченные рамками объективного и буквального существования, демоны превратятся в метафоры психологических процессов и условий. Вместо того, чтобы замыкаться в устаревшей космологической парадигме, их изначально упорядоченное иерархическое существование станет частью гибкой и текучей метафоры

Интересным в отношении магических возможностей гоэтических демонов является тот факт, что такие абстрактные интеллектуальные функции, как знание — например, знание секретов мироздания ставятся на одну доску с такими вроде бы приземлёнными, «мирскими» задачами, как победа в войне, обретение богатств (в том числе несметного количества женщин — демоны или сами маги определённо были гендерно предвзяты) и управление погодой. Демоны, по всей видимости, соединяют интеллектуальные (разум) и земные (тело) занятия. Это соприкосновение очевидно и из того, как обычно изображают демонов. Из письменных описаний или изображений (например, в версии «Гоэтии» Кроули и Мазерса) мы можем видеть, что большинство демонов имеют как человеческие, так и животные

черты, либо являются в обличье человека в сопровождении животного. Это сочетание выглядит как попытка совместить человеческую и животную природу. Демоны отражают ту же логику «ни/ни», что и метафора. Однако западная эзотерическая традиция сталкивается с демоническими сущностями не только в «Гозтии». Мы уже рассматривали ритуальную практику, в которой присутствует обращение к демонической иерархии

Операция Абрамелина — вторая очевидная область столкновения с тенью в западной эзотерической традиции. Как пишет Джейсон Ньюкомб, необходимо подчинить себе «четырёх князей Зла» (Люцифер, Левиафан, Велиал и Сатана), иначе существует риск, что впоследствии они наберутся сил и обретут независимое психологическое существование. Однако это столкновение может произойти лишь после достижения «Знания и Собеседования со Святым Ангелом-Хранителем». Если изъясняться в юнгианских терминах, это означает, что на столкновение с тенью следует идти лишь после обретения сознательной связи с самостью или осью эго-самость. Вероятность осмысленного процесса индивидуации без предварительной работы с тенью весьма низка. Однако если эта подготовительная работа уже ведётся, а особенно если, по совету Редарди, мы участвуем в каком-либо виде психоанализа, нам открывается другая возможность

Вместо того, чтобы воспринимать «четырёх князей Зла» как часть личной тени, то есть вытесненные желания, опыты или комплексы, мы можем рассматривать их как метафору коллективной тени человечества. По Юнгу, процесс работы с тенью, так же, как и процесс индивидуации в целом, не завершается никогда, и мы имеем дело не только с нашей личной тенью, но и с её коллективным источником. Цитируя Юнга:

«Никому из нас не дано вырваться из черной коллективной тени. Когда бы ни произошло преступление - много веков тому назад или в наши дни - оно является симптомом повсеместного положения дел, а потому человеку действительно следует обладать "представлением о зле", поскольку только дурак может не обращать никакого внимания на свойства своей природы. Более того, его невежество -самое верное средство для превращения его в орудие зла»²⁸

В работе «О психологии образа трикстера» Юнг снова упоминает о коллективной природе тени. Рассматривая народные традиции и карнавалы, он пишет:

«Сегодня мы не осознаём, что в карнавальных и им подобных обычаях таятся пережитки коллективного образа Тени, которые доказывают, что личная тень частично происходит из нуминозной коллективной фигуры. Эта коллективная фигура постепенно разрушается под воздействием цивилизации, оставляя в фольклоре следы, которые трудно распознать. Но основная ее часть воплощается и становится объектом личной ответственности»²⁹

Коллективная тень — источник нашей «цивилизованной» личной тени. Вероятно, узнав получше первую, мы поймём природу второй. Четыре князя, ритуально и метафорически воплотившись, могут стать средством для личного контакта с коллективной тенью общечеловеческого психического наследия

Это наследие вызывает вопросы наподобие «Откуда взялась способность людей уничтожать целые народы?», или «Почему

нации то и дело вступают в конфликты?»). Ответы на эти вопросы с личной, психологической точки зрения могут включать в себя объяснения личной диссоциации или психологического развития, эдипова комплекса, сексуального насилия или любого другого аспекта психе, слишком болезненного для сознательного восприятия, и потому подавленного либо проецируемого на других людей. Однако, пока мы не встретимся с коллективной тенью лицом к лицу и не примем её хотя бы в какой-то мере, мы не сможем понять, как психе способна продумывать и осуществлять все эти разрушительные действия. Как можно стремиться «узнать себя», не имея хотя бы малейшего «представления о зле»?⁸⁰ Поставив этот риторический вопрос, перейдём к анализу третьей действующей тени Древа Жизни

Кеннет Грант (1924 — 2011) наиболее известен своей концепцией «туннелей Сета». Алистер Кроули в «Liber CCXXXI»⁸¹ приводит список демонических существ, противопоставленных ангелам сефирот⁸². Кеннет Грант продолжил разработку этой концепции в книге «Ночная сторона Эдема»⁸³. Он соотнёс двадцать два пути Древа Жизни с двадцатью двумя «туннелями Сета» на Древе Смерти. Туннели Сета представляют альтернативную реальность небытия, в которую можно попасть через скрытую сефиру Да'ат. Следуя собственной идиосинкратической интерпретации тантры, Грант также соотносит туннели Сета с двадцатью двумя эфирными влагалищными секрциями (kalas), выделяющимися во время четырёх обрядов «тантрического» соития⁸⁴

Хотя теории Гранта не получили широкого признания в западной эзотерической традиции, мы опять же видим в них идею о необходимости выдвижения на первый план тех аспектов психической жизни, которые обычно остаются где-то в глубине⁸⁵. Грант подчёркивает на первый взгляд духовно противоположные понятия — важность смерти, распада и сексуальности в западной эзотерической традиции. Практики магических орденов, например,

Золотой зари, включают инициатические ритуалы, подразумевающие символическую смерть. Наиболее яркий пример — ритуал посвящения в степень Младшего Адепта (5=6): посвящаемого привязывают к «кресту страдания», а затем освобождают, что символизирует духовное возрождение⁸⁸. Хотя этот ритуал и указывает на страдания и смерть, в нём заметная явная склонность к преувеличению роли нового рождения и уменьшению или полному исключению роли смерти — впрочем, как и во всей западной эзотерической традиции

Однако в целях сохранения баланса нужно отметить, что взгляд Гранта на западную эзотерическую традицию также довольно узок и своеобразен: Грант пишет о важности установления контакта с потоками или сущностями с Сириуса, звезды Сета - эта теория преобладает в его работах⁸⁷. Хотя Грант может выглядеть «так же обворожительно и интригующе, как гигантский кальмар в коктейльном платье»⁸⁸, тем не менее, он остаётся одним из немногих эзотериков, которые, работая с действующей тенью Древа Жизни, обращаются (возможно, бессознательно) к проблемам его «скрытой» тени

Древо Жизни — это символ духовного прогресса, интеграции и психической силы. Однако Древо не может существовать без собственной, присущей ему тени, и признав этот факт, мы сможем проникнуть глубже к вытесненным, захороненным слоям и поднять их к свету сознания. Хотя мы сосредоточимся лишь на нескольких проблемах скрытой тени, что может показаться несколько надуманным, этого должно хватить для понимания двух ключевых компонентов этой тени: гендерному неравенству и иерархической структуры, ведущей к возможной (и даже вероятной?) инфляции

Язык западного эзотерического Древа Жизни изначально гендерно ориентирован⁸⁸. Мы видим противопоставление «женского столпа» «мужскому столпу» и выделение мужских и женских стереотипных образов. Например, ограниченные женские символы — Малкут, Нецах и Бина. Малкут — девственница, Нецах — соблазнительница, а Бина — Великая Мать (или, в космологии Кроули, Вавилонская Блудница), одновременно пожирающая и освобождающая. Всё «женское» как бы сводится к рождению, смерти, сексу или непорочности. В равной степени стереотипны и мужские образы. Например, Гебура, воин Марса, естественно, изображается в виде сильного, мускулистого мужчины. Символы Тиферет, сефиры равновесия и баланса — ребёнок, величественный царь или приносимый в жертву бог — то есть опять же мужчины

Эзотерики могут заявить, что гендерные различия на древе — всего лишь символическое представление противоположностей, и его не следует воспринимать буквально. Также они могут сказать, следуя иудейской каббалистической философии, что каждая из сефир содержит в себе все другие сефиры, таким образом делая невозможной принадлежность к одному или другому полу. Тогда как нам толковать специфически гендерную терминологию Древа и что с ней делать? Один из вариантов — просто принять этот стереотипный дисбаланс, ведь он даёт нам возможность исследования скрытой тени Древа

Древо Жизни существует благодаря игре силы и формы, динамике внутреннего напряжения, которое никогда не разрешится окончательно (по учению традиционной иудейской каббалы, пока Древо не будет восстановлено и мы не войдём в состояние тиккун - «исправления мира», описанного в лурианской каббале — а в этом случае мироздание, вероятно, примет совершенно новую форму).

Вместо определения столпов и сефир как однозначно феминных или маскулинных, мы можем описывать их с точки зрения силы, формы и равновесия. Традиционные символы этих понятий помогут нам осознать, какое место занимают эти гендерные вопросы в каббале и западной эзотерической традиции. Вместо того, чтобы пытаться очистить Древо от этих символов или проигнорировать проблемы пола, мы можем рассматривать соответствия сефирот как психодуховные символы или указатели трансформации, как они и применяются в западной эзотерической традиции, но при этом анализировать их более подробно и изучать присущие традиции гендерные особенности. Признавая гендерно неравную природу Древа и сознательно с ней работая, вместо того, чтобы отрицать или игнорировать её, мы достигнем более глубокого и сбалансированного понимания Древа

Одна из проблем иерархической структуры Древа Жизни — возможность инфляции. Как, наверное, самоочевидно, инициатическая структура Ордена Золотой Зари, описанная в третьей главе, обладала тем же недостатком. Неофит начинает с нуля ($0=0$)²⁰. Зелатор получает одну часть, но десять ему пока недоступны ($1=10$), Теоретик получает ещё одну часть этого неведомого, остаётся девять ($2=9$). Проблема состоит в несоответствии уровней, и именно здесь кроется опасность возможной инфляции. Степени, как символы церемониальных и трансформативных инициаций, направлены на отражение опыта адепта и его личных достижений. Но если степени начинают обозначать степень близости к совершенству или служить мерилем духовной чистоты, злоупотребление властью становится более вероятным

Можно привести простую аналогию из области боевых искусств. Обычно для обозначения уровня боевых навыков используются пояса разных цветов. Такая дифференциация помогает избежать заведомо неравных поединков (например, чёрного пояса, т.е.

третьей степени, с белым поясом - новичком) и поощряет тренировки с равными по силам. Она предназначена не для отделения высших степеней от низших, а для наиболее эффективного обучения бойцов всех уровней. Однако, если считать цвет пояса показателем боевой доблести или, хуже того, личных заслуг его носителя, пояс превратится в средство отгораживания себя от тех, чьи пояса не того цвета. Такое отношение не только породит односторонний и предвзятый взгляд на тех, кто ниже уровнем, но и может заставить воспринимать мастеров более высокого уровня как потенциальную угрозу, а не как ценный источник знаний и опыта

Инфляция, описанная выше, не совпадает с понятием инфляции, предложенным Юнгом. Лучше всего определять её как сознательную форму самовозвеличивания или эгоцентризма. При этом типе инфляции человек полностью идентифицирует себя с мифом инициации и духовного перехода. Инфляцию же в понимании Юнга «нельзя считать сознательным самопревознесением. Как правило, дело обстоит иначе. Обычно мы вообще напрямую не осознаем этого состояния, но можем лишь судить о нем по косвенным симптомам. В число последних входит реакция нашего непосредственного окружения. Инфляция надевает на нас шоры...»²¹

В юнгианском определении инфляции основную роль играет бессознательное, что соответствует и задачам нашего исследования. Если церемониальная и трансформативная инициация происходят одновременно, посредством трансформативной инициации освобождается и констеллируется бессознательная психическая энергия, что может привести к инфляции, проявляющейся в церемониальной, то есть ритуальной инициации. Если же инициация не активирует бессознательное, то о каком трансформативном эффекте может идти речь? Мы ещё

вернёмся к теме инфляции и юнгианскому понятию «маня личности», когда будем рассматривать природу самости и Тиферет

Целью этого краткого экскурса в проблему теней Древа Жизни было привлечение внимания к тому факту, что западная эзотерическая традиция занимается в том числе исследованием некоторых проблем тени (например, проблемами смерти, распада и сексуальности и их связи с духовным развитием). Будучи духовным символом метафоры, Древо Жизни традиционно считается положительным и укрепляющим дух. Однако даже Древо Жизни обладает тенью, чьё значение не менее важно. С этой тенью нужно встретиться лицом к лицу и донести её до сознания. Именно тень показывает нам, что Древу Жизни присущи такие культурные предрассудки, как гендерное неравенство и иерархическая структура. Вместо того, чтобы отказаться от Древа, мы можем обратиться к его скрытой тени как к средству поощрения анализа этих проблем в традициях и философиях, связанных с Древом, а также на индивидуальном уровне, где эти философии и традиции применяются на практике

Преодоление теневой Бездны — необходимая инициация, шаг к более широким формам сознания. Чтобы пересечь первую бездну на Древе Жизни, потребуется выполнить тяжёлое и болезненное задание — пройти честный самоанализ, не говоря уже о том, что эта бездна — проверка на решимость. Как только тень осознана, то есть как минимум определена, и приходит понимание того, что начатый нами процесс будет длиться до конца жизни, мы переходим к следующей сефире Древа Жизни — Йесод

Йесод: символы, душа и либидо

Нижеследующая интерпретация Йесод не укладывается в полной мере в рамки западной эзотерической традиции и не соответствует традиционному иудейскому толкованию этой сефиры. В нашей интерпретации сефирот с позиции аналитической психологии Йесод играет важную и непростую роль, созвучную с юнгианскими понятиями символов, души и либидо. Йесод представляет одновременно способность нашей психе формировать преобразующие свойства символов и сфокусированную психическую энергию — либидо. Перед тем, как начать более детальный анализ, рассмотрим, как Йесод обычно понимается в западной эзотерической традиции

Дион Форчун связывает Йесод с «бессознательным психологов, наполненным древними и забытыми вещами, вытесненными ещё тогда, когда человечество было юным»²². По всей видимости, Форчун (получившая образование «кушеточного аналитика») имеет в виду коллективное бессознательное. Израэль Регарди повторяет толкование Форчун в своей работе «Гранатовый сад»

Объясняя природу Йесод, Регарди пишет: «некоторые авторы упоминают об астральном свете, который исходит от сефиры Йесод в виде Anima Mundi, мировой души. Психоаналитик Юнг предлагает схожую концепцию коллективного бессознательного, которая, насколько я понимаю, ничем не отличается от каббалистической идеи»²³. Супруги Цицero также предлагают схожую идею, что ясно из их дополнения к «Гранатовому саду», опубликованному в издании 2002 года. В этом разделе Цицero рассматривают пользу от таких практик, как скраинг, для проникновения на астральный план: «С помощью этих опытов маг может достигнуть самых глубинных слоёв того, что Карл Юнг называл коллективным бессознательным, а герметические философы — мировой душой, Anima Mundi»²⁴. Однако приравнение коллективного бессознательного к Йесод было бы довольно редуционистским и ограниченным подходом. Весь потенциал мощи и значимости

коллективного бессознательного нельзя низвести до одной сефиры, каким бы элегантным ни казалось такое размещение. Мы можем сказать, что Йесод — врата в бессознательное, но никак не коллективное бессознательное во всей полноте. Форчун, исходя из позиции западной эзотерической традиции, поместила бы человека, как материальное существо, относительно низко в иерархии Древа. Высшие, божественные сферы находятся уже за пределами человеческой психе. Однако с психологической точки зрения, как мы далее увидим, бессознательное представлено полным Древом Жизни и даже большим

Если говорить о связи Йесод и символов, наиболее наглядным будет понимание «души» Джеймсом Хиллманом. В книге «Пересмотр психологии» Хиллман намечает три характеристики для определения «души». Все три так или иначе коррелируют с Йесод, но именно третья характеристика наиболее созвучна со связью между Йесод, символом и метафорой:

«И в-третьих, под душой я подразумеваю способность нашей природы к воображению, получению опыта через рефлексивную, сон, образ и фантазию — таким образом, что все реальности воспринимаются в первую очередь как символические или метафорические»⁹⁵

Йесод представляет не столько «душу» в метафизическом смысле, сколько возможность иного взгляда на окружающий мир. Как пишет Хиллман, «Под душой я прежде всего понимаю точку зрения, взгляд на вещи, а не сами вещи и их внутреннюю суть»⁹⁶. Так следует воспринимать природу любой сефиры западного эзотерического Древа Жизни. Душа по Хиллману — просто другое название психе, и хотя Йесод не представляет психе во всей её полноте, она

символизирует ещё один шаг на пути сознания к восприятию метафорических глубин психе

Согласно эзотерикам, Йесод или «Основание» соотносится с Луной, хотя изображается при этом в образе прекрасного сильного мужчины⁹⁷. Йесод одновременно соответствует Луне, традиционно «женской» планете, и «мужскому» образу. Дион Форчун и некоторые другие эзотерики считают причиной такого раздвоения тот факт, что Йесод способна принимать в себя содержание других сефир, и выступает в качестве «единственного проводника этих эманаций на физический план, к Малкут»⁹⁸. Йесод синтезирует «мужской» столп Хокма-Хесед-Нецах (столп силы) и «женский» столп Бина-Гебура-Ход (столп формы). Очевидно, что на такое понимание Йесод ложится отпечаток гендерного неравенства. Однако сефирот и их противоположности обычно разрушают гендерные стереотипы. Йесод, вместилище бессознательного символизма, первый показатель того, что полярность Древа Жизни фактически представляет присутствие «иного» в самой природе бессознательного

Метафорические символы отражают внутреннее «иное», одновременно знакомое и связанное с эго-сознанием и при этом существующее независимо от сознательных мотиваций эго-комплекса. Йесод символизирует метафорический «материал», из которого бессознательное формирует символические образы, которые затем воспринимаются на сознательном уровне через эго-комплекс, Малкут. Традиционно считается, что Йесод состоит из некоего «астрального света»⁹⁹, относящегося одновременно к материи и к разуму. Астральный свет проникает в материю на физическом плане и оживляет её. Обмен этой живительной энергией можно считать источником духовного видения Йесод - «Механизма Вселенной». Йесод — это сила и структура, стоящие за восприятием и увековечиванием реальности, пропитанной

(поскольку Йесод соединяет все остальные сефиры) божественной, то есть бессознательной энергией

Для наших целей Йесод можно рассматривать как символ сбалансированного состояния анимы/анимуса или внутреннего архетипического «иноного» в психе. В Йесод мы получаем опыт равновесия этого «иноного». Если продолжать такую упрощенную интерпретацию сефирот, можно рассматривать «негативный» опыт анимы/анимуса как несбалансированный опыт Нецах или Ход, соответственно¹⁰⁰. Психологическое «иное» в Йесод дополняет биологический пол, представленный через эго-комплекс. Анима, Нецах, связана с Йесод через двадцать восьмой путь, а анимус - через тридцатый. Эго-комплекс (Малкут) получает через Йесод опыт анимы/анимуса как источника психической энергии противоположного пола; он дифференцирован, но уравновешен

Юнг в своих лекциях по кундалини-йоге приравнивает аниму к кундалини¹⁰¹. Эта связь подразумевает определённую сексуальную коннотацию, присутствующую и в Йесод. Будучи синтезом Ход (Меркурия) и Нецах (Венеры), Йесод представляет соединение противоположностей (даже двойное соединение, поскольку «мужская» сефира Ход расположена в «женском» столпе, а «женская» Нецах — в «мужском»). Также можно провести параллель между Йесод и муладхара-чакрой¹⁰² и представить её на микрокосмическом уровне как корень, источник силы и жизненной энергии эзотерика¹⁰³. Затем, при соединении противоположных сил (Нецах и Ход), материального мира (Малкут) и глубин психе (Тиферет), эта энергия растёт. Также, поскольку Йесод — врата в астральный (метафорический) мир, в ней происходит слияние конечной и бесконечной реальностей. Выше, выстраивая определение магии (Magick), мы увидели в том числе и сексуальную коннотацию суффикса «-к». Эта коннотация чётко отражена в идее сизигии

С точки зрения аналитической психологии, сизигия — это архетипическая (а алхимическая) форма священного брака, соединения божественной пары. Это союз анимы и анимуса¹⁰⁴. Анима и анимус действуют как «мост или дверь, ведущие к образам коллективного бессознательного...»¹⁰⁵. Также Юнг сообщает, что «... с архетипом анимы мы попадаем в мир богов ... всё, до чего дотрагивается анима, становится нуминозным — опасным, запретным магическим»¹⁰⁶. К Йесод нужно подходить с пониманием сизигии, где анима — архетип жизни, а анимус — архетип смысла¹⁰⁷. Эта сефира — врата, ведущие к остальным сефирам Древа, она соединяет интеллект Ход и эмоциональность Нецах и уравнивает их

Итак, сначала мы должны выйти из границ личности и идентификации с эго, и получить более широкий опыт психе, включая личное бессознательное или тень (путь от Малкут к теневой Бездне). Здесь мы понимаем, что часть нас - «иное», и мы проецируем это «иное» на людей противоположного пола; однако оно также выступает, посредством символа и метафоры (Йесод), как бессознательный источник либидо. Малкут (эго-комплекс) связана и с анимой (Нецах), и с анимусом (Ход). Проблемы пола и сексуальной идентичности теперь не требуют чёткого и немедленного определения. Вместо того, чтобы заявлять, что мужчина получает опыт Нецах, а женщина — опыт Ход, можно сказать, что человек любого пола может получить опыт анимы или анимуса (или обоих), представляющий внутреннее понятие «иногo» в нашей психологической жизни¹⁰⁸

Хотя потеря чёткой гендерной ориентации не обязательна для психологического развития¹⁰⁹, исследование и принятие насаждаемых культурой гендерных стереотипов, безусловно, необходимо. Юнг склонялся к толкованию и определению таких

концепций, как анима/анимус и психологические типы в строгих гендерно специфических терминах. Сьюзан Роулэнд даёт дополнительное определение анимы в глоссарии к работе «Юнг: феминистский взгляд»:

«Анима — это архетип женственности в бессознательном мужчины. Это термин определяет женский аспект субъективности мужского пола, означая бисексуальное бессознательное, и это полезная концепция. Однако временами Юнг использует собственную бессознательную аниму как модель, называя женскую субъективность «более бессознательной», чем мужская. Следует помнить, что все архетипы множественны и андрогинны: это уменьшает напряжение в противостоянии полов, основанном на гетеросексуальности. Бессознательное мужчины не обязательно будет чисто женским и наоборот»¹¹⁰

Для наших целей сейчас несущественно заявление Роулэнд о том, что собственная анима Юнга повлияла на его теорию анимы, хотя оно и неплохо обосновано. Из этой цитаты нам нужно запомнить то, что архетипы множественны и андрогинны. Йесод уравнивает эмоциональную аниму Нецах (Венера) и рационального анимуса Ход (Меркурий). Опыт Йесод — это отправная точка для опыта «иного» в психе. Если тень¹¹¹ и персонa — личные элементы, в том смысле, что они напрямую связаны с эго-комплексом, то анима и анимус означают перемещение фокуса. Через природу соответствующих сефир они представляют доступные для наблюдения и прагматические метафорические компоненты бессознательного

Йесод также можно рассматривать как символ того, что Юнг назвал трансцендентной функцией. Трансцендентная функция, по Юнгу, «возникает из единства сознательного и бессознательного содержания»¹¹². Йесод выступает в качестве посредника между сознанием эго-комплекса (Малкут) и бессознательным —

остальным Древом. Юнг использует термин «трансцендентный», чтобы подчеркнуть, что эта функция «делает переход от одной установки к другой органически возможным без утраты бессознательного»¹¹³. Согласно Юнгу, компенсаторная природа бессознательного стремится проникнуть в сознание. Юнг задаёт вопрос, в данном случае психотерапевтам, но он относится и к неклиническим аналитикам: какую умственную и нравственную позицию следует занять по отношению к беспокоящему нас воздействию бессознательного, и каким образом донести эту установку до пациента?¹¹⁴ Ответ, по его мнению, состоит в том, чтобы устранить границу между сознанием и бессознательным и признать важность бессознательного содержания для компенсации односторонности сознания¹¹⁵

Сны — традиционно наиболее прямой способ наблюдения за сознательным и бессознательным факторами, составляющими трансцендентную функцию. Однако для наших целей наиболее ярким примером будет то, как функционирует фантазия, перенося в сознание бессознательный материал. Спонтанные фантазии могут открыть большой объём бессознательного материала в более ясной и упорядоченной форме, чем, к примеру, оговорки или другие бессознательные действия¹¹⁶. Юнг пишет, что некоторые пациенты (он вновь подходит к трансцендентной функции с позиции терапевта) обладают способностью создавать фантазии в любой момент, и хотя это умение встречается нечасто, его можно развить. Для этого потребуется то, что Юнг назвал «систематическими упражнениями для ликвидации критического отношения». Эти методы, встречающиеся в большинстве форм западной эзотерической традиции, создают «вакуум в сознании». После создания этого вакуума любая заряженная либидо фантазия, стремящаяся в сознание, может выйти на поверхность. Однако Юнг отмечает, что эти упражнения помогают не всегда, и в таком случае требуются уже терапевтические техники¹¹⁷

Понятие «вакуума в сознании» сравнимо с «вакуумом», описанным Лоном Майло Дюкеттом в комментарии к Малому Ритуалу Пентаграммы. Дюкетт пишет, что в процессе ритуала, после создания четырёх пентаграмм и призывания четырёх архангелов, круг замыкается и создаётся новая магическая среда. Внутри круга образуется вакуум: «Поскольку магия и природа не терпят вакуума, в круг немедленно врывается макрокосм, заполняя его ... Именно с этой высшей позиции маг начинает работу»¹¹⁸. Если брать толкование Древа Жизни аналитической психологией, макрокосм в вышеприведённой цитате аналогичен коллективному бессознательному.¹¹⁹ Маг пытается закрыть своё личное бессознательное (микрокосм), таким образом открываясь более широкой перспективе бессознательного

Можно возразить, что целенаправленная фантазия, в которой отсутствует биографический материал — такая, как МРП и другие ритуалы западной эзотерической традиции — вряд ли будет эффективной для привнесения бессознательного в сознание. Сам факт того, что предмет практики в какой-то степени подготовлен и структурирован, а не основан на бессознательном материале вроде снов, подразумевает критическое отношение к содержанию фантазии и тем неизбежно уменьшает её полезность. Однако, как было сказано выше, при сочетании тренировок с различными ритуальными катализаторами, обычными для западной эзотерической традиции, влияние критического отношения можно, как мы полагаем, ослабить достаточно, чтобы позволить бессознательному проявиться в лиминальном пространстве, ограниченном кругом, то есть, на языке психологии, в психе

Трансцендентная функция соответствует логике тонкого тела метафоры - «ни/ни». Как только бессознательное обретает свободу выражения, оно встречается с эго, и возникает трансцендентная функция¹²⁰. Теперь возникает вопрос: что же делать с этой новоприобретённой связью с бессознательным? Ответ будет

найден в контексте практики анализа. Какой бы ответ не был получен в ходе анализа, эго должно занять уравновешенную компенсаторную позицию по отношению к бессознательному. Юнг отмечает, что сознательный разум «цивилизованного человека ограничивает бессознательное, поэтому, когда бессознательное вырывается на волю, оно может представлять опасность для эго. Как эго ранее подавляло бессознательное, так и освобождённое бессознательное может отбросить эго в сторону и подавить его»¹²¹

Юнг хорошо представлял себе опасности прокладывания пути к бессознательному. Он также понимал, что хотя от влияния трансцендентной функции можно защититься с помощью «эстетизации» и интеллектуализации, эти средства следует применять только в случае «смертельной опасности», а не для того, чтобы избежать выполнения необходимой работы — соединения бессознательного и сознания¹²². Впуская бессознательное в свою психологическую жизнь, мы одновременно признаём право на существование за психологическим «иным» в любой его форме. Принимая «иное» внутри нас, мы делаем шаг к принятию «иноного» во внешнем мире. И наоборот: «Любой, кто хочет жить в согласии с самим собой, должен считаться с этим основным моментом [то есть признавать позицию «иноного»]. Ибо в той же мере, в какой человек не допускает правоты другого человека, он отказывает в праве на существование своему внутреннему "иному" ...»¹²³

Анима и анимус стоят у истоков нашей способности к творчеству и нашего потенциала к развитию. Стивен Ф. Уокер отмечает: «Осознание и интеграция хотя бы некоторых аспектов анимы и анимуса может значительно увеличить творческие способности как мужчины, так и женщины, и позволить им в большей степени реализовать свой потенциал как человеческой личности. Анима и анимус ... также могут послужить, на более высоких ступенях личного развития, мостом к коллективному бессознательному»¹²⁴

Наше выстраивание взаимоотношений с анимой/анимусом или «иным» длится всю жизнь. Как и любая другая грань психологического созревания, эта работа требует силы духа и *веры*

Под верой здесь подразумевается, конечно, не преданность божеству или догме. Это также и не покорный отказ от воли или индивидуальности. Здесь речь идёт о том, что Джеймс Хиллман назвал «психологической верой»¹²⁵. Древо Жизни, будучи психодуховной метафорой, требует некоторой доли доверия к психе и её содержанию. По Хиллману развитие психе эквивалентно «созданию души»:

«Поскольку психе — это в первую очередь образ, а образ — всегда психе, эта вера — вера в образы: это «идолопоклонничество», еретическое по отношению к монотеистическим метафизике и теологии, в которых образы отсутствуют. Психологическая вера начинается с любви к образам, и в основном протекает через фигуры людей в грезах, фантазиях, размышлениях, воображении. По мере того, как они всё больше оживают, человек всё больше убеждается в существовании внутренней реальности, значение которой превосходит его личную жизнь... Психологическая вера означает, что это доверяет образам. ... Оно верит в воображение как в единственную непроверяемую реальность, которая представлена напрямую и незамедлительно ощущается»¹²⁶

Хотя Юнг указывает, что к бессознательному следует относиться серьёзно, он также подчёркивает: «это не означает, что мы должны воспринимать его буквально, но мы должны доверять бессознательному, дать ему возможность сотрудничать с сознанием, а не беспокоить его»¹²⁷. Однако в случае западной

эзотерической традиции, как мы увидим, область бессознательного и метафоры следует сделать настолько реальной, насколько это возможно, в особенности это касается пересечения небесной бездны

Теперь, когда мы получили примерное представление о динамике между Йесод, Нецах и Ход и увидели, как связаны Йесод и трансцендентная функция, поднимемся к следующей важной сефире в нашей интерпретации Древа Жизни с позиции аналитической психологии

Тиферет: Солнце, сын и самость

Юнгианский термин «самость» нестатичен, и нам следует взглянуть, как развивалась эта концепция. Сначала обратимся к работе «Модели самости» Уоррена Колмана, а затем к книге Гэри Хартмана «История и развитие психологии Юнга: ранние годы, 1900-1935»

Уоррен Колман поднимает несколько важных вопросов о самости в понимании Юнга. Он начинает статью с освещения проблемы термина «самость» как параллельного идее «я»:

«Понятие самости по Юнгу включает множество сложностей, парадоксов и неясностей, большая часть которых присуща любой попытке обсуждения чего-либо, по определению превышающего человеческое понимание. Юнг использовал этот термин для определения нескольких разных, хотя и пересекающихся, понятий, что, вероятно, неизбежно, так же, как «образ Бога», термин,

который Юнг считал неотличимым от самости, обладает потенциально бесконечным числом значений»¹²⁸

Установив, что юнгианское понятие самости не тождественно идее «я», Колман выделяет три аспекта юнгианской самости и предлагает четвёртый: самость как психе во всей полноте, самость как архетип и самость как персонификация бессознательного. Четвёртый аспект, предлагаемый Колманом, это самость как процесс психе¹²⁹

Если самость рассматривать как психе в совокупности, подразумевается, что она содержит как бессознательную часть, например, архетипы, так и сознательные аспекты, например, эго-комплекс. Опыт цельности и/или образа Бога, как прямой опыт символа, исходит от самости¹³⁰. Однако опыт цельности не представляет всю полноту этой цельности. «В эти моменты мы получаем имитацию цельности, слабое представление о психической полноте, которая навсегда останется для нас недостижимой и непостижимой»¹³¹

Понимание самости как архетипа сопряжено с некоторыми проблемами. Обсуждая этот аспект, Колман цитирует Фордхэма¹³². Согласно Колману, Юнг считает самость и совокупной психе, и архетипом в этой полноте. Однако если самость — это психе, содержащая в себе все архетипы, то как она одновременно может быть одним из этих архетипов? «Более того, самость как архетип не может быть совокупностью, поскольку она не включает эго, которое воспринимает её и структурируется ей»¹³³. Колман указывает, что это важный аргумент против понимания архетипов как существующих *внутри* психе. «Логичнее думать об архетипах как о способах получения опыта, склонностях воспринимать мир и самих себя тем или иным образом. Это позволяет нам увидеть

двойственную природу архетипов: они создают символические образы, но эти образы также связаны с определёнными психологическими функциями»¹³⁴. Колман напоминает, что в поздних работах Юнг «пришёл к пониманию самости как архетипа эго. Повидимому, он понял, что не всегда удаётся сохранять чёткое различие между эго и самостью, поскольку чем дальше продвигается человек по пути индивидуации, тем ближе сознательное эго к психологической цельности (хотя и недостижимой)»¹³⁵

Также самость можно считать персонификацией бессознательного. Этот аспект отражён в «Ответе Иову» Юнга¹³⁶, где «конфликт Иова с Яхве — метафора взаимоотношений между эго и самостью»¹³⁷. Однако в этом случае Яхве как символ самости «более напоминает персонификацию изначального источника энергии бессознательного, тогда как Иов представляет слабое, но необходимое сознание»¹³⁸. Такой взгляд на самость отражён и в теориях Эриха Нойманна¹³⁹ и Эдварда Эдингера¹⁴⁰, «где развитие эго рассматривается как выявление и постепенное отделение его от самости (приравниваемой к бессознательному)»¹⁴¹. Как указывает Колман, эту теорию трудно согласовать с теорией о том, что эго одновременно часть самости и, на протяжении процесса индивидуации, становится всё более подобным самости¹⁴²

Колман предлагает четвёртую интерпретацию самости: самость как процесс. В этой теории самость одновременно архетип психе и её совокупность, организующий принцип и то, что организуется. «С этой точки зрения лучше всего понимать самость как всеобъемлющий процесс психе. Правильнее считать, что это не просто организующий принцип *внутри* психе, а принцип, организующий *саму* психе»¹⁴³. Подход Колмана предполагает, что «самость — *одновременно* стремление к организованности (процесс индивидуации) и структура, определяющая эту организацию (самость как архетип)»¹⁴⁴

Как мы видим, дать точное определение самости непросто. Если применить к Тиферет понимание самости как процесса (по предложению Колмана), мы получим альтернативный вариант толкования этой сефиры. Возможно, Тиферет (и остальные сефиры — в особенности те, что составляют мандалу самости, о которой говорится далее) не следует считать неким *предметом* на Древе Жизни. Это не точка проявления, а точка зрения. Самость можно рассматривать как отдельный от психе архетип, если мы *взглянем* на неё с этой позиции и получим соответствующий опыт. Однако, несмотря на эти опыты и теории, которые можно отсюда вывести, мы не в том положении, чтобы выдвигать онтологические гипотезы касательно всей психе. Подход Колмана позволяет сефирот быть, так сказать, одновременно частицей и волной. Это означает, что самость можно рассматривать как особый архетип (частицу) или процесс психе (волну), в зависимости от вашей позиции. Следующая цитата кратко резюмирует вышесказанное:

«Наша индивидуация делает нас отдельными личностями, вплоть до того, что мы вступаем в противостояние со Вселенной, из которой мы возникли как разные, но внутренне связанные её части. Затем, если нам удастся, мы можем ещё раз получить опыт целостности, но на другом уровне, на уровне *сознания*, высшем известном нам уровне дифференциации. На этом уровне мы достаточно отделены, чтобы *воспринимать* нашу внутреннюю связь и единство со Вселенной»¹⁴⁵

Теперь мы обратимся к анализу самости в юнгианстве, проведённому Гэри Хартманом. Согласно этому исследованию, Юнг определял термин «самость» тремя различными способами:

1. Самость как идеал эго, цель развития личности¹⁴⁶
2. Самость как более широкое определение личности¹⁴⁷
3. Самость как совокупность психе с универсальными аспектами¹⁴⁸

Определение самости из «Психологических типов»¹⁴⁹ (наиболее известное современным знатокам Юнга) было добавлено уже после официальной даты публикации¹⁵⁰. Изначально термин самости «фигурировал в концепции эго»¹⁵¹. Хартман отмечает, что на ранних стадиях Юнг «включает самость в эго»¹⁵². Второе определение самости связано с первым и частично с ним совпадает. Хартман цитирует статью Юнга «Концепция бессознательного» 1916 года, где самость связывается с персоной. Под заголовком «Б. Структура персоны» мы видим следующие подразделы:

1. Сознательное личное содержание составляет сознательную личность, *сознательное эго*
2. Бессознательное личное содержание составляет *самость*, *бессознательное* или *подсознательное эго*
3. Сознательное и бессознательное личное содержание составляют *персону*¹⁵³

На этой ранней стадии Юнг называет самость эго и относит эго и самость к персоне (как отмечает Хартман, этот термин Юнг тогда использовал как синоним личности)¹⁵⁴. По Хартману, модель Юнга в этот момент развития выглядела так: эго = сознательная личность; самость = бессознательная личность; персона = эго¹⁵⁵

Последняя стадия развития термина «самость» отражена в поздних работах Юнга. Хартман пишет: «с начала 30-х годов «самость» для Юнга становится синонимом «полноты» и «цельности»¹⁵⁶ - и именно так мы будем подходить к юнгианскому пониманию самости в этой работе. Целью этого экскурса в историю развития термина было показать, что понятие самости в юнгианской мысли не является статическим и конкретизированным, и подобная же изменчивость будет присутствовать в метафорах, описанных ниже

Тиферет в западной эзотерической традиции соответствует астрологическому Солнцу. Однако эзотерическое значение Солнца не совсем совпадает с юнгианским (и постъюнгианским) взглядом на символическую природу солнца. Юнг сравнивает Солнце как символ с сознанием¹⁵⁷, тогда как Луна (в нашем случае лунная сефира Йесод обозначает первый шаг в бессознательное) соответствует аниме¹⁵⁸. Солнце в западной эзотерической традиции и на Древе Жизни — более сложный и динамический символ, чем свет просыпающегося эго-сознания

Солнце символизирует «божественную искру», связь человека с божественным, другими словами, со Святым Ангелом-Хранителем или Высшим Гением. Если солнце воспринимать как форму сознания, то в западной эзотерической традиции это будет расширенное сознание, которого можно достичь лишь с помощью Великой Работы (индивидуации). Хотя Юнг предлагает пару противоположностей «солнечное сознание — лунное

бессознательное», для наших целей солнце (а следовательно, и Тиферет) представляет фокус Древа Жизни, центральную точку того, что мы будем называть «мандалой самости»¹⁵⁹

В число традиционных эзотерических имён и символов Тиферет входят: величественный король, ребёнок, приносимый в жертву бог, «Король», «Адам», «Сын», «Мужчина», Мистерия распятия, видение гармонии вещей, Крест Розы, Голгофский крест и куб¹⁶⁰. Все они символизируют единство и равновесие. Также мы видим явное преобладание священного, нуминозного духа. Каждое из этих качеств созвучно с юнгианским понятием самости. Хотя Юнг утверждает, что солнце — символ сознания, ему были известны и другие, мистические свойства солнца

В работе «Символизм снов в отношении к алхимии» Юнг приводит алхимическое толкование следующего образа: «Шар. На нём стоит незнакомка и молится солнцу»¹⁶¹. На основании предыдущих сновидений Юнг делает вывод, что этот шар — символ Земли, а появлявшийся ранее в снах красный шар означает Солнце. Анима стоит на земле и поклоняется солнцу. Следовательно, определяет Юнг, анима и солнце представляют два разных принципа. Анима, по Юнгу, это «персонификация бессознательного, а солнце — символ жизни и окончательной целостности человека...»¹⁶². Получается, что солнце — символ личности в целом, символически уравновешенной и завершённой

Тиферет, расположенную в центре Древа, можно рассматривать как центр мандалы, проходящей через четыре сефиры — Нецах, Ход, Гебуру и Хесед. Тиферет уравнивает силу Марса и милосердие Юпитера, эмоциональную энергию Венеры и интеллектуальную — Меркурия¹⁶³. Тиферет, по сути, окружена четырьмя противоположными и взаимодополняющими сефирами

Ход находится в основании Столпа Строгости («слева» от Срединного Столпа). Интеллектуальный Меркурий символизирует повышенную рациональность. Выше располагается Гебура, имеющая более динамическую природу. Это сефира храбрости и энергии, образ которой - «могучий воин на колеснице»; однако в крайнем аспекте Гебура символизирует жестокость и разрушение¹⁶⁴. Вытесненный или игнорируемый анимус (на Древе Жизни его символизируют Ход и Гебура) может стать враждебным и агрессивным по отношению к эго-сознанию

В основании противоположного Столпа Милосердия располагается Нецах, обозначающая либо «бескорыстие», либо «похоть» и «блуд». Символ этой сефиры - «прекрасная обнажённая женщина»¹⁶⁵. «Похоть» и «блуд» явно отдают христианским морализмом, против которого активно восставали такие эзотерики, как Алистер Кроули, однако опыт Нецах может быть как здоровым, открытым, так и потенциально вредным и разрушительным. Над Нецах находится сефира Хесед, также известная как Гедула (любовь или величие), её образ - «могущественный король на престоле, с короной на голове». Опыт Хесед сопровождается «видением любви», также она соответствует покорности, а в негативной форме - «фанатизму, ненасытности и тирании»¹⁶⁶. И снова мы видим здесь возможность развития, при условии покорности и преданности Богу (или, другими словами, психологической веры в драгоценность самости и глубин коллективного бессознательного), или же возможность искажённой психологической перспективы, лишённой способности различать или структурировать

Обобщим полученные сведения: Столп Милосердия Древа Жизни западной эзотерической традиции имеет склонность к переизбытку эмоций, часто в ущерб здравому смыслу, тогда как Столп

Строгости, напротив, тяготеет к холодному, расчётливому, аналитическому мышлению, лишённому эмоций. Обрести баланс возможно, определив дисбаланс и обратившись к состоянию равновесия в символической структуре Тиферет

Как Нецах и Ход, так и Гебура и Хесед одновременно противостоят друг другу и уравнивают друг друга. Если провести аналогию с управлением страной, мы увидим, что Гебура — суровый правитель. В таком государстве будут железной рукой насаждаться жёсткие законы, ограничения, сегрегация. При всей справедливости правителя ему будет недоставать эмпатии и сочувствия. Если же бразды правления вручить Хесед, в государстве установится просвещённая диктатура, но в случае необходимости такой стране будет недоставать силы и сплочённости. У каждой крайности есть свои сильные и слабые стороны. Баланс же следует искать не в какой-либо из четырёх крайних точек, а в центре — в Тиферет

Лон Майло Дюкетт даёт свой комментарий к Хесед, который будет нам полезен в дальнейшем, при изучении функции и природы Небесной Бездны. Дюкетт утверждает, что, поскольку Хесед (он использует более традиционное для эзотериков написание *Chesed* вместо *Hesed*) — первая сефира под Небесной Бездной, и потому представляет первый шаг к творению, она соответствует мифологическому творцу — демиургу. Архетипический и мифологический собирательный образ демиурга — Зевс или Юпитер, что отсылает нас к Яхве (по-английски Юпитер — *Jove*, Яхве или Иегова — *Jehovah* — прим. пер.). Дюкетт указывает, что, поскольку «демиург точно не знает, как и откуда он появился, понятно, что он не чувствует себя в полной безопасности. Он может даже объявить себя ревнивым богом и запретить поклонение всем прочим божествам — своим соперникам»¹⁶⁷. Далее мы ещё вернёмся к связи между демиургом и Небесной Бездной

Мандала самости, мана-личность и процесс индивидуации

Эндрю Самуэлс в работе «Юнг и постъюнгианцы» выделяет три «классификации» или школы юнгианской мысли: классическая школа, школа развития и архетипическая школа¹⁶⁸. Нижеследующая интерпретация того, что мы назвали «мандалой самости»¹⁶⁹ соответствует классической школе с элементами влияния архетипической школы

Самуэлс полагает, что в классической школе «интегрирующая и индивидуирующая самость была бы важнее всего, другие архетипические образы и потенциалы следовали бы непосредственно за ней, а ранние детские переживания человека наделялись бы несколько меньшим значением»¹⁷⁰. В области клинической практики Классическая школа ставит на первое место символический опыт самости, за которым следует исследование «высокодифференцированной образной системы», а затем — анализ переноса и контрпереноса (Самуэлс сообщает, что он не уверен в правильности порядка двух последних пунктов)¹⁷¹

Теория архетипической школы, напротив, «рассматривала бы вначале архетипическую образную систему, затем самость, а развитие получило бы меньше внимания», в то время как в клинической практике «исследование отдельных образов считалось бы более полезным, чем символическое переживание самости и оба эти аспекта были бы больше в центре внимания, чем перенос-контрперенос»¹⁷²

Мандалу самости, рассмотренную отдельно от остального Древа (то есть Небесной Бездны и Небесной Триады), можно отнести к

классической школе. Мы видим явный упор на важность самости и, следовательно, процесса индивидуации. Мандала самости, с точкой фокуса в Тиферет, занимает центральное положение на Древе. На языке аналитической психологии мы скажем, что самость — центральный организующий архетип психе. Однако существует и другой взгляд на Древо и мандалу самости

Вместо того, чтобы принимать мандалу самости или даже самость (т.е. Тиферет) за центральный архетип психе, мы можем вспомнить, что все сефиры взаимосвязаны. Сефирот западного эзотерического Древа Жизни — уникальные монады опыта (определённого и независимого), но при этом они тесно переплетены и ни одна сефира не занимает привилегированную позицию. Каждая из сефир вносит свой уникальный вклад в общую структуру Древа и психе. Такой уравнилельный или даже политеистический подход соответствует архетипической школе. Он не помещает самость в центре психе, но и избегает склонности некоторых архетипических психологов, в том числе Джеймса Хиллмана, порочить или отрицать уравнивающую концепцию самости

Дэвид Тейси кратко описывает позицию Хиллмана в статье «Изворачиваемся с Джеймсом Хиллманом». Он пишет, что Хиллман «посчитал немодными все эти разговоры о балансе, интеграции и цельности. И дело не только в Хиллмане: фактически, у всего нашего века «аллергия» на равновесие и цельность, любую попытку объединения мы воспринимаем в штыки, как нежелательное «навязывание» упорядоченности»¹⁷³. Тейси даёт важный совет относительно того, как справиться с этой аллергией на цельность, которая в равной степени относится и к понятию самости и Тиферет:

«... настало время прекратить критику «единства» и «баланса», пора преодолеть нашу фобию целостности ... Мы всё ещё живём в тени «плохих объединений» (христианства, фашизма, коммунизма),

и это закрывает нам путь к *новым объединениям*, которые, возможно, стремятся появиться в обществе и в психе. Юнгианская самость, этот «зонт», под которым встречаются и вступают во взаимодействие враждующие элементы, необходима в сегодняшней психической и общественной жизни. Факт в том, что нам нужны великие понятия, идеи и божества, чтобы справиться с первичными противоположностями: внутренним и внешним, мужским и женским — которые угрожают разорвать нас на части, если мы предпочтём одну из сторон в ущерб другой»¹⁷⁴

Самость, архетип баланса и единства, занимает в нашей интерпретации Древа Жизни центральное место, но своим существованием и энергией она обязана остальным сефирам

Тиферет помещается на Древе Жизни довольно далеко от Малкут — эго-комплекса. Паттерны архетипических образов из боковых столпов тянут в разные стороны, и при ином расположении могли бы увлечь эго-комплекс за собой. Срединный Столп уравнивает Столп Строгости и Столп Милосердия. Он также соединяет сознание и бессознательное. Можно сказать, что Срединный Столп, от Малкут до Тиферет включительно, представляет то, что Эдингер называл осью эго-самость¹⁷⁵

Эдингер определял ось эго-самость как «важную связь между эго и самостью, которая должна сохраняться относительно целостной для обеспечения развития эго и его способности выдерживать напряжение. Эта ось символизирует врата или путь, связывающий сознательную личность с архетипической психе»¹⁷⁶. Это связь между Малкут и Тиферет (Тиферет здесь включает окружающие её сефиры, составляющие мандалу). Установить и сохранить эту связь непросто, но жизненно важно для психологического созревания

Эдингер, разделяя идею Юнга о самости как о центральном архетипе психе, утверждает, что, поскольку «самость — центральный архетип, она подчиняет себе все остальные архетипические доминанты. Она окружает их и включает в себя. Любая проблема отчуждения — между эго и родительскими фигурами, между эго и тенью, между эго и анимой (анимусом) — это проблема отчуждения между эго и самостью»¹⁷⁷

Срединный Столп притягивает все окружающие сефиры и фокусирует их в центре — в Тиферет. Однако зная, каким гибким и податливым символом является Древо, мы не можем согласиться с тем, что самость — *единственный* центральный архетип психе. Однако можно сказать, что есть такая сефира, или миддот, или свойство бессознательного, которая «содержит» атрибуты, приписываемые Юнгом самости. Эта сефира или свойство бессознательного может обладать уникальной и трансформативной связью с эго-комплексом, влияя на процесс психологического развития. Благодаря этой тесной связи между Малкут и Тиферет самость может оказывать непреодолимое влияние на сознание. В результате архетипический паттерн самости будет помещён в позицию, воспринимаемую эго как центральную. С эзотерической точки зрения нуминозность оси эго-самость можно легко перевести как связь между эзотериком и его Святым Ангелом-Хранителем

Продолжая следовать космологии западной эзотерической традиции, мы можем сказать, что изначально между эзотериком и его Ангелом существует отчуждение, которое и побуждает эзотерика начать Великую Работу, хотя сам он на тот момент может и не осознавать причины. Жажда соединения с «иной» частью себя принимает форму пылкого почитания. Разрыв, а точнее, восприятие этого разрыва со своим Святым Ангелом-Хранителем — причина экзистенциальной тоски. Разлука со своим Ангелом вызывает

ощущение разрыва со всем остальным — но корень этого отчуждения именно в потере связи между эго-комплексом и самостью. Однако соединение со своим Ангелом может повлечь ряд проблем, не последней из которых является инфляция и появление того, что Юнг называл «мана-личностью»

Юнг вводит понятие мана-личности в работе «Отношения между эго и бессознательным»¹²⁸. Мана — меланезийское слово, обозначающее нуминозную или магическую силу духов, богов и священных артефактов. Мана-личность в терминологии Юнга означает эффект ассимиляции недифференцированного или автономного бессознательного содержания — например, анимы/анимуса. Как только анима, к примеру, отделяется от коллективного бессознательного, возникает возможность проявления мана-личности

Мана, которой раньше обладала анима, поглощается эго — по крайней мере, так сначала кажется человеку, который впервые проходит через такой опыт. Фактически, хотя эго превращается в мана-личность, факт остаётся фактом: «мана-личность — доминанта коллективного бессознательного, известный архетип могучего героя, вождя, мага, целителя, святого, правителя над людьми и духами, друга божества»¹²⁹. Имея представление о размерах этого архетипа и его корнях в коллективном бессознательном, мы можем понять, что на самом деле эго не приобретает освобождённую ману

Вышеуказанные фигуры представляют угрозу для эго-сознания: они могут вызвать инфляцию сознательного разума и «разрушить всё, что было достигнуто соглашением с анимой»¹³⁰. Пока эго верит в то, что обладает силой бессознательного, оно находится в плену инфляции. Растущее чувство собственной важности вызвано не

приближением к самости, а инфляцией, причина которой — прямое влияние коллективного бессознательного. Эго не удалось победить аниму, и оно попросту украло нечто, ему не принадлежащее. Недифференцированная анима, классический архетип противоположного пола в мужской психе, может получить власть над сознательным эго в том, что касается проблем «женственности». Вышеперечисленные мужские фигуры обладают схожей силой:

«Всё произошедшее — всего лишь новая фальсификация, на этот раз эго соединилось с фигурой того же пола, соответствующей отцу-имаго, и обрело ещё большую силу ... Он превратился в сверхчеловека, превосходящего любую силу, по меньшей мере, в полубога. «Я и Отец — одно» - это заявление во всей своей ужасной двусмысленности родилось именно из такого психологического момента»¹⁸¹

Это естественное явление¹⁸² (не стоит заключать, что оно негативно или вредоносно само по себе, при условии, что оно проходит — как писал Мур, он предпочитает иметь дело с «жертвами инфляции», которые «чувствуют себя живыми и значительными») начинает стремительно подавлять эго, и «если оно хоть немного познало себя, то немедленно отступит и отбросит всю притворную мощь и значимость»¹⁸³. Юнг кратко описывает наваждение, возникшее между анимой и эго:

«Сознание не подчинило себе бессознательное, и анима утратила свою тираническую власть лишь до той степени, в какой эго смогло договориться с бессознательным. Однако такой компромисс — не победа сознания над бессознательным, а заново установленное равновесие силы между двумя мирами»¹⁸⁴

Единственная причина, по которой существовал этот дисбаланс, состояла в том, что эго «мечтало о победе над анимой»¹⁸⁵. Однако в случае такой иллюзии существуют и исключения

Если эго остаётся сильным и способно интегрировать бессознательный материал, при этом отделяя себя от него, мы получим «стойкость сверхчеловека или возвышенность совершенного мудреца. Обе фигуры — суть идеальные образы: с одной стороны Наполеон, с другой — Лао-цзы»¹⁸⁶. Немногие из нас могут похвастаться такими достижениями, так что лучшее, чего мы можем попытаться достичь — равновесие между эго и бессознательным. Как только эго отделяется от архетипа мана-личности, необходимо донести до сознания индивидуальные отличительные черты этого архетипа. Юнг отмечает, что для мужчины это будет «второе и настоящее освобождение от отца, а для женщины — от матери, а вслед за этим придёт первое настоящее осознание своей подлинной индивидуальности»¹⁸⁷. Освобождение от мана-личности присутствует также в различных религиях, особенно в монотеистических

Согласно Юнгу, существует возможность спроецировать психический опыт мана-личности « в качестве "Небесного Отца", дополненного архетипом абсолютности — возможность, которой многие люди с радостью пользуются»¹⁸⁸. Такое превознесение бессознательного как «величайшего блага» может вызвать к жизни компенсаторную фигуру дьявола. Юнг считает как первое, так и второе нежелательным. Проецированию мана-личности сопутствует проецирование индивидуальных ценностей и неприятий на Бога и Дьявола, соответственно, что в свою очередь влияет на состояние человека. Юнг призывает к уважительному отношению, но не к поклонению коллективному бессознательному, так же, как мы следуем законам общества. Итак, между эго и

анимой наступило перемирие, но остаётся открытым вопрос о судьбе маны, которой владела анима

Ни сознание, ни бессознательное не вправе претендовать на ману, но куда-то ведь она должна деться. Юнг обратился к универсальному пониманию самости. Нижеследующее подведение итогов из работы «Отношения между эго и бессознательным» представляет собой великолепное описание психической маны:

«Так растворение мана-личности путём сознательной ассимиляции ее содержания естественным образом ведет нас назад, к нам самим как существу и живому нечто, балансирующему между двумя картинами мира и их неясными потенциалами. Это «нечто» нам чуждо, но все же необычайно близко, оно полностью наше, но все же неузнаваемо для нас, это виртуальный центр столь таинственного устройства, что может претендовать на что угодно — родство с животными и богами, кристаллами и звездами, не повергая нас в изумление, даже не возбуждая нашего неодобрения. Это нечто и впрямь требует всего перечисленного, и даже большего, а поскольку у нас нет ничего, что можно было бы противопоставить его требованиям, будет, несомненно, мудрее просто слушать его голос. Я назвал этот центр самостью»¹⁸⁹

Самость, как уникальный архетип в бессознательном, отдельный от эго, «можно охарактеризовать как своего рода компенсацию конфликта между внутренним и внешним. Такая формулировка имеет право на существование, поскольку самость обладает некими чертами результата, достигнутой цели, чего-то достигаемого постепенно и переживаемого в муках. ... это цель жизни, ибо она есть совершенное выражение той роковой комбинации, которая называется индивидуальностью, вершина расцвета не только

отдельного человека, но и группы, в целостный образ которой каждый участник вносит свой вклад»¹⁹⁰

Самость, «Бог внутри нас»¹⁹¹, даёт прекрасное представление о том, что эзотерики называют Святым Ангелом-Хранителем, процессе и результате действия, известного как «Знание и Собеседование со Святым Ангелом-Хранителем» и аналогиях, которые эзотерики связывают с сефирой Тиферет

Однако ось эго-самость состоит не из одной лишь Тиферет. Каждая из сефир под Небесной Бездной каким-либо образом связана с самостью. Три столпа Древа Жизни представляют три возможные перспективы психе. Каждая из сефир архетипична и значительна, хотя именно центральная сефира Тиферет отмечает наиболее важный инициатический опыт в западной эзотерической традиции

Для исследования разных уровней сознания или областей психе в западной эзотерической традиции используются всевозможные практики: ритуал, медитация, прорицание, визуализация — в комплексе или по отдельности. Для направления индивидуальной практики зачастую используются символические или метафорические образы. Как упоминалось в первой главе, для «работы с путями» Древа Жизни также можно использовать различные инструменты — например, Таро

Ознакомившись с традиционными значениями сефирот и путей Древа, адепт начинает составлять словарь символов и образов. Со временем этот метафорический материал, копившийся веками в попытке описать абстрактную природу реальности, становится знакомым и привычным как на сознательном уровне — путём

повторяющихся тренировок и посвящений, так и на бессознательном — путём использования содержания снов и фантазий. Если бессознательное действительно стремится быть осознанным, мы можем помочь ему, построив относительно свободную символическую модель, с помощью которой оно сможет общаться с психе

Индивидуация в понимании Юнга происходит в семи нижних сефирах Древа Жизни. На уровне Малкут мы начинаем понимать, что «реальность» - нечто большее, чем то, что нам видно из окна. Существует психический мир, способный в любой момент предать нас, если мы не достигнем взаимопонимания с ним. Без изучения языка метафоры и её территории у нас будет крайне мало шансов на здоровое и осмысленное взаимодействие с бессознательным. После достижения этого понимания мы делаем шаг через Бездну, символическую точку невозврата. Мы получаем опыт тени, осознаём её влияние — и пути назад уже нет, мы не сможем отказаться от этого знания. Теневая Бездна обозначает первый шаг к более глубокому пониманию бессознательного

В области метафоры мы обнаруживаем активное и потенциально хаотичное множество архетипических образов и символов. Сефирот помогают сформировать из этого хаоса символов образы, соответствующие стадиям психологического и духовного созревания. В то время как сефирот и интерпретация Древа Жизни с позиции аналитической психологии практически совпадают с юнгианскими моделями психе и индивидуации, жёстким гендерным структурам и центральному положению самости придаётся меньшее значение. Хотя самость (Тиферет) организует и уравнивает области сознания и бессознательного, она — всего лишь один из шагов на долгом пути индивидуации

Бездна, Да'ат и Хоронзон

Теории и модели аналитической психологии применяются в клинической практике, чтобы помочь пациенту понять свою психологическую позицию и направить его в сторону психологической цельности, как бы мы ни определяли эту цельность. Нормальное функционирование в мире под постоянной угрозой недомогания (психического и физиологического) требует, по Юнгу, наличия сильного эго и уважения реальности коллективного бессознательного. Однако эзотерик смотрит на Небесную Бездну с тем же вождением, как аналитик — на интеграцию бессознательного содержания. В нашей интерпретации Древа Жизни с позиции аналитической психологии возникают некоторые вопросы: что там, за самостью-Тиферет, и что символизирует вторая Бездна? То, к чему стремится эзотерик, для наших текущих задач можно назвать осью эго/самость — коллективное бессознательное

Под этим понятием мы подразумеваем специфически духовный, недуалистический мистический подход к интеграции бессознательных аспектов психе. Развитие оси эго-самость Юнг считает естественной частью индивидуации (подробнее об этом ниже); развитие оси эго/самость -коллективное бессознательное подразумевает, что в индивидуацию входит инициатический процесс общения с метафорами, имеющими недуалистическую трансперсональную природу. Другими словами, вторую ось можно считать продолжением первой, но дополнительно включая недуалистический трансперсональный опыт

Аналитическая психология подразумевает, что глубины психе обладают какой-то ценностью и значением, а следовательно, путешествие вверх по Древу в поисках более богатой

психологической жизни следует предпринять хотя бы ради самого путешествия

Инициатический опыт Небесной Бездны, окончательное растворение дихотомии субъект/объект, лучше всего отражает глубинную природу оси эго/самость — коллективное бессознательное. Вопрос в том, какая часть этой оси доступна для восприятия эго-комплексом? Сможет ли ось эго-самость оседлать нахлынувшую волну коллективного бессознательного? Очевидно, что в нашей работе, посвящённой довольно узкому кругу проблем, мы не сможем дать удовлетворительный ответ. Однако нижеследующие наблюдения могут оказаться полезными при оценке этих проблем

Хотя западная эзотерическая традиция использует множество уровней или степеней посвящения, фактически существуют только две основных цели. Первая — Знание и Собеседование со Святым Ангелом-Хранителем, а вторая — пересечение Небесной Бездны. Мы уже сопоставляли Ангела-Хранителя с юнгианским пониманием самости и сефирой Тиферет. Сефиры, расположенные ниже второй Бездны, представляют процесс индивидуации, в каком бы виде он ни протекал в конкретной психе. Бездна и ложная сефира Да'ат обозначают более абстрактное отклонение от юнгианской модели психологического созревания

Алистер Кроули — пожалуй, самый плодовитый эзотерический автор в области, касающейся природы Бездны. К сожалению, большая часть его работ на эту тему укладывается в рамки космологии Телемы, и потому он во многих отношениях оказывается наименее полезным источником *начальных* сведений о Бездне. Мы кратко рассмотрим концепцию Бездны по Кроули, но сначала обратимся к его коллегам-эзотерикам

Израэль Регарди называет сефиры Небесной Триады *идеальными*¹⁹², в то время как остальные сефиры *актуальны*. Бездна — это метафизическая пропасть между ними¹⁹³. Регарди представляет Бездну как «бесплодную пустыню, где умирают мысли и эмпирические эго людей, так сказать, «задушенные при рождении»»¹⁹⁴. Кроули также сравнивает Бездну с пустыней в главе 42 Книги Лжей. По-видимому, эта глава вдохновила Регарди:

«Ветер души вздымает [в Пустыне] вихрь, имя которому — Я

Вихрь распадается, проливаясь бесплодными идеями

Всё живое задыхается

Пустыня — это Бездна, в которой заключена Вселенная

Звёзды — лишь колючки в этом безжизненном пространстве

И всё же Пустыня — лишь крохотное проклятое место в мире неги

Время от времени Пустыню пересекают путешественники; они идут от Великого Моря и стремятся к нему же

На своём пути они проливают воду, и однажды воды станет столько, что Пустыня расцветёт

Взгляни! Вот пять следов верблюда: V.V.V.V.V.»¹⁹⁵

Как и в большинстве коротких глав Книги Лжей, здесь скрыто множество каббалистических концепций и тонкостей. Великое Море — это Великая Мать, Бина, первая сефира по ту сторону Бездны.

Кроули (V.V.V.V.V.) утверждает, что ему удалось пройти Бездну; интересно здесь то, что каждый, кто пытается пересечь пустыню, вносит свой вклад в общее дело. С точки зрения аналитической психологии, любой, кто проникает в глубины бессознательного, приносит пользу не только себе, но и всему человечеству

На первый взгляд может показаться, что, по мнению Регарди, пересечение Бездны подразумевает уничтожение эго-комплекса. Учитывая, что Регарди обладал довольно обширной психологической базой, маловероятно, чтобы он с восторгом приветствовал разрушение эго-комплекса. На самом деле, он имел в виду следующее:

«То, что разрушается — не более, чем бессознательная иллюзия отдельного «я» и те ограничения, которые эта иллюзия накладывала на внутреннюю звезду или монаду. Это не что иное, как смещение точки зрения с того, в чём не было собственной настоящей жизни, к новому, благородному центру реинтеграции, животворному, истинному»¹⁹⁶

Итак, Бездна не разрушает эго-комплекс, но вызывает радикальное изменение восприятия. Она представляет смещение фокуса от личности с её субъективными конструкциями к ощущению всеобщей взаимосвязанности

Уильям Грей называет Бездну Пропастью Сознания. Он указывает, что пересечение Великой Бездны означает символическую смерть:

«Мы должны быть готовы «умереть», то есть отказаться от всех наших идей и формулировок, привязывающих нас к материализованным убеждениям, чтобы пойти дорогой чистой силы прямо к её духовному источнику, за границы сознания, где нам откроется новое озарение»¹⁹⁷

Грей понимает, что есть пределы тому, что можно описать словами и догмами, и после достижения этого предела нужно быть готовым оставить его позади. Он пишет: «если мы достигли потолка в словесном развитии идеи, можно пожертвовать «словесным телом» и воскресить идею в «скульптурном теле», «музыкальном теле» или «математическом теле». Можно возродить идею в любой доступной форме, сохранив при этом её «душу»»¹⁹⁸. Смерть «словесного тела», тела описания и анализа, открывает внутреннему смыслу тысячи других возможностей для проявления

Концепция Бездны по Грею подразумевает переход, трансформацию, но такой радикальный «разворот» вовсе не является гарантией высокого духовного статуса¹⁹⁹. Грей предупреждает, что «резкая перемена — не то же, что «немедленная эволюция». Мы можем стать *другими*, но мы не станем более высокоразвитыми только потому, что перешли в новое состояние сознания»²⁰⁰

Дион Форчун также добавляет несколько немаловажных подробностей к образу Бездны. Она замечает, что Бездна обозначает границу между микропросопосом и макропросопосом. Да'ат, «невидимую сефиру», по мнению Форчун, можно интерпретировать как «Восприятие, Понимание, Сознание»²⁰¹. Гаррет Найт пишет, что Бездна есть пустота между силой и формой. Он также приравнивает опыт Бездны к Тёмной ночи души и эмоциональному опустошению²⁰². Да'ат, по словам Найта, «это

высшая точка осознания, в которой человеческая душа ещё остаётся душой (или, в других терминологиях, Высшим Я, Эволюционным Я и т.д.), поскольку более высокие уровни осознания доступны лишь Духу или Божественной Искре. Это врата в нирвану, точка, в которой душа достигает вершины своего развития...»²⁰³

Хотя в подходе Найта к каббале присутствует влияние христианского мистицизма, как видно, например, из упоминания Иоанна Крестителя, здесь он использует буддистское понятие нирваны, что отсылает нас к Алистеру Кроули

Кроули интересовался восточными религиями и философиями не меньше, чем западной культурой, поэтому неудивительно, что в своём описании Бездны он использует концепции обеих традиций. Сравнение Бездны с Тёмной ночью души, сделанное Найтом, можно рассматривать как отражение христианской дихотомии, разделения материи и духа, небес и земли, человеческого и божественного. Однако при подходе с позиции буддистских доктрин, оказавших большое влияние на Кроули, метафизические дихотомии отходят на второй план, а фокус смещается к изменению умственных процессов для осознания иллюзорности сепарации

В «Магике» Кроули пишет: «Для любой индивидуальной вещи Достижение означает в первую очередь разрушение индивидуальности»²⁰⁴. Здесь под индивидуальностью Кроули имеет в виду личную, субъективную точку зрения. Бездна по Кроули имеет дело с личным мировоззрением и психологическими процессами. Он утверждает, что любая идея, по своей сути «позитивная и негативная, активная и пассивная, мужская и женская, может существовать над Бездной, но менее уравновешенные идеи

обитают под Бездной, содержат явную двусмысленность или ложь, и потому являются клипотическими и опасными»²⁰⁵

Адепт должен стараться уравновесить свои мысли и избегать предпочтения одной мысли в ущерб другим

Согласно Кроули, в прохождении Бездны участвуют два фактора. Первый — притяжение Бины. Бина заставляет адепта принести Клятву Бездны и попытаться пересечь её. Мы можем истолковать это принуждение Бины как идеал или потенциал стремления бессознательного к осознанию, который впервые осуществляется в Тиферет и, наконец, проявляется в Малкут через Йесод. «Любовь — сила, заставляющая Свободного Адепта броситься в Бездну»²⁰⁶. «Любовь» у Кроули обычно означает безличное единство противоположностей или соединение субъекта и объекта, а не эмоциональное состояние. Получается, что Бина притягивает адепта к слиянию субъекта и объекта. Адепт добровольно подчиняется этому притяжению и совершает прыжок в Бездну

Второй фактор — это карма адепта. Обычно этот термин понимается неправильно или сильно упрощается. Существует некая склонность к толкованию кармы, буквально означающей «действие» исключительно с физической точки зрения²⁰⁷. То есть карма низводится исключительно до физических действий. Например, если вы наносите кому-либо вред, то, в общепринятом толковании, ваш *поступок* будет иметь кармические последствия. Позднее это действие в какой-либо форме отразится на вас самих

Однако, хотя понятие кармы действительно включает в себя физические действия, она относится также и к действиям более

тонкой природы — *мысленным* поступкам и делам²⁰⁸. Мысленные процессы, приведшие к неблагоприятному поступку, хуже, чем сам поступок. Не существует небесного суда, который свершит правосудие над преступником. Но существуют мысленные паттерны, которые закладываются при совершении дурного дела. Они увеличивают вероятность продолжения насильственных действий, ставших привычными, и в конце концов преступник сам станет жертвой. Те, кто считают, что карма относится только к физическим действиям, упускают важный ключ к тому, что пытается донести Кроули

Кроули сообщает, что аналог пересечения Бездны в индуистской традиции - «шивадаршана» (*?ivadar?ana*). Можно сказать, что это состояние сознания, в котором человек поднимается выше всех мыслей и мысленных дифференциаций²⁰⁹. Согласно Кроули, это изолированный и преходящий опыт, и потому не эквивалентный пересечению Бездны. Для Кроули опыт Бездны - «фундаментальный и перманентный переворот всего бытия»²¹⁰. Здесь нам придётся разойтись с Кроули. Опыт Бездны, как и первый опыт тени, имеет огромное значение и может надолго оставить отпечаток в психе. Однако работа с тенью и процесс индивидуации никогда не заканчивается и требует постоянного внимания; так и опыт Древа Жизни. Стоя на позициях аналитической психологии, мы не можем заключить, что о проблемах и сложностях, которые символизирует Бездна (а необходимо помнить, что Бездна — символ и метафора, а не конкретное «место»), можно забыть сразу после завершения инициатического опыта. Это не одноразовый опыт, мы можем и, скорее всего, будем время от времени возвращаться к нему

С точки зрения аналитической психологии, Бина, часть Небесной Триады, представляющая трансперсональное коллективное бессознательное, притягивает адепта, принуждая его ко всё более глубокому исследованию коллективного бессознательного.

Результат и природа пересечения Бездны будут зависеть от кармы или психических склонностей конкретной личности. Если человек не готов оставить позади устоявшиеся убеждения, навязанные обществом, семьёй или профессией персоны или иллюзию сепарации субъекта и объекта, ему придётся нелегко при встрече с обитателем Бездны, Хоронзоном

В качестве персонификации хаоса Кроули заимствует демона из работ Джона Ди (1527-1608) — астролога, шпиона и дипломата елизаветинской эпохи. Однако не стоит считать Хоронзона неким существом:

«Имя обитателя Бездны — Хоронзон, но это не индивидуальное существо. В Бездне нет места существованию; она наполнена всеми возможными формами, и каждая из них бессмысленна и пуста, а потому зла в единственном истинном значении этого слова - зла оттого, что страстно жаждет стать реальной. Эти формы бессмысленно кружатся в хаотически разбросанных водоворотах, подобно песчаным вихрям, и каждое такое случайное скопление заявляет, что оно — личность, и кричит «Я есть я!», при этом постоянно осознавая, что его элементы никак не связаны между собой, и иллюзия в любой момент может рассеяться от малейшего возмущения; так всадник, встретившись с песчаным вихрем, повергает его наземь, и тот рассыпается потоками песка»²¹¹

Столкновение с Хоронзоном — не что иное, как метафорическое столкновение с чистым потенциалом необходимости нашего разума анализировать, именовать, связывать и определять. Да'ат представляет вершину человеческого интеллекта и знаний на высшем уровне человеческого понимания. Однако её персонификация, по крайней мере, у Кроули — демон, то есть нам открывается её теневая сторона. На микрокосмическом уровне

Хоронзон символизирует границу нашего личного восприятия «объективного» мира формы и «субъективного» мира психе

Как мы видели, Лон Майло Дюкетт сравнивает Хесед с демиургом. Хесед налагает первоначальную форму на потенциал Да'ат — процесс, затем продолжающийся в Гебуре. Демиург обладает способностью создавать, разделять и придавать форму ментальному стимулу, позволяющему нам ценить такие вещи, как живопись, музыка, поэзия и другие примеры человеческого творчества на персональном уровне. Однако продвижение к Гебуре и дальше вниз, к Ход, может преобразовать способность к дифференциации в жёсткие структуры, которые способны повредить полученный опыт, втискивая его в рамки навязанных психических склонностей. Демиург может действовать так или иначе, в зависимости от позиции человека в конкретный момент. Бездна разбивает все истины, ярлыки и концепции, которые мы бережно хранили. Можно сказать, что в некоторых отношениях она выступает как источник вдохновения для постмодернизма²¹². Если мы в состоянии определить и оценить структуру, мы можем начать разбирать её на меньшие конструкции, открывая новые пути исследования и смыслы, вместо того, чтобы оставаться пассивным участником, покорно принимающим навязанную структуру и смысл

Если рассматривать, как Бездна функционирует на уровне отдельной личности, мы увидим, как пишет Уильям Грей, что она требует смерти «наших идей и формулировок, привязывающих нас к материализованным убеждениям». Только порождая потребность, или, вероятно, здесь будет более подходящим слово «принуждение», определения и ограничения реальности до личного, субъективного опыта, бессознательное — источник этого опыта — может надеяться выразить себя. Следуя герметической аксиоме «что внизу, то и наверху», рассмотрив, что означает Бездна в более крупном масштабе

Бездну можно рассматривать как границу между персональным и трансперсональным, недуалистическим опытом. Очевидно, что, обсуждая концепцию трансперсонального опыта, мы придаём значение конкретной форме сознания. Такие авторы, как Юнг²¹³, утверждают, что трансперсональный опыт более желателен, нежели ограниченная эгоцентричная перспектива, хотя определения «трансперсонального» могут варьироваться. Шагнув в Бездну, адепт метафорически признаёт необходимость вырваться из стен, выстроенных годами социальной, психологической и духовной обработки и тренировки

Юнг также описывал пропасть между сознанием и бессознательным, напоминающую нашу Бездну. В работе «Символизм трансформации в мессе» он задумывается о цене, которую заплатили люди за формирование сознания и логоса, потеряв инстинкт и «связь с реальностью до такой степени, что попали в примитивную зависимость от обычных слов»²¹⁴. Как считает Юнг, излишнее предпочтение сознания и разрыв связи с бессознательным, отражённые в нашей зависимости от слов и знаков, могут иметь неприятные последствия. Далее в этой же работе он пишет:

«Разрыв связи с бессознательным и подчинение тирании слов имеют один большой недостаток: сознательный разум становится жертвой своего стремления анализировать и дифференцировать. Наша картина мира разбивается на бесконечное число частей, и изначальное ощущение единства, неотъемлемо связанное с единством бессознаательной психе, утеряно»²¹⁵

Чем больше слов и понятий мы используем (а ещё хуже, если мы начинаем верить в них), тем дальше мы от коллективного бессознательного. Эта дихотомия очевидна как в нашем психическом мире, так и в мире «внешнем». И снова Юнг размышляет о последствиях переоценивания интеллекта:

«И как интеллект покори́л психе (речь идёт о христианской доктрине), так ему удалось и подчинить себе природу и породить век научных технологий, оставляющий всё меньше и меньше пространства для естественного, иррационального человека. Так были заложены основы внутреннего противостояния, которое сегодня угрожает миру хаосом»²¹⁶

Беспокойство о излишней рациональности — важная часть юнгианского мышления, и в равной степени часть концептуализации Небесной Бездны Алистером Кроули как представляющей свойство и способность разума анализировать и определять. Мы можем сказать, что это гиперактивное состояние непрерывного определения с помощью слов и понятий, в котором человек буквально воспринимает свою личную связь с метафорой²¹⁷. Если коллективное бессознательное будет задушено непрерывно осознающим разумом, то результатом, по мнению Юнга и некоторых представителей западной эзотерической традиции, станет полное отделение важной части человеческой психе

Индивидуация в юнгианском понимании требует, чтобы человек углублялся в бессознательное и стремился к пониманию того, что открывает там. Этот процесс неизбежно приводит к пониманию того, что у всех нас есть общая связь с коллективным бессознательным. Однако позиция Юнга подчёркивает именно личный опыт бессознательного; Юнг не оспаривал необходимости

эго или личного сознания, да и не следовало бы этого от него ожидать. Он указывал на необходимость ограничения эго, если оно впадает в инфляцию и воображает себя центром психе, но в целом не считал личную перспективу помехой индивидуации. Западной эзотерическое Древо Жизни, напротив, требует отвергнуть личную перспективу во имя дальнейшего духовного и психологического развития. Решившись на прыжок в Бездну, адепт должен отбросить всё, включая Святого Ангела-Хранителя — метафору лучшего, чего может надеяться достичь человек. Даже просветление Тиферет придётся оставить в пустыне на пути к Великому Морю

1 Jung, “Psychology and Religion”, *CW 11*, par. 8

2 Jung, “Psychology and Religion”, *CW11*, par.10. См.также Jung, “General Aspects of Psychoanalysis”, *CW 4*, par. 555 and “Psychology and Religion”, *CW 11*, par. 76

3 Jung, *C.G Jung Letters*, v.2, 384. Подробнее о Юнге и нуминозном: Leon Schlamm, “The Holy: A Meeting-Point between Analytical Psychology and Religion” in *Jung and the Monotheisms*, Joel Ryce-Menuhin, ed. (New York: Routledge, 1994), 20-32

4 Jung, “Psychology and Religion”, *CW 11*, par. 6

5 Иоахим считал, что вся история делится на три периода, что соответствует Святой Троице. Первый период - период Отца, «Ordo conjugatorum», в котором люди жили по Закону Божьему, соответствует Ветхому Завету. Второй период - «Ordo clericorum», новозаветная эра Сына, когда человечество жило «под благодатью Божией». И третий период - «Ordo monachorum», грядущая эра

Святого Духа, в которой настанет свобода «духовного разума». Он принесёт с собой новые религиозные законы и обратит весь мир в лоно церкви «Ecclesia Spiritualis». После смерти Иоахима его революционными теориями воспользовались некоторые францисканцы и фратичелли. E.A. Livingstone, *Oxford Concise Dictionary of the Christian Church* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 306

6 Jung, *Aion*, CW 9ii, par. 141

7 Jung, “Commentary on ‘The Secret of the Golden Flower’ ”, CW 13, par. 70

8 Jung, “Commentary on ‘The Secret of the Golden Flower’ ”, CW 13, par. 68

9 Jung, “Commentary on ‘The Secret of the Golden Flower’ ”, CW 13, par. 71

10 Jung, “Commentary on ‘The Secret of the Golden Flower’ ”, CW 13, par. 71

11 Jung, CW 14, par.677, n68

12 Jung, “General Problems of Psychotherapy”, *CW 16*, par. 99

13 Jung, “General Problems of Psychotherapy”, *CW 16*, par. 99

14 Jung, “General Problems of Psychotherapy”, *CW 16*, par. 99

15 Jung, “General Problems of Psychotherapy”, *CW 16*, par. 99

16 Jung, “General Problems of Psychotherapy”, *CW 16*, par. 218

17 Jung, “The Development of Personality”, *CW 17*, pars. 294-296

18 Больше о связи религии и психе по Юнгу см.здесь: Lionel Corbett, *The Religious Function of the Psyche*, 4th ed. (East Sussex: Brunner-Routledge, 2001)

19 См. Crowley, *Konx Om Pax*, facsimile edition with introduction by Martin P. Starr, (Chicago: Teitan Press, 1990), vii. В одной из дневниковых записей Кроули вспоминает дискуссию о Каббале со своим коллегой-эзотериком Джорджем Сесилом Джонсом: «...и мы носились вверх-вниз по дереву, как чёртовы белки»

20Иногда выделяют даже три бездны. Первая — тридцать второй путь между Малкут и Йесод. Вторая — завеса Парохет или личная бездна - между Йесод и Тиферет. И третья — Великая Бездна — лежит между Тиферет и Кетер. falls between *Yesod* and *Tiferet*. The Third abyss or the “Great Abyss” falls between *Tiferet* and *Kether*. Alta LaDage, *Occult Psychology: A Comparison of Jungian Psychology and the Modern Qabalah* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1978), 163. В западной эзотерической традиции рассматриваются все три бездны, однако в литературе речь в основном идёт о Великой Бездне

21William Gray, *Attainment Through Magic* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications Inc., 1990), 88-96

22Больше о каббалистической концепции души см.здесь: Israel Regardie, *The Tree of Life* 3rd ed. (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 2002), 93-114

23Это лишь один вариант соответствия четырёх миров сефирам Древа Жизни. Подробнее см. Dion Fortune, *The Mystical Qabalah* (Boston, MA: Weiser Books, 2000), 23-26

24 Z'ev ben Shimon Halevi, *Psychology & Kabbalah* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1992), 165-260

25 Halevi, *Psychology & Kabbalah*, 189-190

26 Jung, *Symbols of Transformation*, CW 5, par. 516

27 Andrew Samuels *et al.*, *A Critical Dictionary of Jungian Analysis* (London, UK: Routledge and Kegan Paul, 1986), 66

28 Jung, “Commentary on ‘The Secret of the Golden Flower’”, CW 13, par.79

29 Edward Edinger, *Ego and Archetype* (New York: Penguin Books, 1986), 129

30 По крайней мере, насколько мне известно

31 Как уже говорилось выше, существует также мистический Путь Стрелы. Однако мы не будем углубляться в анализ этого Пути, поскольку сефиры, его составляющие, входят также и в Путь Змеи

32 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 254

33 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 254

34 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 251-252

35В «Психологических типах» Юнг пишет: «Создание нового является делом не интеллекта, а влечения к игре, действующего по внутреннему понуждению. Творческий дух играет теми объектами, которые он любит». *Psychological Types*, CW 6, pag. 197. Слово «игра» здесь используется именно в таком смысле

36Последняя в порядке сотворения и нижняя — в процессе движения «вверх» по Древу

37 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 247

38 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 248

39 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 247-248

40 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 127

41По версии Хиллмана, заглавная буква означает, что речь идёт об архетипе. James Hillman, *Re-Visioning Psychology* (New York: Harper and Row, 1975), 8-13

42 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 248

43См. Aleister Crowley, *Magick/Liber Aba* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1997) особенно главы I-III

44См. Halevi, *Psychology & Kabbalah*, 170-175

45 Halevi, *Psychology & Kabbalah*, 117-121

46 Jung, *Psychological Types*, CW 6, par. 706 and n37

47 Jung, "Spirit and Life", CW 8, par. 611

48См. главу 2

49 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 252

50 Jung, *Psychological Types*, CW 6, par.706

51Эго-комплекс формируется также из личных или биографических бессознательных факторов. См. Jung "Tavistock Lectures", CW 18, pars. 1-415. Комплексы способны «овладевать» эго, выступая в

качестве «теневого правительства». Jung, “Medicine and Psychotherapy”, *CW 16*, par. 196

52 Jung, “Analytical Psychology and Education”, *CW 17*, par.169

53Хотя сперва мы рассмотрели эго-комплекс, а потом перешли к тени, не следует заключать, что существует чёткая последовательность в индивидуации или строгий порядок процессов на западном эзотерическом Древе Жизни. Опыт любой сефиры или архетипа (и архетипического образа) может быть получен в любое время и разными способами. Мы будем следовать этому порядку лишь для упрощения нашего анализа

54См. John Joseph Stoudt, *Jacob Boehme* (New York: Seabury Press, 1968)

55Больше о вкладе Гегеля в психоаналитическое понимание бессознательного см. Jon Mill's *The Unconscious Abyss* (Albany: State University of New York Press, 2002) — работа поистине новаторская, хотя местами излишне многословная

56Больше о клипот и Непроявленных Покровах — в шестой главе

57См. Ellic Howe, *The Magicians of the Golden Dawn* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1984), 17, Gareth Knight, *A Practical Guide to*

Qabalistic Symbolism (York Beach: ME: Samuel Weiser, Inc., 1993), v. I, 225

58См. Crowley, *Magick/Liber Aba*, 647-654

59Разумеется, тень существует и до того, как сознание узнаёт о ней, мы просто до какого-то момента не можем её опознать

60Это первая по счёту Бездна, если подниматься «вверх» по Древу, но вторая, если считать, что Бездна, отделяющая небесную триаду от остальных сефир - «первичная», более характерная для западной эзотерической традиции

61 Gray, *Attainment Through Magic*, 91

62 Jung, “On the Psychology of the Unconscious”, *CW* 7, par. 103

63 Jung, *Aion*, *CW* 9*ii*, par. 15

64 Jung, *Aion*, *CW* 9*ii*, par. 15

65В работе «Сознательное, бессознательное и индивидуация» Юнг утверждает, что «тень совпадает с "личным" бессознательным (которое соответствует понятию бессознательного у Фрейда). ... Фигура Тени персонифицирует все, что субъект не признает и что ему все же постоянно — прямо или косвенно — навязывается». Jung, "Conscious, Unconscious, and Individuation", *CW 9j*, par. 513. Однако надо понимать, что «личное бессознательное» - это не только тень. Оно включает также «все, что я знаю, но о чем в данный момент не думаю; все, что я некогда осознавал, но затем забыл; все, что воспринималось моими органами чувств, но не замечалось сознанием...». Jung, "On the Nature of the Psyche", *CW 8*, par. 382. Хотя термин «личное бессознательное» применяется в отношении тени, это не означает, что тень = личное бессознательное. Сложно дать точное определение понятия «личное бессознательное» в том смысле, в котором его понимал Юнг

66 Jung, *Aion*, *CW 9ii*, par. 13

67 Jung, "On the Nature of the Psyche", *CW 8*, par. 409

68 Israel Regardie, *The Middle Pillar* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1998), 103-138

69 Regardie, *The Middle Pillar*, 114

70 Regardie, *The Middle Pillar*, 115-116

71См. *Aion*, *CW 9ii*, par. 15, к вопросу об автономии тени

72Больше о контрпереносе можно прочитать здесь: David Sedgwick, *The Wounded Healer: Countertransference from a Jungian Perspective* (New York: Routledge, 1995)

73Больше о Регарди и психотерапии: Cris Monnastre and David Griffin's "Israel Regardie, The Golden Dawn, and Psychotherapy", *Gnosis Magazine*, (Fall 1995), 36-42

74См. Robert Moore, *The Magician and the Analyst* (Philadelphia, PA: Xlibris Corporation, 2001), 53-54 и *The Archetype of Initiation* (Philadelphia, PA: Xlibris Corporation, 2001), 49, 81

75См. ещё одну интерпретацию роли ритуального наставника: "The Cycle of Meaning" in Charles Laughlin, et al., *Brain, Symbol and Experience* (New York: Columbia University Press, 1992)

76Можно также причислить сюда всевозможные виды магии Хаоса, поскольку многие техники и понятия этой «традиции» можно рассматривать как противостоящие различным теням: гендерным конструкциям, личностным конструкциям ... вообще любым конструкциям. Девиз магии Хаоса - «Ничто не истинно. Всё дозволено» - отражает возможность столкновения с тенью и её интеграции

77 См. Mathers (trans.), Crowley (ed.), *The Goetia* (ME: Samuel Weiser, 1995), 17-19 и Crowley, *The Magical Record of the Beast 666* (London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1993), 104

78 Jung, “The Undiscovered Self”, *CW 10*, par. 572

79 Jung, “On the Psychology of the Trickster-Figure”, *CW 9i*, par. 469

80 Больше о политике как о форме коллективной тени см. Andrew Samuels, *The Political Psyche* (London, UK: Routledge & Kegan Paul, 1993), 15-18

81 Aleister Crowley, *The Equinox, vol.I, no.vii* (Deluxe facsimile ed. York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1993), 69-74

82 Разумеется, Кроули не был автором концепции «обратной» стороны сефирот. В некоторых работах Исаака Лурии упоминаются «осколки» сефирот, которые нужно «склеить». Кроули лишь участвовал в создании жизнеспособной практики обратной стороны сефирот в западной эзотерической традиции

83 Kenneth Grant, *Nightside of Eden*, 2nd ed. (London: Frederick Muller Ltd., 1977)

84 David Godwin, *Godwin's Cabalistic Encyclopedia* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1997), 312-313. Обзор тантры и эзотерической традиции: Hugh Urban, *Tantra: Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion* (Berkley, CA: University of California Press, 2003), 203-263 и *Magia Sexualis: Sex Magic, and Liberation in Modern Western Esotericism* (Berkley: University of California Press, 2006). Интересная статья о сексуальных свободах в эзотерических традициях викторианского периода: Hugh B. Urban, "Magia Sexualis: Sex, Secrecy, and Liberation in Modern Western Esotericism" in *AAR: The Journal of the American Academy of Religion*, vol.72, no.3, (Atlanta GA: Oxford University Press, September 2004), 695-731

85 В статье «Незаконная торговля с "натиском непреодолимой странности": Кеннет Грант и возрождение магии» Дэйв Эванс отмечает крайне бурную реакцию после публикации о «туннелях Сета». Эванс приводит два ёмких отзыва о Гранте и концепции «туннелей». Джеральд Састер (наиболее известный как автор биографий Алистера Кроули и Израэля Регарди) заявил, что Грант «невежественный ... извращенец ... туннели Сета? Скорее сточные трубы, полные дерьма ... те, кто принимают его слова на веру ... поедают его использованную туалетную бумагу». С другой стороны, Гранта можно считать пионером, особенно для 70-х, когда он «был практически единственным, кто внёс что-то новое в литературу о магии». См: Dave Evans, "Trafficking with an 'onslaught of compulsive weirdness: Kenneth Grant and the Magickal Revival" in Dave Evans ed., *The Journal for the Academic Study of Magic*, 2, (Oxford: Mandrake, 2004), 239

86 Israel Regardie, *The Golden Dawn* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1988), 221-247

87 Kenneth Grant, *Aleister Crowley and the Hidden God* (London: Frederick Muller Ltd., 1973)

88 Evans, “Trafficking with an ‘onslaught of compulsive weirdness’”, 259

89 Шолем упоминает об этой проблеме, сам при этом изъясняясь довольно сексистски, в работе «Основные течения в еврейской мистике»: “Следует упомянуть ещё одну, последнюю характеристику каббализма, отличающую его от других, нееврейских форм мистицизма. Исторически и метафизически это полностью мужская доктрина, созданная мужчинами и для мужчин. В долгой истории иудейского мистицизма нет ни единого следа женского влияния. Женщин-каббалистов никогда не существовало. ... таким образом, каббале недостаёт женской эмоциональности, которая сыграла столь большую роль в нееврейском мистицизме, зато она практически избежала опасностей, которые влечёт за собой склонность к истерической экстравагантности, неизбежно сопутствующая женскому влиянию. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1973), 37

90 А человек, не состоящий в Ордене, стоит и того ниже! Нужно также учитывать, что разные Ордены присваивали степеням различную ценность. Например, в Ордене, основанном Кроули, первая степень — Испытуемый, а за ней следует степень Неофита 1=10. Liber XIII in *The Equinox*, vol.I no.iii, 3

91 Jung, *Aion*, CW 9ii, par. 44

92 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 241

93 Israel Regardie, *A Garden of Pomegranates* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 2002), 54

94 Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 194

95 James Hillman, *Re-Visioning Psychology* (New York: Harper and Row, 1975), x

96 James Hillman, *Archetypal Psychology: A Brief Account* (Dallas, TX: Spring Publications, 1988), 16

97В алхимических и каббалистических источниках, используемых Юнгом, лунной сефирой, напротив, является Малкут. Jung, *CW 14*, par. 19

98 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 237

99 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 237

100 Далее мы подробнее изучим проблему анимы и анимуса

101 Sonu Shamdasani, ed., *The Psychology of Kundalini Yoga* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999), 22. См.также: Harold Coward, *Yoga and Psychology* (Albany, NY: State University of New York Press, 2002), 51-82. Критику работы Юнга с кундалини можно найти здесь: Harold C. Coward, *Jung and Eastern Thought* (Albany, NY: State University of New York Press, 1985), 123

102 Crowley, *Magick/Liber Aba (Parts I-IV)* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1997), 563

103 Regardie, *The Tree of Life* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 2002), 105

104 Jung, "Concerning the Archetypes with Special Reference to the Anima Concept", *CW 9i*, par.134. См.также: Jung, *Aion*, pars. 20-42; Verna Kast, "Anima/Animus" in *The Handbook of Jungian Psychology* (New York: Routledge, 2006), 94-129

105 Jung, *Memories, Dreams, Reflections* (New York: Vintage Books, 1989), 392

106 Jung, "Archetypes of the Collective Unconscious", *CW 9i*, par. 59 cited in Kast, "Anima/Animus", 117

107 Jung, “Archetypes of the Collective Unconscious”, *CW 9i*, par. 59 cited in Kast, “Anima/Animus”, 117

108 Мнение феминистского автора о юнгианской психологии и «ином»: Susan Rowland, *Jung: A Feminist Revision* (Cambridge: Polity Press, 2002). See also Kast, “Anima/Animus”, 116, 121-128

109 Однако телемит Родни Орфей упоминает о преимуществах заимствования черт альтернативных личностей (фактически, персон), в том числе и другого пола. Rodney Orpheous, *Abrahadabra: Understanding Aleister Crowley's Thelemic Magick* (York Beach, ME: Red Wheel/Weiser, LLC, 2005), 82-85

110 Rowland, *Jung: A Feminist Revision* (Cambridge: Polity Press, 2002), 173

111 Здесь речь идёт о тени личного бессознательного, а не о коллективном или архетипическом понятии

112 Jung, “The Transcendent Function”, *CW 8*, par. 131

113 Jung, “The Transcendent Function”, *CW 8*, par. 145

114 Jung, “The Transcendent Function”, *CW 8*, par. 144

115 Jung, “The Transcendent Function”, *CW 8*, par. 145

116 Jung, “The Transcendent Function”, *CW 8*, par. 154-155

117 Jung, “The Transcendent Function”, *CW 8*, par. 155

118 Lon Milo DuQuette, *The Magick of Thelema* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1993), 61, n. 9

119 В первой главе этой работы мы указываем, что Юнг приравнивает макрокосм к внешнему миру, а микрокосм — к психе вместе с коллективным бессознательным. Сейчас мы используем эти термины в прямо противоположном значении

120 Jung, “The Transcendent Function”, *CW 8*, par. 181

121 Jung, “The Transcendent Function”, *CW 8*, par. 183

122 Jung, “The Transcendent Function”, *CW 8*, par. 183

123 Jung, “The Transcendent Function”, CW 8, par. 187

124 Steven F. Walker, *Jung and the Jungians on Myth* (New York: Routledge, 2002), 58

125 Hillman, *Re-Visioning Psychology*, 50-51

126 Hillman, *Re-Visioning Psychology*, 50

127 Jung, “The Transcendent Function”, CW 8, par. 184

128 Warren Colman, “Models of the Self” in Eliphis Christopher and Hester McFarland Solomon, eds. *Jungian Thought in the Modern World* (London: Free Association Books Ltd., 2000), 4

129 Colman, “Models of the Self”, 4

130 Колман приводит следующие примеры этого аспекта самости: негативная теология, неподвижный перводвижитель, Эйн Соф, исследования Маймонида и Майстера Экхарта и дзенские коаны. Colman, “Models of the Self”, 6-7

131 Colman, “Models of the Self”, 6-7

132 Colman, “Models of the Self”, 7

133 Colman, “Models of the Self”, 7

134 Colman, “Models of the Self”, 7

135 Colman, “Models of the Self”, 8

136 Jung, “Answer to Job”, *CW 11*, pars. 560-758

137 Colman, “Models of the Self”, 9

138 Colman, “Models of the Self”, 9

139 См. Erich Neumann, *The Origins and History of Consciousness* (London: Karnac, 1989)

140 Edward Edinger, “The ego-self paradox” in *Journal of Analytical Psychology*, 5(1), 1960, 3-18

141 Colman, “Models of the Self”, 9

142 Colman, “Models of the Self”, 9

143 Colman, “Models of the Self”, 14

144 Colman, “Models of the Self”, 14

145 Colman, “Models of the Self”, 18

146 Хартман предполагает, что более раннее использование Юнгом термина «самость» выведено из его опыта с «S.W.» и её сомнамбулическим альтер-эго Ивенес (Gary V. Hartman, “History and Development of Jung’s Psychology: The Early Years, 1900-1935.”, 4. Retrieved September 18, 2002 from the World Wide Web: <http://www.cgjungpage.org/articles/hdself3.html>) Хартман приводит отрывок из работы Юнга «О психологии так называемых оккультных феноменов» (Jung, “On the Psychology of So-Called Occult Phenomena”, *CW 1*, par. 132), в котором Юнг описывает пациентку, ищущую путь посередине, между двуся крайностями и тщится достичь некоего идеального состояния. Также Хартман цитирует ещё один отрывок из этой же работы: (par. 136): “Юнг предполагает, что некоторые сомнамбулические проявления могут быть «не чем

иным как формированием черт характера новой личности, их попытками прорваться», обладающими «важным телеологическим значением». Это более похоже на идеал эго, нежели на нуминозные и космические свойства позднее появившейся «самости».” (Hartman, “History and Development of Jung’s Psychology”, 5). Идеальная личность также описывается здесь: Jung, “On the Relations of the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, par. 398. Ещё цитаты Хартмана из Юнга: “The Conception of The Unconscious” in Jung and C.E. Long, *Collected Papers in Analytical Psychology* (London: Balliere, Tindall and Cox, 1917), 472. (Hartman, “History and Development of Jung’s Psychology”, 6)

147 Хартман отмечает, что первая и вторая категории пересекаются (Hartman, “History and Development of Jung’s Psychology”, 5)

148 Хартман замечает, что формирование этой более содержательной формы «самости» совпадает с работой Юнга с Рихардом Вильгельмом в 1921-1935 годы и, возможно, на Юнга оказали влияние различные аспекты восточной философии (Hartman, “History and Development of Jung’s Psychology”, 5, 7)

149 «Как эмпирическое понятие, самость обозначает целый спектр психических явлений. Она выражает единство личности как целого ... [но] может быть сознательной лишь отчасти...» (Jung, *Psychological Types*, *CW* 6, par. 789)

150 См. Jung, *Psychological Types*, *CW* 6, par. 183 n.85

151 Jung, “Editorial Note”, *CW* 6, v-vi

152 Hartman, “History and Development of Jung’s Psychology”, 4

153 Hartman, “History and Development of Jung’s Psychology”, 6. См. также: Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, par. 512

154 В работе «Самость» (“The Self”) Колман отмечает, что в версии «Отношений между эго и бессознательным» 1916 года (“The Relations Between the Ego and the Unconscious”) Юнг использует понятие «индивидуальность» в том же значении, в котором позднее использовал термин «самость». Colman, “The Self” in *The Handbook of Jungian Psychology*, Renos Papadopoulos, ed. (New York: Routledge, 2006), 153

155 Hartman, “History and Development of Jung’s Psychology”, 6

156 Hartman, “History and Development of Jung’s Psychology”, 10. Как утверждает Колман, Юнг впервые употребляет самость в значении «полнота» в «Отношениях между эго и бессознательным» 1928 года (“The Relations Between the ego and the Unconscious”, *CW* 7, par. 274). Colman, “The Self”, 156

157 Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *CW* 14, pars. 47, 128, 152, 219, 307, 501

158 Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 20

159 Это понятие будет подробнее рассмотрено ниже

160 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 174-175

161 Jung, “Dream Symbolism in relation to Alchemy”, CW 12, par. 112

162 Jung, “Dream Symbolism in relation to Alchemy”, CW 12, par. 112

163 Из работ Юнга в области алхимии нам известно, что Меркурий имеет двойную природу: он одновременно яд и философский камень. Эта же дихотомия применима и к Ход

164 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 160

165 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 206

166 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 149

167 Lon Milo DuQuette, *Understanding Aleister Crowley's Thoth Tarot* (Boston, MA: Weiser Books, 2003), 47

168 Andrew Samuels, *Jung and the Post-Jungians* (London, UK: Routledge & Kegan Paul, 1994), 15

169 В «Гранатовом саду» Израэль Регарди приравнивает то, что мы называем «мандалой самости», к каббалистическому понятию руах (интеллект). Следуя каббалистической традиции, Регарди связывает Хесед с памятью, Гебуру с волей, Тиферет с воображением, Нецах с желанием, а Ход — с рассудком. Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 101. См. также Nevil Drury, *Echoes from the Void: Writings on Magic, Visionary Art and the New Consciousness* (GB: Prism Press, 1994), 63

170 Samuels, *Jung and the Post-Jungians*, 15

171 Samuels, *Jung and the Post-Jungians*, 16

172 Samuels, *Jung and the Post-Jungians*, 16

173 David Tacey, "Twisting and turning with James Hillman" in Ann Casement, ed. *Post-Jungians Today: Key Papers in Contemporary Analytical Psychology* (New York, NY: Routledge, 1998), 231

174 Tacey, “Twisting and turning with James Hillman”, 232

175 Хотя Эдингер был популяризатором этого термина, впервые его применил Нойманн. Samuels, *Jung and the Post-Jungians*, 116. См. Neumann “The Significance of the Genetic Aspect for Analytical Psychology” in *Journal of Analytical Psychology*, 4:2, 1959, 125-138

176 Edinger, *Ego and Archetype*, 38

177 Edinger, *Ego and Archetype*, 38-39

178 Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, pars. 374-406

179 Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, par. 377. Эти образы, по Юнгу, соответствуют мужской психе, соответствующий образ для женской психе — Великая Мать

180 Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, par. 378

181 Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, par. 380

182 Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, par. 389

183 Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, par. 381

184 Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, par. 381

185 Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, par. 381

186 Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, par. 388

187 Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, par.392

188 Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, par.394

189 Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, par. 398-399

190 Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, par. 404

191 Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *CW* 7, par. 399

192 Это означает, что три эти сефиры — абстракции, потенциально могущие проявиться. Кетер приравнивается к четвёртому каббалистическому миру — Ацилут; другие его названия - Архетипический Мир или Воля Божества (См. Lon Milo DuQuette, *The Chicken Qabalah of Rabbi Lamed ben Clifford* (York Beach, ME: Weiser Books, 2001), 139; Dion Fortune, *The Mystical Qabalah* (York Beach, ME: Weiser Books, 2000), 22. Хокма и Бина, хотя и не являются частью Архетипического мира (они составляют Брия, третий мир), дают возможность актуализации полностью абстрактной сефире Кетер. С этой позиции сефиры под Небесной Бездной можно рассматривать как архетипические образы, источники формы и деталей

193 Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 44

194 Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 69

195 Aleister Crowley, *The Book of Lies*, 6th ed. (York Beach, Maine: Samuel Weiser, Inc., 1989), 94

196 Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 162

197 William Gray, *Inner Traditions of Magic* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1984), 110

198 William Gray, *Inner Traditions of Magic*, 110

199 См. See William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Penguin Books, Inc., 1985), 189-258

200 Gray, *Inner Traditions of Magic*, 111

201 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 150

202 Knight, *Practical Guide to Qabalistic Symbolism*, v. I, 32 and v. II, 146

203 Knight, *Practical Guide to Qabalistic Symbolism*, v. I, 102

204 Crowley, *Magick/Liber Aba*, 79

205 Crowley, *Magick/Liber Aba*, 182. Нужно отметить, что Кроули применяет некоторые термины, например, «клипотический», не так, как классическая иудейская Каббала. Однако это не ошибка, а целенаправленное действие, как пишет Кроули, можно выучить «общие принципы толкования и основные доктрины» Каббалы, но «каждый должен сам выбрать материалы для построения структуры собственной системы» (Crowley, *Magick/Liber Aba*, 252 &n). Опять же, нужно помнить, что западная эзотерическая каббала — это не классическая иудейская каббала

206 Aleister Crowley, *The Vision and the Voice with Commentaries and Other Papers* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1998), 68 n.7

207 Приведём пример из популярной книги по викке: «Проще всего объяснить карму как нечто вроде духовного счётчика добрых и злых дел и последствий мудрости или глупости человека на протяжении всей его жизни». Janet and Stewart Farrar, *The Witches' Way: Principles, Rituals and Beliefs of Modern Witchcraft*, 5th ed. (London: Robert Hale Ltd., 1990), 121

208 Приведём отрывок из буддистского текста *Anguttaranikaya*: «Я учу деянию ... и недеянию. Я учу не совершать плохих поступков телом ... словом и мыслью... ». Цитата: Hans Wolfgang Schumann, *Buddhism: An Outline of its Teachings and Schools*, 3rd ed.

(Wheaton, Ill: Theosophical Publishing House, 1989), 53. Здесь поступок, как мы видим, подразумевает действие, речь и мысль

209 Crowley, *Magick/Liber Aba*, 713

210 Aleister Crowley, *Magick Without Tears* (Tempe, AZ: New Falcon, 1994), 112

211 Crowley, *The Vision and the Voice*, 24

212 За это наблюдение я благодарен доктору Родерику Мэйну

213 Jung, “Transformation Symbolism in the Mass”, *CW 11*, par. 442

214 Jung, “Transformation Symbolism in the Mass”, *CW 11*, par. 442

215 Jung, “Transformation Symbolism in the Mass”, *CW 11*, par. 443

216 Jung, “Transformation Symbolism in the Mass”, *CW 11*, par. 444

217 По Ницше, метафоры становятся проблемой, если воспринимать их буквально или если забыть о метафорическом происхождении наших понятий, тем самым даровав им независимость и ценность, которыми они изначально не обладали. Другими словами, «наши метафоры приобретают независимость и силу, поскольку мы более не считаем их метафорами, а воспринимаем их, как меру самой реальности; превращаясь в мёртвые метафоры, они захватывают власть над нами. "Язык", - как полагает один автор — "не что иное, как кладбище метафор" ». Lawrence M Hinman, "Nietzsche, Metaphor, and Truth" in *Philosophy and Phenomenology Research*, Vol. 43, No. 2, Dec., 1982.

Глава 5

Небесная триада и трансперсональные теории

Рассматривая природу сефирот в ранней иудейской Каббале (глава 1), мы не могли не заметить, что наибольшее внимание уделяется семи нижним сефирам. Позиция Ордена Золотой Зари и некоторых эзотериков, например, Гарета Найта, заключается в том, что уровни по ту сторону Бездны доступны лишь немногим (если их вообще можно достичь); Кроули же настаивает, что любой человек способен вдребезги разнести границы своей личности, попытавшись обрести опыт трансперсональной Небесной триады. Значение Небесной триады может изменяться в зависимости от традиции; но если, как в случае с Кроули, мы переживаем Небесную бездну как яростный вихрь мысли, Небесная триада будет представлять собой форму изначального психического хаоса, грозящую захватить и сокрушить наш сознательный разум. Однако для подготовленного практика эта трансформация, по словам некоторых эзотериков, может стать одним из самых грандиозных и возвышенных опытов, доступных человеку

В этой главе мы рассмотрим традиционные символы и свойства оставшихся трёх сефир западного эзотерического Древа Жизни. Затем обратимся к тому, как трансперсональный опыт соотносится с юнгианской моделью психе, проанализировав использование Юнгом понятия *unus mundus* и теорию синхронистичности. Мы увидим, что Юнга можно воспринимать и как учёного, и как «детрадиционализированного мистика», изучив статью Леона Шламма. Но перед тем, как заняться анализом Небесной триады, будет полезно узнать мнение Юнга о возможности сознательной встречи с коллективным бессознательным

Нижняя часть Древа, по крайней мере, в нашей нынешней интерпретации, символизирует диалог между личным сознанием (Малкут) и архетипическими образами или символами — к примеру, самостью (Тиферет), в то время как Небесная бездна и верхние сефиры по своей природе более абстрактны. Юнг, говоря о коллективном бессознательном, подразумевал, что сознание не может получить *непосредственный* опыт этого коллективного пласта психе. Он чётко обозначает свою позицию в Тэвистокских лекциях:

«Сознание — нечто вроде поверхности или оболочки в обширнейшем бессознательном пространстве неизвестной степени мерности. Мы не знаем, как далеко простирается власть бессознательного, поскольку о нём не известно вообще ничего. Что можно сказать о вещи, о которой не знаешь ничего? ... У нас есть только непрямые доказательства, что существует ментальная сфера, пребывающая по ту сторону сознания. Есть некоторые научные суждения, подтверждающие, что нечто подобное действительно возможно»¹

Не сталкиваясь с коллективным бессознательным напрямую, мы получаем его опыт с помощью архетипических символов или метафор. То, что Юнг, вслед за Кантом, рассматривал знание как опыт, имеет важное значение. Хотя мы не можем получить опыт бессознательного иначе, нежели посредством символов и метафор, Мэрилин Надь, изучая использование Юнгом философии Канта, указывает: «нам не следует быть настолько заносчивыми, чтобы свести наше понятие реальности к границам того, что воспринимается как внешний объект»². Западную эзотерическую традицию и её использование Древа Жизни можно считать «непрямыми доказательствами», о которых говорит Юнг в вышеприведённой цитате. Иными словами, эзотерическое Древо Жизни с позиции аналитической психологии выглядит как набор символов и метафор коллективного бессознательного и процесса индивидуации. Нижеследующая интерпретация трёх верхних сефир Древа Жизни также соответствует этому психологическому и метафорическому подходу

Бина: Тёмная мать, Светлая мать и Блудница

Отделение трёх верхних сефир Древа Жизни в этой работе является несколько надуманным. Неверно было бы предположить, что Кетер, Хокма и Бина более важны или священны, чем остальные сефиры Древа. Все сефирот имеют единый источник, и потому равноценны. Эзотерики считают, что этот источник — Божество, а с точки зрения аналитической психологии, это недифференцированные глубины коллективного бессознательного. Тем не менее, Небесная триада символизирует серьёзное изменение в мировоззрении, требующее принципиально иного, уникального подхода, в отличие от сознания нижних сефир. С одной стороны, сефиры, расположенные под Небесной бездной, трансперсональны, но между практиком и сефирой сохраняется дуалистическая или теистическая связь «я/ты». Сефиры же

Небесной триады, с другой стороны, отражают недвойственный трансперсональный подход

В первой главе мы рассматривали традиционные соответствия сефирот как раз на примере Бины³. Теперь же мы попытаемся глубже проникнуть в сущность этой сефиры, а также посмотрим, какое положение она занимает в Небесной триаде. Сперва приведём более традиционный анализ Гарета Найта и Дион Форчун. Затем обратимся к Алистеру Кроули, описывавшему Бину как Вавилонскую блудницу. Скрытая тень Древа Жизни вновь проявляется в явно женских образах Бины, хотя, как настаивает Дион Форчун, сефиры следует воспринимать не как места или личности, а как состояния сознания⁴. Следует помнить об этой явной гендерной склонности в процессе нашего анализа Бины

Имена Бины отражают двойственную природу этой сефиры. Бина известна как Ама (тёмная бесплодная мать), Аима (светлая плодовитая мать), Курсия (Престол [стабильность]) и Мара (Великое Море [текучесть, изменчивость]). Духовный опыт Бины — Видение Скорби, добродетель — молчание, а порок — скупость. Символы Бины — йони, ктеис, Vesica piscis, чаша/кубок и Зримое Одеяние Тайного⁵

Как понятно из этих метафор, Бина представляет «универсальный женский потенциал, в то время как Хокма олицетворяет мужской»⁶. Каждый из вышеперечисленных символов отражает тот или иной аспект этой женской силы. Йони и ктеис — символы влагилица, как и Vesica Piscis⁷. Символ чаши — по природе своей принимающий (в противоположность проективным мечу и жезлу⁸), то же можно сказать и о мантии (одеянии). Мантия окутывает мага, и, как пишет Кроули, «скрывает его, защищает; маг работает в тайне и молчании, находя укрытие в оккультных практиках Магии и

Медитации»⁹. Мы ясно видим, что мантия здесь выступает как чрево, матка. Эти символы отражают эзотерическое понимание Бины; однако лучше всего эта сефира определяется через связь с другими сефирами (даже более чётко, нежели другие сефиры «под» Небесной бездной)

Кетер представляет собой чистую силу или потенциал, трансперсональный, недвойственный и не обладающий ни какой-либо структурой, ни возможностью проявления. Хокма также очень абстрактна, она представляет волнение, активность энергий Кетер; Бина же обеспечивает стабильность, сфокусированность этой первичной активности. Бина символизирует одновременно и «клоно манифестации», поскольку порождает стремление потенциала к формированию, и, следовательно, присутствие смерти¹⁰. С одной стороны, Бина ограничивает потенциал Хокмы, а с другой стороны, «она» - источник манифестации и, следовательно, врата к конечности. Именно эту роль смерти, ограничения Форчун считает лежащей в основе восприятия женского аспекта как негативного

Как утверждает Форчун, Кетер следует понимать как элементарное добро и источник всего. Сущность Кетер, будучи кинетической, перетекает в динамическую сефиру Хокма. Хокма в этом случае выступает как поддерживающая, расширяющая сущность Кетер. Рядом с Хокма у нас находится Бина. Форчун выдвигает интересную теорию, связывающую женское, мир природы и демоническое, и во многом совпадающую с юнгианским пониманием «недостающего четвёртого» в Троице¹¹. Это «недостающее четвёртое» - уравнивающий фактор, необходимый слишком благостной и непостижимой христианской Троице. Форчун пишет:

«Бину — извечного борца с динамическими импульсами, противостоящую Хокме, воплощающей кинетическую природу Кетер, — неизбежно следует считать противником Бога, Злом. Аналогия “Сатурн-Сатана” лежит на поверхности; то же можно сказать о троице “Время-Смерть-Дьявол”. В аскетических религиях, подобных христианской и буддистской, неявно присутствует идея, что источником всеобщего зла является женщина, поскольку она своим влиянием удерживает мужчин в «оформленной» жизни, пользуясь их желаниями и страстями. Материя рассматривается как антипод духа в вечной неразрешимой двойственности. Христианство вполне готово признать подобный взгляд еретическим, когда он представлен в форме антиномий, но не осознает, что его собственное учение и практика являются столь же противоречивыми во взглядах на материю как врага духа, подлежащего преодолению и уничтожению. Это заблуждение породило в христианских странах не меньше человеческих страданий, чем войны и эпидемии»¹²

Форчун освещает потенциальную проблему всех сефир. При чрезмерном упрощении (или попытке жёсткого определения) природы сефирот существует вероятность её искажения

Сведя сефирот к определяемым (сознательным) понятиям, мы неизбежно потеряем их автономную и уникальную природу. Бина — яркий тому пример. Форчун отмечает, что Бина и Небесная триада не отделены от остального Древа, и они взаимопроникают друг в друга: «...именно по этой причине задача жёсткого соотнесения богов различных пантеонов с сефирами невыполнима. Мы видим аспекты Исиды в Бина, Нецах, Йесод и Малкут. Аспекты Осириса - в Хокма, Хесед и Тиферет»¹³. Также можно сказать, что аспекты анимы присутствуют в Бина, Нецах, Йесод и Малкут, а аспекты самости — в Хокма, Гебура, Хесед и Тиферет, - и так мы дойдём до точки, в которой препарирование сефирот превратится в абсолютно бессмысленное и бесплодное занятие. Применяя к этим архетипам

концепции сефирот и Древа Жизни, мы можем найти альтернативное видение их природы и возможность дальнейшего взаимодействия с ними. Полное взаимодействие с сефирот, особенно крайне абстрактной Небесной триадой, требует, по словам Форчун, истинной веры

В начале четвёртой главы мы кратко рассмотрели юнгианское понимание «религиозной позиции» и увидели, что оно связана с хиллмановским понятием психологической «веры»¹⁴. Форчун заключает, исходя из текста Сефер Йециры, что Бина — средоточие веры:

«Циник определяет веру как способность придавать большое значение тому, что, как нам отлично известно, не является истиной. Это определение представляется вполне подходящим для сектантских разновидностей веры у неподготовленных умов, не просветленных мистическим сознанием. Но в свете мистического сознания вера определяется как осознанный результат сверхсознательного переживания, не преобразованного в термины собственно сознания и, следовательно, не усвоенного нормальной личностью напрямую. Однако человек, тем не менее, будет чувствовать влияние этого переживания, постоянно и существенно преобразующего его эмоциональные реакции»¹⁵

Определение «веры», данное Форчун, фокусируется не на доктрине эзотерических традиций, а на прямом опыте «сверхсознания», который невозможно ограничить рациональными рассуждениями или догматическими выкладками. Толкование Бины, которое предлагает Гарет Найт, в основном совпадает с толкованием Форчун, за исключением одного пункта, а именно описания степени, традиционно соответствующей Бине

Описание степени Мастера Храма (8=3) у Найта добавляет человеческое (микрокосмическое) измерение к абстрактной природе Бины. Согласно Найту, человек, получающий это звание,

«абсолютный мастер управления силой и формой, понимающий, что есть космическая мощь и в каких формах она может проявлять себя. Он способен изо дня в день оценивать обстоятельства и принимать людей такими, какие они есть, видеть уровень, которого достиг человек и учитывать разницу между душой как таковой и тем, во что она может превратиться при условии дальнейшей работы над ней; а также включать в своё суждение влияние кармы на личность или физическое тело»¹⁶

Первая часть этого описания не поддаётся толкованию с позиции аналитической психологии. Это метафизические и духовные предположения западной эзотерической традиции, которые трудно, если вообще возможно, подтвердить или опровергнуть. Однако во второй части мы видим интересное утверждение. По-видимому, практик, достигший этой степени, полностью осознаёт и контролирует своё существование на всех уровнях. И это осознание настолько ясно, что его можно применить и для понимания всех остальных людей. Мастер Храма, несомненно, неординарная личность и символ. В то время, как Найт проливает свет на значение Бины на личном уровне, Кроули уводит нас ещё глубже

Кроули даёт этой сефире имя «Вавилонская блудница» или «Бабалон» (Whore of Babalon)¹⁷. Кроули был не из тех, кто бездумно даёт имена, и слово «блудница» здесь использовано намеренно. Лон Майло Дюкетт в «Магии Телемы» объясняет:

«Третья сефира, Бина, представляет изначальный баланс и примирение Божественного Я (Кетер) и отражения Не-Я (Хокма). Она — всеприемлющая супруга Хокма, и когда они соединяются, восстанавливается изначальное единство Кетер. Поскольку

Бина/Бабалон находится прямо над Бездной, она в конечном счёте принимает в себя всю полноту жизни развивающейся Вселенной. Символ этой универсальной жизни - «кровь святых», которую она собирает в свою чашу (Священный Грааль). Она разделяет эту кровь со Зверем (Хокма), и они сливаются в хмельном экстазе. Потому она зовётся Великой Блудницей, ибо в своём «бесстыдстве» принимает всё и ничего не отвергает»¹⁸

Кроули вносит свой вклад в изучение природы этой сефиры в «Книге Лжей». Можно утверждать, что поэтический язык этой работы отражает сверхрациональную сущность Бины, лежащей за Бездной. Рассмотрим, к примеру, седьмую главу, «Динозавры»:

«Ничто те, число коих шесть: иначе их было бы действительно шесть»¹⁹

Семеро тех шестерых, что не жили в граде пирамид²⁰ во времена Ночи Пана²¹

То был Лаоцзы²²

То был Сиддхартха

То был Кришна

То был Тахути²³

То был Моше²⁴

То был Дионис²⁵

То был Мухаммед²⁶

Седьмого же из них звали PERDURABO^{zz}, ибо выдержавшему всё до конца нечего больше выдерживать - кроме того, что называют Ничто

Аминь»²⁸

Вышеперечисленные просветлённые мудрецы (и Кроули в их числе, хотя так ли это — рассудит история) названы Мастерами Храма. Если судить по критериям, предложенным Найтом, лишь немногие на протяжении всей истории человеческого рода достигли Града Пирамид, то есть Бины

В рамках этой работы мы не сможем рассмотреть телемитское божество или символ Бабалон во всей его полноте и сложности. Однако следует заметить, что и Бабалон, и Бина представляют двойственное состояние. Это одновременно и высшее мистическое единство, и вселенская Скорбь (буддистская *duhkha/dukkh?*) похотливой блудницы, которая не отказывает никому, и Тёмной Матери, которая, пробуждаясь, уничтожает всё, и одновременно порождает различие, дифференциацию. Найт даёт нам одно определение степени Магистра Храма, соответствующей Бине. Кроули даёт другое определение, которое нам также следует рассмотреть, прежде чем перейти к следующей сефире — Хокме. В работе «Звезда видна» Кроули перечисляет, что символизирует каждая из степеней, по крайней мере, с его точки зрения. Вот что он пишет о степени Мастера Храма:

«Суть Достижения здесь — абсолютное уничтожение личности, которая ограничивает и подавляет истинное «я». Мастер Храма — высочайший Мастер Мистицизма, то есть его Понимание полностью свободно от внутренних противоречий и не омрачено снаружи; его работа заключается в понимании существующей

Вселенной соответственно его Уму. Он — Мастер Закона Печали (Дуккха)»²⁹

Мы видим, что Кроули добавляет психологический аспект в свою интерпретацию. Не стоит, однако, думать, что Найт и прочие эзотерики не обратили внимания на возможное психологическое толкование сефирот, они всего лишь не делали на него упор в своих работах. Вместе с Кроули мы можем снова увидеть, что сефиры Небесной триады представляют не миддот или качества трансцендентного Бога, а конкретный опыт или качества, имеющие психодуховную природу

Хокма: Небесный Отец, Хаос и Зверь

Хокма дополняет Бину, так же, как и Бина, в свою очередь, - дополнение Хокмы. Персонификация этой сефиры — бородатый мужчина. Её имена: Могущество Йециры (Творения), Ав. *Abba*, Небесный Отец, Тетраграмматон (YHVN), Йод [?] в Тетраграмматоне. Духовный опыт Хокмы — встреча с Богом лицом к лицу, а добродетель — преданность (соответствующего порока нет). Символы Хокмы: лингам, фаллос, Незримое Одевание Славы, стоящий камень, башня, Поднятый Жезл Власти и прямая линия³⁰

Один из символов следующей и последней сефиры Кетер — точка, то есть отсутствие измерений. Хокма означает начало движения к полному и окончательному проявлению в Малкут: точка вытягивается в линию. Этот аспект направленности и расширения чётко просматривается во всех традиционных символах Хокмы. Явная фаллическая природа этих символов дополняет принимающую, формирующую Бину. Как пишет Дион Форчун, это

«не организующая сефира, а Великий Стимулятор Вселенной. Бина, третья сефира, первая из упорядочивающих и стабилизирующих сефир, получает поток или эманацию Хокмы. Невозможно понять сущность одной из этих спаренных сефир, не рассматривая вторую»³¹. Вдвоём Хокма и Бина символизируют первоначальный источник жизни. С точки зрения аналитической психологии две эти сефиры можно считать источником архетипического, недвойственного трансперсонального коллективного бессознательного

В традиционной иудейской Каббале любая сефира считается трансперсональной, вне зависимости от её положения на Древе Жизни. Каждая из сефир — аспект божества. Такое же толкование присуще большинству эзотерических вариантов использования Древа. Сефиры, расположенные под Небесной бездной, участвуют в развитии Святого Ангела-Хранителя или Высшего Гения. Упор делается на совершенствовании *индивидуальности* человека по отношению к трансперсональному. Небесная бездна — вершина индивидуальности; это обретение Знания. Однако, с другой стороны, трансформативные сефирот подразумевают активность индивидуально определённой позиции. Небесная триада, особенно в работах Кроули, означает избавление от понятия индивидуальности и двойственности. В этом смысле Небесная триада на Древе Жизни западной эзотерической традиции трансперсональна в недвойственном качестве; она требует полного отказа от самой идеи индивидуальности, которая окончательно растворяется в единстве Кетер

Каждой из сефир под Небесной бездной соответствует личный, субъективный опыт и определённый образ. Опыт абстрактной, трансперсональной природы Хокмы и Бины, лежащих по ту сторону Бездны, невозможно получить напрямую, субъективно: это изначальный Инь (Бина) и Ян (Хокма), составляющие Дао (Кетер и её источник). Они оказывают влияние на нижние сефиры, но при

этом остаются абстрактными, если рассматривать их отдельно от остального Древа

Форчун указывает на интересную связь между «Небесным Отцом» (Хокма) и «Земной Матерью» (Малкут) через Бину. Небесная мать (Бина), одно из имён которой — Престол, это прямая связь между «наиболее абстрактной формой силы» и «наиболее плотной формой материи», что указывает на то, «что каждая из этой пары крайних противоположностей — высшее проявление своего типа, и обе равно священны, каждая по-своему»³²

Сейчас мы ненадолго отойдём от эзотерической терминологии и обратимся к языку аналитической психологии; однако нижеследующая интерпретация принадлежит автору данной работы, а не К.Г. Юнгу. Взаимопроникновение Хокмы и Бины с позиции аналитической психологии представляет возможность недуалистического трансперсонального опыта коллективного бессознательного (как представлено на вершине Пути Змеи/Стрелы), напрямую связанного с Малкут (эго-комплекс) и полностью символизируемого Кетер. Прямая связь между тремя этими сефирами (четырьмя, если считать Кетер) представлена тем, что мы называем осью эго/самость — коллективное бессознательное. Ослабив жёсткую эгоцентрическую позицию с помощью ритуалов и практик западной эзотерической традиции, эго-комплекс может принять архетипы, паттерны и образы бессознательного, а в некоторых случаях и ненадолго идентифицироваться с ними. К примеру, и тень, и самость переживаются как нечто уникальное по отношению к индивидуальности, хотя любой из этих архетипов может восприниматься как «более» нуминозный, коллективный или трансперсональный, чем индивидуальная позиция. Если человек способен избавиться от этой личной позиции (то есть пересечь Небесную Бездну), ему открывается возможность получить прямой опыт источника самости и всех остальных архетипических образов,

то есть недифференцированного потенциала коллективного бессознательного в том, что традиционно называется мистическим или трансперсональным опытом. Разумеется, это всего лишь гипотеза, поскольку весь опыт бессознательного воспринимается и переживается посредством эго-комплекса

Из всего вышесказанного очевидно, что термин «самость» используется здесь не в смысле «полноты психе». Скорее это полнота индивидуального опыта собственной психе. Тиферет и Ангел-Хранитель понимаются как отдельные от личности, и вместе с тем уникальные для этой личности. В каком-то смысле архетипический образ и опыт самости сохраняют связь с личностью, переживающей этот опыт. Если посмотреть на Древо Жизни, видно, что прямым источником энергии Тиферет является Кетер. Мы можем назвать Кетер непроявленной, абстрактной или истинно коллективной самостью, тогда как Тиферет, связанная с личностью, - это проявление самости. Опять же, опыт Тиферет и опыт Кетер (самости как архетипического образа и как полноты психе) трансперсональны, поскольку они обширнее, чем эго-комплекс. Если говорить о самости в любом контексте, подразумевающим личный, дуалистический опыт, это Тиферет, а обсуждение коллективных процессов или подтекстов самости независимо от личного опыта относится к Небесной Триаде (и Кетер как высшей сефире). Эта дифференциация зависит от степени влияния на эго-комплекс. Опыт самости Тиферет — это, например, трансформативное сновидение, компенсирующее дисбаланс в эго-комплексе. Самость переживается как нечто отличное, иное, и потому трансперсональное. Самость Небесной Триады — это скорее опыт самадхи или подобного недуалистического состояния, в котором стираются границы индивидуального эго-комплекса. Комбинируя юнгианскую модель психе с западной эзотерической традицией, можно обнаружить интересные параллели — например, многогранное понимание некоторых архетипов, таких как самость

Итак, Кроули называл Бину Вавилонской блудницей. Были у него и свои наименования для Хокмы: Хаос и Терион (Зверь). Блудница верхом на Звере — это персонификация соединения силы и формы; экстатическое слияние вселенских противоположностей. Хокма, вторая сефира, это «хатический разрушитель идеального единства первой сефиры, Кетер. Хаос — ещё одно имя Хокмы, которая в некоторых телемитских ритуалах соответствует Териону.»³³. По Дюкетту, Зверь и Бабалон соответствуют Шиве и Шакти, ещё раз подтверждая понятие единства и нуминозного экстаза³⁴

Степень, соответствующая сефире, показывает, какие преобразования претерпела психодуховная жизнь адепта. Степень Мага (9=2), соответствующая Хокме, более «просветлённая» и «совершенная», чем степень Бины — Мастер Храма. Отсутствие порока, соотносящегося с этой сефирой, говорит о том, что для Мага не существует потенциальной тени. Это состояние трудно понять и принять с позиции аналитической психологии, поскольку наша человеческая природа подразумевает, что потенциальная тень существует всегда

Очевидное предположение, следующее из данной работы, состоит в том, что теории Юнга можно сравнить с другими теориями, например, теориями западной эзотерической Каббалы, так, чтобы создать новые, альтернативные точки зрения, которые в ином случае не возникли бы. Прекрасный пример тому — юнгианское понятие тени. Вместо того, чтобы просто принять эзотерическую концепцию «бестеневой» сущности Хокмы, мы можем посмотреть на неё с другой позиции. Возможно, тень Хокмы, «то, чем она не желает быть», это её неспособность постичь собственную тень³⁵. Хокма, находящаяся в слепящем свете Кетер, постоянно рискует идентифицироваться с ней, и так потерять свою идентичность и аутентичность — Небесный вариант инфляции. Возможно, на теологическом уровне такое заявление большого

значения не имеет, однако символически и с позиции аналитической психологии оно показывает, что даже на высших уровнях сознания и духовного совершенства тень в какой-то форме существует; и чем ярче свет, тем темнее тень. Такой подход к Хокме (и то же относится к Кетер) показывает: как бы близко мы не подошли к божеству, мы всегда останемся всего лишь людьми

Эзотерики, действуя с позиции своего духовного мировоззрения, могут позволить себе делать любые метафизические заявления, не имея дела с эмпирическими предположениями или наблюдениями, в отличие от Юнга, который трудился над этим всю жизнь. Как сообщает Найт, «если кто-то заявляет, что имеет степень Мага или Ипсиссимуса, соответствующие Хокме и Кетер, это либо Христос, либо лжец, либо дурак»³⁸. Может показаться, что степени Небесной Триады имеют небольшое практическое значение с точки зрения аналитической психологии. Как применить юнгианскую модель психе к человеку, не имеющему тени? К человеку, который, как эмиссар динамической творящей силы Вселенной, может управлять реальностью? Ответ, разумеется, «никак», поскольку это метод непрерывной психологической интроспекции и терапии, который в принципе не рассматривает возможность существования подобной личности

Путь от Хокмы к Бине и, через все остальные сефиры, к Малкут — это символическое представление процесса или динамики оси эго/самость — коллективное бессознательное. Маг (Хокма) держит эту ось как свой магический жезл, подобно Меркурию с его кадуцеем. Престол Бины придаёт форму живительной энергии коллективного бессознательного, которая в итоге достигает эго-комплекса (Малкут). В Йесод эта энергия трансформируется в архетипический образ или символ, который может воспринять эго. Фактически в этой психологической динамике сознания и целостности принимают участие все десять сефирот. В нашем текущем диалоге с Древом Жизни мы не связаны определённым

мировоззрением, и потому можем обнаруживать всевозможные источники вдохновения. В один момент проявляется западный эзотерический взгляд на мир, затем теории аналитической психологии, а потом всплывает и влияние иудейской Каббалы

Полярность Бины и Хокмы, динамизм, порождающий и психическую реальность и физическое восприятие, берёт начало в ещё более абстрактном и трансперсональном источнике. Хокма и Бина постоянно принимают поток, идущий из Кетер. Пытаясь истолковать сефиры Небесной Триады как отдельные сущности, мы искусственно налагаем на них структуру. Однако без этой структуры у нас не получился бы осмысленный диалог с Древом. Если Бину или Хокму трудно применить на личном психологическом уровне, то в случае с Кетер это попросту невозможно, поскольку она символизирует, выражаясь психологическим языком, единство недифференцированного коллективного бессознательного

Кетер: Корона бессознательного

Будучи вершиной Столпа Равновесия (Столпа Мягкости), Кетер является каббалистическим символом единства и равновесия. Персонификация Кетер — древний бородатый король, изображённый в профиль³⁷. В отличие от Хокмы, здесь мы видим лишь одну сторону сефиры, вторая её сторона остаётся непознанной. Среди имён Кетер: Бытие Бытия? Тайное Тайного? Ветхий Денми, Изначальная Точка, Точка внутри Круга, Незримая Голова, Макропрозоп, Аминь, Оккультный Свет, Внутренний Свет, Он. Соответствующий духовный опыт — Единение с Богом³⁸, добродетель — завершение Великой Работы (как и в случае с Хокмой, порока здесь нет). Символы Кетер — точка, корона и свастика³⁹

Кетер, «Первое Проявление, являет первичную кристаллизацию в проявленном виде того, что ранее было непроявленным и непознаваемым для нас»⁴⁰. В шестой главе мы ещё вернёмся к непроявленному источнику Кетер, а сейчас кратко рассмотрим некоторые ключевые понятия, связанные с этой последней (но первой в порядке творения) сефирой. Форчун подчёркивает, что на нашей стадии развития Кетер и связанные с ней переживания⁴¹ - это Великое Непознанное, но отнюдь не Великое Непознаваемое⁴². Возможно, это «скрытое существование, находящееся на расстоянии одного шага от не-существования»⁴³, но оно остаётся возможностью психодуховного развития. Кетер отражает идею неподвижного перводвижателя, хотя, как напоминает нам Форчун, это не личность, а «а особая сущность, и это состояние — абсолютно инертное, чистое существование до тех пор, пока не начнет проявляться активность, которую излучает Хокма»⁴⁴.

На психологическом уровне сознание Кетер не обладает какими-либо свойствами или активностью. Это «чистое существование, не ограниченное формой и взаимодействием. Но это существование абсолютно отличается от всего, к чему мы привыкли, оно представляется нам не-существованием, поскольку не отвечает ни одному из привычных представлений»⁴⁵. Можно провести параллели между этим описанием Кетер и буддистскими понятиями «только ума» (читта-матра), «ума Будды»⁴⁶ - самадхи (Нирвикальпа-самадхи) или философии Веданти; состояние, когда не существует более дискурсивного ума, двойственности или отношений субъект — объект. На примере таких достижений человеческого сознания ясно видно, как трансперсональная психология может помочь понять, что такое Кетер на эзотерическом Древе Жизни и что она означает для теорий Юнга

Синхронистичность, unus mundus и трансперсональная психология

Хотя Юнг посвятил львиную часть своих трудов предметам, которые можно назвать «трансперсональными» (например, синхронистичности и мистицизму), его не переставали интересовать и такие понятия, как «универсальное сознание», с которыми он столкнулся при изучении восточных духовных традиций:

«Обычно надеются обуздать бессознательное, однако такие мастера укрощения, как йоги, достигают совершенства самадхи в состоянии экстаза, которое, насколько мы знаем, соответствует состоянию бессознательного. Дело не в том, что они называют наше бессознательное "универсальным сознанием"; в случае йоги бессознательное поглощает эго-сознание. Они даже не могут вообразить себе, что "универсальное сознание" — явное противоречие, поскольку исключение, выбор и различие суть корень и сущность всего того, что может притязать на именование "сознанием". "Универсальное сознание" логически идентично бессознательному»⁴²

Эта цитата раскрывает основной аргумент аналитической психологии против нашей интерпретации западного эзотерического Древа Жизни как изображения психологического созревания и всего, что входит в психологическую инициацию. Если Небесная Триада представляет трансперсональное коллективное бессознательное (не забываем, что это не собственно коллективное бессознательное, а метафора того, что Юнг называл коллективным бессознательным), то как мы вообще можем что-либо о ней знать и какой от неё толк? С довольно ограниченной позиции клинической психологии значение Небесной Триады, пожалуй, невелико. Однако вне аналитической практики опыт архетипов коллективного бессознательного, в особенности

полученный в контексте глубоко символической психодуховной системы, может быть крайне важным с духовной точки зрения

Рассматривая Кетер, мы заметили, что, по мнению Дион Форчун, эта сефира — Великое Непознанное, но не Великое Непознаваемое⁴⁸. Подразумевается, что на определённом этапе развития мы можем узнать, хотя бы частично, это непознанное бессознательное поближе. Юнг пишет: «Даже сегодня нам известны примитивные племена, чье сознание ушло не слишком далеко от мрака первобытной психе, и даже у цивилизованного человека все еще можно обнаружить многочисленные пережитки этого первозданного состояния. А принимая во внимание значительные возможности для дальнейшей дифференциации сознания, представляется даже вероятным, что и сегодня оно все еще стоит на относительно низкой ступени развития»⁴⁹. По словам Дион Форчун, как мы цитировали в четвёртой главе⁵⁰, опыт, доступный благодаря современной психологии, некогда был привилегией избранных. Сегодня же и так называемый «обычный» человек может погрузиться в личное и коллективное бессознательное: достаточно немногих советов и большого терпения. Также мы уже упоминали, что опыт Кетер непросто перевести на язык «бытия» или того, что мы называем сознанием. Юнг стоит на той же позиции, как видно из его описания психической природы анимы и анимуса:

«Анима и Анимус живут в мире, совершенно отличном от внешнего, где пульс времени бьётся бесконечно медленно, где рождение и смерть одного индивида не идут в счет. Неудивительно, что их сущность чужеродна - настолько, что их вторжение в сознание часто равнозначно психозу. Несомненно, Анима и Анимус относятся к тому материалу, который выходит на свет божий при шизофрении»⁵¹

Ещё одна важная область юнгианской мысли, которую необходимо рассмотреть в связи с трансперсональными гранями психе — это идея «единого мира», *unus mundus*

Unus Mundus как трансперсональный опыт

Хотя Юнг с сомнением относился к идее универсального сознания (по крайней мере, с философской точки зрения), он ни в коем случае не отвергал идею всеобщего единства, лежащего в основе мироздания, напоминающую нам свойства Кетер. От эзотерических трудов алхимиков Юнг обратился к *unus mundus*, «единому миру». Во второй главе мы уже кратко рассматривали, как использовался *unus mundus* в алхимии и какое место он занял в теориях Юнга⁵². Как уже было сказано, Эдинггер описывает *unus mundus* как «единство эго с самостью и миром...»⁵³. Этот процесс соответствовал бы соединению Малкут и Тиферет, сблизившихся по оси эго-самость. Самость, как архетип, трансперсональна, то есть её опыт может получить кто угодно и когда угодно. Однако ощущение *unus mundus* как особого психологического фактора переживается до Небесной Бездны. *Unus mundus* за Небесной Бездной — это то, что мы называем осью эго/самость — коллективное бессознаательное. Первый опыт (до Небесной Бездны) созвучен с утверждением Эдинггера: «полностью окунувшись в него, вы оказываетесь вне мира эго, каким мы его знаем»⁵⁴. Второй же подразумевает, что вы полностью лишаетесь какого-либо понятия об отдельном эго, «мире эго» или самости

Юнг сообщает, что *unus mundus* - «не слияние индивида с окружающей его средой, и даже не его адаптация к ней, а *unio mystica* с потенциальным миром»⁵⁵. Это означает, что природу *unus mundus* отражает не Тиферет (самость), а скорее Кетер. Чистый потенциал Кетер проявляется в психе и проходит мимо Даат, через

Тиферет и Йесод, и, наконец, воплощается или переживается в Малкут (эго-комплексе). Но это опять же вопрос опыта и точки зрения. Гипотетически *unus mundus* – это эквивалент Кетер — единая область трансперсонального опыта. Однако на уровне индивидуальности (до Бездны) он связан с осью эго-самость (Малкут-Тиферет). Основное свойство *unus mundus* – то, что Юнг назвал синхронистичностью. В рамках этой работы мы не сможем подробно обсудить синхронистичность, поскольку на эту тему можно написать десятки томов, но попытаемся затронуть основные моменты⁸⁸

Синхронистичность — объединяющий фактор «единого мира», в котором стираются границы между временем, материей и причинностью. Существует несколько предположений относительно степени Ипсиссимуса (1=10), соответствующей Кетер. 23 мая 1921 г. Кроули получил посвящение в степень Ипсиссимуса и записал в дневнике: «As God goes, I go» (В вольном переводе - «Я подобен Богу») ⁸⁹. Независимо от того, насколько обосновано такое заявление, мы видим, что степень, соответствующая Кетер и потенциалу *unus mundus*, достигается слиянием индивидуальности с «божеством», то есть нуминозной природой коллективного бессознательного, и подразумевает единство причины и следствия, взаимопроникновение микрокосма и макрокосма, где человек и божество становятся едины и неразделимы

Юнг так и не вывел полного или систематического определения синхронистичности. Самое распространённое определение можно найти в его основном труде на эту тему: «Синхронистичность: акаузальный связывающий принцип». Однако он определяет синхронистичность не только как «акаузальный связывающий принцип», но и как «значимое совпадение»⁸⁸ и «акаузальный параллелизм»⁸⁹. Основная идея состоит в том, что существует акаузальная связь (при этом невозможно найти прямую причинную связь) между внутренним психическим опытом и событиями во

внешнем мире⁵⁰. Поскольку этот опыт связан с активированными архетипами, соответствующие события обычно сопровождаются ощущением нуминозности. Весь процесс протекает в контексте *значения*. Именно значимость отличает синхронистичность от простого совпадения. По мнению Родерика Майна, Юнг в своей теории синхронистичности предлагает «возможную психологическую динамику для объяснения того, как активированный архетип может вызвать синхронистичность: присутствие активного архетипа сопровождается нуминозными эффектами, и эта нуминозность вызывает понижение ментального уровня, расфокусировку сознания. При снижении уровня энергии сознания энергия бессознательного, соответственно, растёт, так что появляется уклон от бессознательного к сознанию, и бессознательное содержание активнее, чем обычно, вливается в сознание. В это бессознательное содержание входит и то, что Юнг назвал «абсолютным знанием» - знание, выходящее за пространственно-временные рамки сознания»⁵¹

Помимо нуминозного эффекта синхронистичности и её способности открывать «абсолютное знание» интересен взгляд на синхронистичность как на предельную точку, в которой рушатся пространство, время и, поскольку синхронистичность акаузальна, причинность. Можно сказать, что это точка преодоления, казалось бы, незыблемых границ сознания

Синхронистичность можно также рассматривать как фактор, разрушающий барьер, который, как считается, существует между наукой и духовностью — такую точку зрения высказывает в своей работе Виктор Мэнсфилд. В своих работах на тему синхронистичности он пытается решить непростую задачу. Будучи физиком и астрономом и одновременно идейным исследователем различных путей духовности, Мэнсфилд пытается связать, по его терминологии, «голову» и «сердце». Один из способов решения этой задачи — с помощью теории синхронистичности.

Синхронистичность как теория одновременно присутствует как на научном, так и на духовном уровне. На научном уровне она связана с квантовой механикой и её пониманием внутренней субъективности во внешне объективной реальности. Также синхронистичность поднимает проблемы временности и причинности; ещё один объект интереса физики в более теоретической сфере⁶². Ну и, разумеется, не будем забывать об экспериментах в области парапсихологии и так называемых «пси» исследованиях⁶³

«Сердечную» сторону синхронистичности удобнее всего определить с помощью семи свойств «синхронистичности как выражения трансформативного самопознания», приведённых в работе Мэнсфилда «Голова и сердце»⁶⁴. Мэнсфилд указывает, что синхронистичность представляет самопознание, как видно из следующих семи характеристик: синхронистичность интуитивна, целостна, уникальна для данной личности, трансформативна, неповторима, телеологична и священна:

1. Опыт синхронистичности всегда включает внутреннюю интуицию из нашей «глубинной субъективности», которая применяется ко внешнему событию, составляющему собственно опыт
2. Синхронистичность целостна в том смысле, что оказывает влияние на всё сущее, опыт синхронистичности «позволяет лично прочувствовать скрытое единство души и материи»
3. Опыт синхронистичности обусловлен коллективными архетипами; однако значение архетипа всегда уникально для

каждого человека и его личного процесса индивидуации

4. Опыт синхронистичности переживается в контексте процесса индивидуации и даёт возможность для личной трансформации, если человек, получивший этот опыт, попытается понять его смысл
5. Невозможно повторить конкретный опыт синхронистичности, поскольку нельзя повторить контекст, вызвавший компенсаторную реакцию; по крайней мере, в точности
6. Телеологическая парадигма уже включена в сам процесс индивидуации и в компенсаторную природу бессознательного. Опыт синхронистичности показывает, что существует «вневременное «видение» того, что требует от нас самость»
7. Истинный опыт синхронистичности всегда сопровождается нуминозным опытом и потому принимает форму священного знания. Мы получаем опыт провидения, высшего знания, не ограниченного рамками нашего эго⁶⁵

8. В контексте данной работы нас особенно интересуют идеи о синхронистичности как части самопознания и синхронистичности как точки, в которой размываются и, по сути, перемешиваются совершенно, казалось бы, различные понятия и конструкции. К последнему пункту мы ещё вернёмся чуть позже, когда будем рассматривать, как можно толковать «псевдосефиру» Даат как метафору синхронистичности и паттерна, лежащего в основе реальности. Этот символ связывает макрокосм западного эзотерического Древа Жизни с микрокосмом причинности

Воздействие теории синхронистичности на юнгианскую мысль, с особенности в поздних работах Юнга — довольно объёмный вопрос. Родерик Мэйн в книге «Разрыв времени» (The Rupture of Time) последовательно демонстрирует связь между теорией синхронистичности и другими теориями Юнга. Из всех идей Мэйна для нашего анализа особенно важен синтез юнгианской теории синхронистичности и «духовной революции»⁶⁶. Синхронистичность как «акаузальный связующий принцип» является неотъемлемой частью юнгианской мысли благодаря тому, что она соединяет внешний объективный мир с субъективным внутренним миром психе. Опыт синхронистичности — это опыт единства, лежащего в основе мироздания. Этот опыт можно расширить до предела, когда «переживается ощущение единства не только психе и материи, но и психофизического и трансцендентного, духовного или божественного аспектов реальности»⁶⁷. Это единство и есть *unus mundus*, то есть тот опыт, который символизирует Кетер как высшая точка Небесной Триады

Мэйн рассказывает о видении этого единства⁶⁸, явившемся Юнгу, хотя и подчёркивает, что, поскольку речь здесь не идёт о внешнем физическом явлении, этот случай не подпадает под более общее определение синхронистичности. Серия видений посетила Юнга в 1944 году, после того, как он сломал ногу, а потом пережил сердечный приступ. Содержание этих видений для нас сейчас не существенно, однако важно то, как они повлияли на Юнга. Как вспоминает Юнг, сам он не соединился с личностью или объектом, но «оно было единым, это был священный брак, мистический агнец»⁶⁹. Мы видим трансперсональное, скорее даже безличное состояние единения. Это не рассказ человека, пережившего единство с иным состоянием бытия, а скорее осознание того, что он — часть трансперсонального единства

Далее Мэйн фокусируется на связи между видениями Юнга и синхронистичностью:

«В более полном описании видений Юнг характеризует их как «качество абсолютной объективности» и «безвременное состояние, в котором настоящее, прошлое и будущее едины». Эта характеристика чётко отражает «абсолютное знание» и «относительность пространства-времени», то есть элементы синхронистичности. Далее, восприятие этих видений как мистического брака между собой и миром — иерогамии или *mysterium coniunctionis* — предполагает, что они, возможно, составляют эмпирическое воплощение унитарного измерения Вселенной (*unus mundus*), на которое, по мнению Юнга, указывают и более привычные формы синхронистичности»²⁰

Если пойти дальше, это «унитарное измерение» можно связать с «реализацией Дао»²¹ и провести параллели между Дао и Кетер, Инь и Бинь, Ян и Хокмой

Центральный аспект синхронистичности — соединение личности и окружающего мира. Синхронистичность не существует единственно «в голове», как обычное психическое явление, она открывает сложные переплетения взаимосвязей, окружающие человека на внутреннем и внешнем уровнях психики. Подходящую цитату, касающуюся этого аспекта синхронистичности, можно найти в работе Роберта Азиза «Психология религии и синхронистичности К.Г. Юнга»:

«Для Юнга, как свидетельствуют его работы о синхронистичности и, что важнее, его собственная жизнь, процесс индивидуации выходит за пределы психологии и предполагает, что сценой для этого процесса должен стать весь мир. То, что мы обычно называем

внутренним и внешним мирами, замыкается в общий круг целостности. Природа работает внутри и снаружи, с помощью компенсаторного механизма помогая продвижению человека к целостности»²²

Синхронистичность не только размывает границы между пространством, временем и причинностью, потенциально теоретическими и неясными понятиями, но и вносит значительный вклад в разрушение барьеров между «я» и «не-я». Учитывая общечеловеческую склонность к разделению, различению, компенсаторные уроки синхронистичности нам действительно необходимы

Хотя в западной эзотерической традиции вы не найдёте академического изучения синхронистичности, которое присутствует в литературе по аналитической психологии, эта традиция, тем не менее, содержит собственные интересные инсайты на эту тему, к которым мы сейчас и обратимся

Даат как «посредник»

До сих пор мы определяли сефирот как миддот или качества. С традиционных теистических позиций это качества Бога или богов, а с психологической точки зрения сефирот символизируют качества в значительной степени бессознательной психе. Однако псевдосефира Даат занимает уникальное и довольно озадачивающее положение. Мы уже встречались с Даат, когда говорили о Небесной Бездне; в зависимости от интерпретации, эта сефира представляет либо врата в Бездну, либо саму Бездну. Однако это лишь одно из возможных толкований. Эту

псевдосефиру можно интерпретировать и так, чтобы отразить её промежуточную природу и метафорический аспект «ни/ни». Кроули и Грант дают более негативные толкования Даат; Форчун и Найт описывают её менее мрачно. Основное различие между двумя этими школами, по крайней мере, конкретно в этом вопросе, это мнение о ценности сознания и мышления

По мнению Кроули, индивидуальное эго-сознание следует осознанно и старательно преодолевать. На мышление Кроули сильно повлияли восточные религии и философии, хотя его интерпретации могут быть довольно специфическими²³. Это влияние очевидно, если посмотреть на отношение Кроули к знанию, мышлению и разуму. В общем можно сказать, что Кроули считал область мышления и личность не более чем иллюзией. Кое-что об этом можно найти в «Книге лжей». В «Драконах» связь между эго и состоянием самадхи сравнивается с солнечной системой:

«Мысль есть тень затмения Луны

Самадхи есть тень затмения Солнца

Луна и Земля — это Не-Эго и Эго; Солнце есть ТО

Оба вида затмения суть Тьма; оба случаются редко

Сама же Вселенная есть Свет»²⁴

Тень затмения Луны — это как бы тень тени тени. С одной стороны, Луна не обладает собственной силой, поскольку она всего лишь отражает свет Солнца. Таким образом, Луна оказывается теневой. Затмение Луны удваивает эту тень, а если считать мысль тенью этой тени, получается лишь тончайший невещественный слой.

Только Вселенная, то есть универсальная (трансперсональная) позиция, как сказано в этом отрывке, есть Свет⁷⁶

В той же «Книге лжей» Кроули заявляет, что персональное сознание (идентичность) — лишь помеха более «реальным» трансперсональным формам сознания:

«Сновидения есть несовершенство сна, равно как и сознание есть несовершенство бодрствования

Сновидения [происходят] от загрязнения крови, равно как сознание — от беспорядка жизни

В сновидениях нет связи, нет смысла, нет Истины; то же относится и к сознанию

Проснувшись от сновидений, познаешь Истину; проснувшись же от бодрствования, узнаешь, что Истина — Неизвестное»⁷⁶

Это стихотворение под названием «Сновидец» подразумевает, что эго-сознание — это искажённая форма восприятия, и лишь очнувшись от заблуждения, что оно истинно, мы можем прийти к Истине — Неизвестному. Такое отношение к сознанию присутствует во многих заявлениях Кроули. Очевидно, именно поэтому Небесная Бездна, Хоронзон и Даат в его космологии имеют такие негативные коннотации. Иными словами, Даат и Бездна - это последнее препятствие на пути к трансперсональному опыту и просветлению. Однако толкование Кроули — лишь одно из множества

Гарет Найт предлагает другую интерпретацию Даат. В «Практическом пособии по символизму каббалы» Найт пишет: «тайна Даат глубока и почти не затрагивалась в каббалистических исследованиях до этого момента»²⁷. Найт также отмечает, что, хотя название этой сефиры переводится как «знание», оно означает не то, «что мы сегодня понимаем под этим словом, а «познание» в библейском смысле, то есть сексуальное единение, но единение божественное, священный брак, в котором соединяются различные уровни мироздания, и в результате рождается изменение — трансформация или трансмутация силы»²⁸. Далее в этой же книге Найт даёт более подробное описание сущности Даат:

«Даат — высшая степень осознания человеческой души, на которой она ещё остаётся душой, поскольку осознание на высших уровнях доступно лишь Духу или самой Божественной Искре. ...Перед достижением Даат опыт души посвящён слиянию с Духом - «появлению». После того, как силы Даат начали действовать в душе, процесс «появления» прекращается — душа «есть». Таким образом, Даат — это сефира реализации в высшем значении этого слова, понимания, соединённого со знанием ... на этом абстрактном уровне человеческий разум достигает полного осознания Всего и в этом полном осознании поглощается Вечным Разумом и становится с ним одним целым; Даат, как сефира, представляет высшую Мудрость и высшую Силу Реализации»²⁹

Здесь Даат явно далека от демонического образа, предлагаемого Кроули; это высшее состояние психического осознания. Для Найта эта сефира — символ высшего уровня, достижимого для человеческого сознания. Однако Найт признаёт и существование тёмной стороны Даат, и в следующей цитате говорит об этом с явно психоаналитическим, хотя и неортодоксальным уклоном:

«У Даат есть и тёмная сторона, связанная с тем, что можно назвать подсознанием Бога, и она может странным образом повлиять на душу. Контакты с собственным подсознанием - и то зачастую довольно волнующи — можно представить, каково будет встретиться с Универсальным Подсознанием, содержащим в себе всю историю и внутреннее напряжение Логоса»⁸⁰

Первое, что бросается в глаза при сравнении двух описаний Даат — использование Найтом христоцентричных терминов: Душа, Дух, Логос. С позиции Кроули, неспособность отойти от понятия индивидуальности, какой бы просветлённой эта индивидуальность ни была, означает ограничение кругозора. Найт же считает, что высший, небесный опыт принадлежит «внутренним областям» чистого духа и недоступен человеческой душе. Как и проблема применения степеней Мага и Ипсиссимуса к «мирскому» сознанию, попытка найти нечто общее между двумя этими взглядами на Древо Жизни чревата огромным количеством трудностей

Дион Форчун предлагает описание Даат, схожее с тем, что даёт Найт (точнее, это позиция Найта отражает точку зрения Форчун). Она утверждает, что Даат «это ясный, простой и уверенный разум, который понимает связывает между собой оба края Бездны. Даат символизирует единство, связующее Принципы (например, Небесный Треугольник) с их проявлениями — разум Бога, работающий через Человека и Эволюцию»⁸¹

Описание Форчун оказывается связующим звеном между вышеприведёнными характеристиками Даат. Даат занимает положение посредника. Это вершина личного сознания и одновременно связь с трансперсональной реальностью. Это и демон Хоронзон, и «Высшая сила реализации». Это связь между человеческим и божественным, но сама Даат не относится ни к

одному, ни к другому миру. Будучи псевдосефирой без номера, Даат не входит в миддот Бога, но при этом является центром психодуховной трансформации и инициации. С точки зрения аналитической психологии это граница между личным процессом индивидуации и *unus mundus* коллективного бессознательного. Хотя мы используем такие термины, как эго-комплекс, тень, анима (анимус) и самость, в основе лежит текучесть, изменчивость, взаимопроникновение. Даат — это качество психе, которое не является качеством, это ключ к синхронистичности, связывающей глубины наших психе и внешний мир⁸². Кеннет Грант в работе «Вне кругов времени»⁸³ также отражает этот аспект Даат, правда, наполняя его собственным восприятием. Любопытно, что в самом начале книги Грант пишет о синхронистичности

«Вне кругов времени» начинается с обсуждения модели времени, предложенной Кроули. Согласно этой модели, существуют три Эона⁸⁴. Первый эон был матриархальным, аграрным, ориентированным на природу — его символизирует Исида. Второй эон — патриархальный эон Осириса — умирающего и воскресающего бога. Классический пример этой традиции — христианство. Третий эон, в котором живём мы (по крайней мере, согласно Кроули) — это эон Гора, божественного ребёнка; он начался после получения Кроули Книги Закона в 1904 году. Не будем углубляться в телемитскую космологию: нам важно лишь, что эоны сменяют друг друга; длительность каждого из них — примерно 2000 лет. Именно эту идею линейности Грант ничтоже сумняшеся позаимствовал у Кроули. Например, Грант пишет:

«Однако сегодня уже известно, что очевидно аномальное наложение двух и более эонов не является чем-то невозможным, если рассматривать время не как линейную последовательность, а как перихорезис, вторжение прошлого и будущего в настоящее, сопровождающееся коллапсом синхронистичности»⁸⁵

К сожалению, в дальнейшем Грант не продолжил работу над таким использованием синхронистичности. Вместо этого он просто продолжает связывать этот вопрос и другие каббалистические понятия со своей позицией относительно Древа Жизни. Даат, согласно Гранту, можно рассматривать как «точку входа в ноумен и выхода в феномен, другими словами, это врата проявления непрявления»⁸⁶

Даат и синхронистичность — примеры состояний или случаев, существующих вне стандартного понимания линейности, причинности и субъективности. Они отражают связь между, казалось бы, никак не связанными областями опыта. Синхронистичность указывает на реальность вне субъективной психе и втягивает человека в связь не только с внешним «объективным» миром, но и, как считает Юнг, с потенциальным *unus mundus*. Псевдосефира Даат действует как «посредник», точка «между», опора иного на Древе Жизни, в остальном строго организованного и иерархичного. Для западных эзотериков она выступает либо в качестве более совершенной формы сознания, либо как последнее подобие индивидуальности, доступное перед встречей с трансперсональной Небесной Тριάдой

Понятие *unus mundus* трудно объяснить, не прибегая к поэтическому языку. Этот термин использовался ещё в алхимии и подобных эзотерических традициях, чтобы выразить недуалистичное трансперсональное состояние сознания и бытия. Эдингер полагает, что «окончательное, полное единство достигается лишь со смертью — в лучшем случае, поскольку смерть отнюдь не означает автоматического его достижения»⁸⁷. Ясно, что *unus mundus* — потенциальное психологическое состояние, в котором преобладают такие понятие, как единство, синхронистичность, трансперсональное. Современные

исследования синхронистичности с точки зрения физики, наподобие проводимых Мэнсфилдом, помогают расширить определение того, что мы называем Небесной Тριάдой

Юнгианский мистицизм?

Будучи психологом и учёным, Юнг интересовался и сферами, лежащими за пределами обычных границ науки и психологии⁸⁸. Юнга не устраивал редукционистский подход к его модели психе⁸⁹. Принимая внимания работы Юнга на такие темы, как синхронистичность, алхимия и мистицизм, мы можем даже, вслед за Леоном Шламмом, назвать Юнга не только учёным, но и детрадиционализированным мистиком⁹⁰. В статье «Иллюзорный мистицизм К.Г. Юнга» Шламм использует таксономическую модель мистических традиций, выведенную Эндрю Роулинсоном в работе «Книга просветлённых мастеров: западные учителя в восточных традициях»⁹¹. Таксономия состоит из двух пар противоположностей: «горячее-холодное» и «структурированное-неструктурированное». Рассмотрим её подробнее⁹²:

Горячее

Нечто внешнее, иное по отношению к личности, ведущее собственное существование. Не то, к чему мы имеем доступ по праву. Мощное, потрясающее, ассоциируется с откровением, благодатью. Схоже с понятием нуминозного

Холодное

Самая суть личности, его не следует искать где-либо, помимо себя. То, что принадлежит нам по праву. Тихое, спокойное, ассоциируется с самореализацией

Структурированное

Вселенной, а следовательно, и человеку, присуща некая упорядоченность. Есть нечто, что нужно найти, и способы отыскать это. Но для успешного достижения искомого требуется карта

Неструктурированное

Между начальной и конечной точками нет никакого промежутка. Метод и цель — одно и то же. Мы неотделимы от реальности/истины/Бога, и потому не нуждаемся в карте. Всё достижимо сейчас и было доступно всегда

Полюсы «горячее-холодное» располагаются на противоположных концах вертикальной линии, а «структурированное-неструктурированное» - на концах пересекающей её горизонтальной

Шламм освещает немаловажную проблему, касающуюся взгляда Роулинсона на мистические традиции, попадающие в эти координаты⁹³. Он утверждает, что «Роулинсон считает эти типы традиций истинными, поскольку они обеспечивают в равной степени эффективные средства для духовного освобождения. Именно поэтому Роулинсон наделяет равной ценностью конкурирующие сотериологические традиции и отказывается признавать превосходство какой-либо конкретной духовной

позиции»⁹⁴. С этим же уравнильным подходом к мистическим традициям связано и утверждение Роулинсона, что эти квадранты не являются жёсткими и отдельные традиции и наставники на деле располагались в нескольких квадрантах. Согласно Шламму, ценность такой модели в том, что «её можно успешно использовать для дифференциации огромного многообразия духовных позиций»⁹⁵

Левый верхний квадрант: горячее структурированное

В традициях этого квадранта Вселенная наполнена множеством могущественных существ, а духовный прогресс достигается путём обретения тайных знаний. Система получения этих знаний — инициатическая, информация получается постепенно и в зашифрованном виде. Такая космология типична для некоторых форм эзотеризма, очевидны параллели с западной эзотерической традицией. Такие традиции иерархичны и требуют от адепта волевого усилия для разрушения духовных барьеров. В горячих структурированных традициях в целях самотрансформации также используется магия. Сознание считается божественным и иерархическим, и хотя практик окружён всевозможными проводниками и советчиками, в конечном счёте его трансформация — исключительно его дело. Индивидуальные духовные качества экстатичны и непредсказуемы, а социальные описываются как вихрь проектов. В список таких традиций входят: индуистская Тантра, Ваджраяна, традиция сиддхов, ведическая традиция, каббала, герметизм, алхимия и шаманизм⁹⁶. Шламму также добавляет более несколько более современных примеров: Юнг, Стайнер, Уэйт, Кроули и Форчун⁹⁷

Нижний левый квадрант: холодное структурированное

В традициях этого квадранта поиск спасения ведётся не во внешнем мире, а внутри самого себя. Это бесстрастный и отстранённый подход с постепенной, несложной практикой,

индивидуальные духовные качества здесь просты и скромны. Общественное духовное качество — отзывчивость по отношению к другим существам. Магия считается второстепенной и отвлекающей от основной духовной цели. Учения и ритуалы посвящения в традицию открыты для всех, освобождение достигается разрывом связей, а сознание считается естественным и частным. Преимущество этих традиций — в их простоте для новичка, поскольку процесс неспешен и постепенен. Однако при такой скорости могут понадобиться тысячелетия, чтобы достичь освобождения. Примеры холодных структурированных традиций: буддистская школа Тхеравада, Дзен, ранняя Веданта (Упанишады), Санкхья, учения Ауробиндо и Плотина⁹⁸. Вместо тайного эзотерического подхода нам сообщают, что всё знание уже имеется внутри нас, его лишь нужно открыть с помощью постепенной бесстрастной практики

Верхний правый квадрант: горячее неструктурированное

Сюда входят такие традиции, как Чайтанья, Буддизм Чистой Земли, суфизм, христианский мистицизм (св.Тереза, Иоанн Креста). В них присутствует понятие объективной божественной силы, источника освобождения, каковое освобождение достигается любовью и преклонением перед божеством. Сознание божественно и универсально, все люди ничтожны перед Богом. Индивидуальные духовные качества — дарить любовь и отвечать на любовь других, социальные же — служба божеству. Человек сам по себе обречён на неудачу, но божество охотно придёт ему на помощь, ибо любовь его свободно дарится тем, кто просит о ней (а порой и тем, кто вовсе о ней и не просил)⁹⁹

Нижний правый квадрант: холодные неструктурированные традиции

К этим традициям относятся Адвайта Веданта, Рамана Махарши, Дзогчен, Махамудра, Дзен, даосизм и мадхьямака. Освобождение заложено в самой природе человека, а мир вокруг — всего лишь иллюзия. Истина всегда была здесь, но никто этого не понимает; сознание естественно и универсально. Внутреннее достоинство — незыблемое спокойствие, а внешнее — равнодушие к происходящему, «пусть всё идёт как идёт». Истина здесь очень проста, но одновременно иллюзорна. Это означает, что мы неизбежно терпим неудачу в попытках её обрести, но всякий раз можем начать сначала. Наш духовный путь длится всё время, пока мы живём¹⁰⁰

По сути, Юнг «создал светское ответвление горячего структурированного пути к духовной трансформации»¹⁰¹. Шламм перечисляет основные особенности этого ответвления:

1. архетипические образы являются нумнозными и «полностью иными» (то есть живущими отдельной жизнью) по отношению к эго;
2. эти внутренние образы и дают тайное инициатическое знание (в случае Юнга — Илия и Филемон);
3. внутренняя вселенная — лабиринт, и освобождение от сил/созданий, сотворённых архетипами и обитающих там, осуществляется с помощью образов, которые действуют как эзотерические пароли;
4. сдвиг с мёртвой точки вызывается с помощью практики активного воображения,

вызывающей резкие изменения в понимании;

5. на пути к индивидуации всегда существует опасность психоза;
6. ликвидация психических проекций и опыт синхронистических связей между внутренними переживаниями и внешними событиями служат космическим целям¹⁰²

7. Шламм также прибавляет ещё две важные черты учения Юнга. Первая: «юнгианский архетип перерождения, опыт смерти (предсмертный), за которым следует возрождение — это общая черта горячих структурированных и неструктурированных традиций»¹⁰³. Вторая черта — архетип раненого целителя — ещё один момент, роднящий его с обоими видами горячих традиций¹⁰⁴

Шламм предвидел и возможные аргументы в пользу причисления юнгианства к холодным структурированным традициям. Он определяет две причины, по которым юнгианство можно ошибочно отнести к этому квадранту. Первая: «можно предположить, что, поскольку горячее — это нечто иное, отдельное от личности, оно не относится к внутриспсихическому опыту»¹⁰⁵. Однако Шламм напоминает, что опыт во всех четырёх квадрантах — внутриспсихический, дело лишь в том, как определять «себя»¹⁰⁶. В горячих традициях «я» - это сознание, психе или душа, тогда как в холодных традициях это абсолютный безличный дух¹⁰⁷. Один из аспектов, отличающих юнгианство от холодных структурированных традиций — это упор на «воображение как средство духовной трансформации», противоречащий «духовным техникам, цель которых — оставить позади все образы, мысли, желания и страсти»¹⁰⁸. Шламм ещё раз отмечает, что архетипические образы нуминозны и выступают как нечто иное по отношению к эго¹⁰⁹. Столкновение с коллективным бессознательным¹¹⁰, описанное в работах Юнга, заставляет отнести юнгианство скорее к горячим,

нежели к холодным традициям¹¹¹. Для Шламма эту классификацию иллюстрирует «теистическое направление работ [Юнга] и его отрицание недуализма»¹¹². Вторая причина, по которой юнгианство можно отнести к холодным структурированным традициям — это научные заявления, сделанные Юнгом при клинической работе¹¹³. Однако Шламм напоминает о критическом отношении Юнга к современной ему редукционистской науке, «что хорошо иллюстрируют влияние на его работу натурфилософии и его статьи о синхронистичности (горячее структурированное понятие подобия микрокосма и макрокосма)»¹¹⁴

Учение Юнга также конфликтует с горячими и холодными неструктурированными традициями. Относительно первых Шламм пишет, что аспект мученичества/любви горячих неструктурированных традиций противоречит «отказу [Юнга] полностью подчиниться нуминозным образам бессознательного»¹¹⁵. Относительно вторых он сообщает следующее:

«Очевидно, что Юнг считал проповедников холодных неструктурированных традиций людьми, которые, по выражению Роулинсона, «увязли в грязи» и «уклоняются от вызовов, которые бросает им жизнь». Это безразличие, если не прямое неприятие холодных неструктурированных традиций, проявляется в том, как он пишет про Индию¹¹⁶, как и в его отказе, несмотря на рекомендации Генриха Циммера и Поля Брантона, во время своего пребывания в Индии в 1938 году встретиться с Раманой Махарши, представителем холодного неструктурированного учения Адвайта Веданта»¹¹⁷

Шламм представил конструктивное толкование психологической модели Юнга как примера светской или дестрадиционализированной горячей структурированной традиции. Он указывает, что хотя

дихотомия разум-тело не очень распространена на Востоке, она остаётся одним из компонентов западной культуры. Шламм пишет: «именно поэтому я убеждён, что Запад сегодня гораздо более нуждается в горячих структурированных традициях, сосредоточенных на интеграции разума с телом и духом, нежели в сотериологических холодных структурированных традициях»¹¹⁸. Сефирот западного эзотерического Древа Жизни — также часть горячего структурированного подхода. Сефиры, расположенные под Бездной, разделяют дуалистический или теистический подход и отлично соотносятся с юнгианской моделью психе. Эзотерики, которые, подобно Кроули, подверглись влиянию восточных философий и религий, склонны толковать высшие сефиры Небесной триады, в особенности Кетер, как недвойственные; однако полностью эта недвойственность отражена в последнем аспекте Древа, Покровах негативного бытия

1 Jung, “The Tavistock Lectures”, *CW 18*, par. 11

2 Marilyn Nagy, *Philosophical Issues in the Psychology of C.G. Jung* (Albany, NY: State University of New York Press, 1991), 153

3 Стр.67-70

4 Dion Fortune, *The Mystical Qabalah* (Boston, MA: Weiser Books, 2000), 130-131

5 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 129-130

6 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 130

7 Больше информации об этом символе здесь: Lon Milo DuQuette's *Understanding Aleister Crowley's Thoth Tarot* (Boston, MA: Weiser Books, 2003), 155-160

8 Ритуальное использование чаши/кубка и жезла/копья в качестве символов мужского и женского можно найти в описании Гностической мессы Кроули (Crowley, *Magick/Liber Aba* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1997), 584-597) и викканского Великого ритуала (See: Janet and Stewart Farrar *A Witches Bible Complete* (New York: Magickal Child Publishing, Inc., 1984), 48-54)

9 Crowley, *Magick/Liber Aba*, 106

10 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 130

11 См. Jung, "A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity", *CW 11*, pars. 243-285

12 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 133-134

13 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 134

14Стр. 156

15 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 135-136

16 Gareth Knight, *A Practical Guide to Qabalistic Symbolism* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1993), v. I, 92

17 Существуют два возможных объяснения такого специфического написания (Babylon=>Babalon). В Книге Закона Кроули называет Бабалон как тайное имя Нуит, символа бесконечной Вселенной (Crowley, *The Law is for All* (Tempe, AZ: New Falcon Publications, 1996), 37). Второй возможный вариант — влияние енохианского языка, популяризацией которого занимался Джон Ди. Слово *babalond* на этом языке означает «проститутка», «шлюха». См. Donald C. Laycock, *The Complete Enochian Dictionary* (York Beach: Red Wheel/Weiser, LLC, 2001), 83

18 Lon Milo DuQuette, *The Magick of Thelema* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1993), 83

19 Мастера Храма, чьё мистическое число — 6 (1+2+3). Crowley, *The Book of Lies*, 25. Иными словами, эта степень — высшая точка единения Кетер, Хокмы и Бины

20 Одно из имён Бины

21 «Ночью Пана» Кроули называл Небесную Триаду

22 «Их не восемь, как кажется, а семь, ибо число Лаоцзы - 0». Crowley, *The Book of Lies*, 25

23 Он же Тот, египетский бог мудрости

24 Он же Моисей

25 «Легенда о Христе» - извращённый вариант других легенд. Например, легенда о Дионисе: сравните Христа перед Иродом или Пилатом и Диониса перед Пентеем в «Вакхе». Crowley, *The Book of Lies*, 25. Ознакомиться с более творческой критикой христианства можно здесь: Crowley, *The Fish*, Anthony Naylor, ed. (UK: Mandrake Press, 1992), Crowley *The World's Tragedy* (Scottsdale, AR: New Falcon Publications, 1991). См. также Crowley (Francis King, ed.), *Crowley on Christ* (London: The C.W. Daniel Co. Ltd., 1974)

26 “Mahmud = Mohammed” - пророк Магомет. Aleister Crowley, *The Book of Lies* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1989), 25

27 Имя, которым называл себя Кроули, когда состоял в Ордене Золотой Зари в степени Неофита. Означает, по его словам, «Претерплю до конца»

28 Crowley, *The Book of Lies*, 24-25

29 Aleister Crowley, *Magick/Liber Aba* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1997), 492

30 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 113-114

31 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 115

32 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 119

33DuQuette, *The Magick of Thelema*, 82

34DuQuette, *The Magick of Thelema*, 83

35Я крайне признателен доктору Родерику Мэйну за предложение такой интерпртации

36Knight, *A Practical Guide to Qabalistic Symbolism*, vol.I, 79

37С точки зрения аналитической психологии можно предположить, что вытесненная тень Кетер ещё грандиознее, чем тень Хокмы, и потому король не показывает своё лицо целиком. Ещё более велик разрушительный потенциал. На это же указывает интерпретация Юнгом отношений Яхве и Иова в «Ответе Иову»

38Этот термин не уточняется, но, видимо, речь идёт о соединении индивидуального и божественного, то есть о мистическом единстве

39Fortune, *The Mystical Qabalah*, 101-102

40 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 102

41С позиции классической иудейской каббалы сложно говорить о каком-либо опыте, связанном с Кетер. Однако западная эзотерическая традиция исходит из предположения, что любой практик может достичь степени Ипсиссимуса (10=1), соответствующей Кетер и получить доступ к её символам

42 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 102

43 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 102

44 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 103

45 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 104

46 Cm. Lama Anagarika Govinda, *Foundations of Tibetan Mysticism* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1969), 279

47 Jung, “Conscious, Unconscious, and Individuation”, *CW* 9i, par. 520

48 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 102

49 Jung, “Transformation Symbolism in the Mass”, *CW* 11, par. 442

50Стр. 168

51 Jung, “Conscious, Unconscious, and Individuation”, *CW* 9i, par. 519

52Стр. 103

53 Edward Edinger, *The Mysterium Lectures* (Toronto: Inner City Books, 1995), 282

54 Edinger, *The Mysterium Lectures*, 282

55 Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 766

56 Cm. Jung, “Synchronicity: An Acausal Connecting Principle” CW 8, paras. 417-531; Robert Aziz, *C.G. Jung’s Psychology of Religion and Synchronicity* (Albany, NY: State University of New York Press, 1990); Roderick Main, *Jung on Synchronicity and the Paranormal* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997), “Religion, Science, and Synchronicity” *Harvest: Journal for Jungian Studies* 46, no. 2 (2000) and, most recently, *The Rupture of Time* (East Sussex, UK: Brunner-Routledge, 2004); Victor Mansfield’s books *Synchronicity, Science and Soul-Making: Understanding Jungian Synchronicity Through Physics, Buddhism and Philosophy*. Chicago, Ill: Open Court Publishing Company, 1995 and *Head and Heart: A Personal Exploration of Science and the Sacred* (Wheaton, Ill: Quest Books, 2002) and his article “Distinguishing Synchronicity from the Paranormal: An Essay Honoring Marie-Louise von Franz” (http://www.lightlink.com/vic/mlv_paper.html, 1996, accessed Nov. 3, 2004); von Franz’s *On Divination and Synchronicity* and *Number and Time* (Andrea Dykes, trans. London, UK: Rider & Co., 1974); and Ira Progoff *Jung, Synchronicity, and Human Destiny* (New York, NY: Julian Press, 1973)

57 Richard Kaczynski, *Perdurabo: The Life of Aleister Crowley*, (Tempe, AZ: New Falcon Publications, 2002), 290. We should note however that John Symonds, *The Great Beast: The Life and Magick of Aleister Crowley* (London: Macdonald & Co., 1971), 258 and Lawrence Sutin, *Do What Thou Wilt: A Life of Aleister Crowley* (New York: St. Martin’s Press, 2000), 290 have “As a God goes, I go.”

58 Jung, “Synchronicity: An Acausal Connecting Principle”, *CW* 8, par. 827

59 Jung, *MDR*, 374. См. также Main, *The Rupture of Time*, 12-14

60 Наиболее часто в качестве примера приводится «случай со скарабеем», произошедший с пациенткой Юнга: Jung, “On Synchronicity”, *CW*8, par. 982

61 Main, *The Rupture of Time*, 37

62Подробнее о связи физики и синхронистичности см. Mansfield, *Head and Heart and Synchronicity, Science and Soul-Making* and von Franz *Number and Time*. Ещё о взаимосвязи физики и юнгианства: John R. Van Eenwyk, *Archetypes and Strange Attractors: The Chaotic World of Symbols* (Toronto, ON: Inner City Books, 1997)

63Однако нужно помнить, что Мэнсфилд разделяет синхронистичность и паранормальные теории. Из-за субъективной и беспорядочной природы проявлений синхронистичности статистические исследования оказались бесполезны. См. Mansfield, “Distinguishing Synchronicity from the Paranormal: An Essay Honoring Marie-Louise von Franz”, 1996

64 Mansfield, *Head and Heart*, 133-135

65 Больше о синхронистичности как о духовном опыте см. здесь: Roderick Main, "Synchronicity as a Form of Spiritual Experience" (Ph.D. diss., Lancaster University, 1995)

66 Main, *The Rupture of Time*, 144-174

67 Main, *The Rupture of Time*, 146. С точки зрения эзотерического Древа Жизни «психическое» - это самость (Кетер/Тиферет), физическое — эго (Малкут), а психофизическое — ось эго-самость. Тогда соединение с «божественным аспектов», соответственно, будет представлено осью эго/самость — коллективное бессознательное

68 См. Jung, *MDR*, 289-298 and *Letters* , v. 1, 357-359

69 Jung, *Letters*, v. 1, 358

70 Main, *The Rupture of Time*, 147

71 Main, *The Rupture of Time*, 147

72 Aziz, C.G. *Jung's Psychology of Religion and Synchronicity*, 165

73Примеры того, как Кроули применяет восточные традиции: Crowley, *Tao Te Ching* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1995), *Eight Lectures on Yoga* (2nd edition, AZ: New Falcon Publications, 1991), *Magick/Liber Aba*, 7-44, and "Science and Buddhism" in *Collected Works of Aleister Crowley, Vol.II* (rpt. Des Plaines, IL: Yogi Publication Society, c.1974), 244-261. Алан Беннетт (1872-1923) был другом, наперсником и учителем Кроули, когда тот состоял в Ордене Золотой Зари. Беннетт под именем бхикку Ананда Меттея в 1908 году основал Британское буддистское общество

74 Crowley, *The Book of Lies*, 84

75Свет в этом контексте имеет интересные параллели с этой работой: Robert Grosseteste (c.1175-1253 CE) *On Light*. См.также Clare C. Riedl, trans., *Robert Grosseteste: On Light (De Luce)* (Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1978)

76 Crowley, *The Book of Lies*, 70

77 Knight, *A Practical Guide to Qabalistic Symbolism*, v. I, 32

78 Knight, *A Practical Guide to Qabalistic Symbolism*, v. I, 32

79 Knight, *A Practical Guide to Qabalistic Symbolism*, v. I, 102-104

80 Knight, *A Practical Guide to Qabalistic Symbolism*, v. I, 106

81 Fortune, *The Mystical Qabalah*, 341

82А может быть, Даат — это коварная ризома Делёза, стремящаяся изнутри разрушить Древо Жизни и в качестве побочного продукта рождающая синхронистичность

83 Kenneth Grant, *Outside the Circles of Time* (Great Britain: Frederick Muller, Ltd., 1980)

84 See Crowley, *The Law is for All* and *Magick/Liber Aba* for a more thorough treatment of the Aeons

85 Grant, *Outside the Circles of Time*, 10. Джералд Келли, один из самых неистовых критиков Гранта, так отозвался об использовании им термина «синхронистичность»: «Грант применяет обычный шарлатанский фокус — использует множество длинных слов, которые одновременно производят на читателя впечатление и сбивают его с толку — ультрамерное и экстратемпоральное сознание, перихорезис, коллапс синхронистичности ... и так далее, и тому подобное». Retrieved from <http://geocities.com/Athens/Parthenon/7069/grant3.html>. Last accessed Dec. 8, 2004

86 Grant, *Nightside of Eden* (London, Frederick Muller, Ltd., 1980), 145

87 Edinger, *The Mysterium Lectures*, 283-284

88См. “Synchronicity: An Acausal Connecting Principle”, *CW 8*, pars. 838, 840, 848, 855, 863, 907, 913, 947, 954, 966, 994; “Fundamental Questions of Psychotherapy”, *CW 16*, par. 254), parapsychology (“The Future of Parapsychology”, *CW 18*) and spiritualism (see “On Spiritualistic Phenomenon”, *CW 18*, pars. 697-640; “Psychology and Spiritualism”, *CW 18*, pars. 746-756; and, of course, “On the Psychology of So-Called Occult Phenomena”, *CW 1*, pars. 1-150

89Особенно это касается взгляда Юнга на жёсткую модель по Фрейдю. См. “The Philosophical Tree”, *CW 13*, par. 396

90 Leon Schlamm, “C.G. Jung’s Visionary Mysticism” in *Harvest: International Journal for Jungian Studies*, vol. 52, n. 1., 2006, p. 7

91 Andrew Rawlinson, *The Book of Enlightened Masters: Western teachers in Eastern Traditions*, 2nd ed. (Chicago, Ill.: Open Court, 1998)

92 Rawlinson, *The Book of Enlightened Masters*, 98-99

93 Шламм также обращается к этой таксономии в статье “Ken Wilber’s Spectrum Model: Identifying Alternative Soteriological Perspectives”, *Religion* 31 (2001): 19-39

94 Schlamm, “Ken Wilber’s Spectrum Model”, 23

95 Schlamm, “Ken Wilber’s Spectrum Model”, 23

96 Schlamm, “Ken Wilber’s Spectrum Model”, 23-24. Последующие описания квадрантов также взяты из этой статьи

97 Schlamm, “C.G. Jung’s Visionary Mysticism”, 18

98 Schlamm, “Ken Wilber’s Spectrum Model”, 24-25

99 Schlamm, “Ken Wilber’s Spectrum Model”, 23-24

100 Schlamm, “Ken Wilber’s Spectrum Model”, 24-25

101 Schlamm, “Ken Wilber’s Spectrum Model”, 33

102 Schlamm, “Ken Wilber’s Spectrum Model”, 33. См.также: Schlamm, “C.G. Jung’s Visionary Mysticism”, 23-24

103 Schlamm, “C.G. Jung’s Visionary Mysticism”, 24. См. Jung, “Psychology and Alchemy”, *CW 12*, par. 436-441; “The Visions of Zosimos”, *CW 13*, pars. 93, 135, 139; “The Psychology of the Transference”, *CW 16*, pars. 467-471, 478, 493, 511; “Archetypes of the Collective Unconscious”, *CW 9i*, par. 66; “Concerning Rebirth”, *CW 9i*, pars. 199-210, 234, 240-258

104 Schlamm, “C.G. Jung’s Visionary Mysticism”, 24

105 Schlamm, “C.G. Jung’s Visionary Mysticism”, 25

106 Там же

107 Там же

108 Там же

109 Там же

110См. Jung, “On the Psychology of the Unconscious”, *CW 7*, pars. 103n, 184; “On the Tale of the Otter”, *CW 18*, par. 1720; “The Meaning of Psychology for Modern Man”, *CW 10*, par. 312; “Psychology and Alchemy”, *CW 12* pars. 48, 51, 323, 327-328; “Religion and Psychology: A Reply to Martin Buber”, *CW 18*, par. 1505; *MDR*, 207-208

111 Schlamm, “C.G. Jung’s Visionary Mysticism”, 25

112 Schlamm, “C.G. Jung’s Visionary Mysticism”, 25. По вопросу теистического отношения Юнга к мистицизму: Leon Schlamm’s “C.G. Jung, Mystical Experience and Inflation” in *Harvest: International Journal for Jungian Studies*, vol. 46, n. 2, 2000, 108-128. Стоит обратить особое внимание на стр. 117

113 Schlamm, “C.G. Jung’s Visionary Mysticism”, 25

114 Schlamm, “C.G. Jung’s Visionary Mysticism”, 26

115 Schlamm, “C.G. Jung’s Visionary Mysticism”, 26. Шламм также отмечает, что уважение к образам бессознательного, но отказ от подчинения им чётко заявлен в «Ответе Иову» - “Answer to Job”, *CW 11*, pars. 553-758

116 Jung, “The Holy Men of India”, *CW 11*, pars. 950-963

117 Schlamm, “C.G. Jung’s Visionary Mysticism”, 27. See Jung, “The Holy Men of India”, pars. 950-952 and *Letters* v. 1, pp. 236, 477-479

118 Schlamm, “Ken Wilber’s Spectrum Model”, 34.

Глава 6

Начало и конец: Истоки, резюме и выводы

Кетер — высшая, чисто духовная сефира Древа Жизни. Она — источник всех остальных сефирот и одновременно высшая точка всех психодуховных процессов в западной эзотерической традиции. Однако даже Кетер, с точки зрения эзотериков, не выражает всю полноту божественного. Сейчас мы обратимся к описанию Покровов негативного бытия, основываясь на различных эзотерических источниках, и попытаемся установить, как эти Покровы связаны с теориями аналитической психологии

Хотя может показаться, что основание Древа Жизни — это его нижние уровни, на самом деле корни Древа располагаются наверху, и даже высшая сефира Кетер не первична, а сама обладает ещё более глубоким истоком. Западные эзотерики вслед за каббалистами назвали три уровня этого первоисточника Айн Соф Аур, Айн Соф и Айн[1]. Эти три «Покрова негативного бытия» ещё более абстрактны, чем сефирот Небесной Триады. Однако, чтобы составить более полное представление о Древе Жизни, мы рассмотрим некоторые основные моменты, связанные с Древом Жизни западной эзотерической традиции

Айн Соф Аур, Айн Соф и Айн или *настоящее* коллективное бессознательное

Несмотря на эпитет «негативные» и крайне абстрактную природу Покровов, не следует полагать, будто они не обладают ценностью и не несут никакой функции. Однако эзотерики не слишком-то усердствуют в попытках описать Покровы. Их абстрактная сущность достижима лишь с помощью «той области сознания, которая выходит за рамки мышления», и хотя мистики многих традиций позднее попытаются описать эти высшие области сознания, каббалисты, как пишет Форчун, «довольствуются заключением, что Абсолют в том состоянии сознания, которое нормально для человеческого существа, непознаваем»[2]. Эзотерики же, как мы видели, полагают, что все сефирот, включая Кетер, духовно или психологически достижимы. То есть каким-то образом мы можем преобразовать себя, чтобы приблизиться к Богу, Единству или Целостности. Однако же Покровы находятся полностью за пределами нашего понимания

Хотя эзотерики не выводят сложной системы метафор и соответствий для Абсолюта, в отличие от сефирот, они признают необходимость как минимум поверхностного символического описания. Дион Форчун замечает: «нужно чётко понимать, что в этих глубоко абстрактных сферах наш разум может использовать исключительно символы; но эти символы могут дать осознание тому, кто знает, как ими пользоваться; эти символы — семена мысли, из которой прорастает понимание, даже если мы не можем воплотить сам символ»[3]. Мы можем не иметь сознательного понимания покровов, но, как указывает Форчун, следует пытаться взаимодействовать с символами и метафорами, представляющими Покровы, пускай и крайне абстрактно

В другом отрывке Форчун рассматривает проблему Неизвестного/Непознаваемого, которую мы уже обсуждали в предыдущей главе. В соответствии с горячим структурированным подходом, она верит, что при наличии достаточного времени и упорной работе эти Покровы могут стать более доступными для человеческого сознания:

«Постепенно, подобно приливу, осознание конкретизирует Абстрактное, ассимилируя и выражая в собственных терминах вещи, принадлежащие иной области; и мы совершим большую ошибку, если вместе с Гербертом Спенсером попытаемся доказать, что, если вещь не может быть познана с теми возможностями разума, которыми мы обладаем в настоящее время, она непознаваема в принципе. Не только наши знания растут со временем, но и наши возможности расширяются в процессе эволюции; инициация, стимулируя эволюцию, вызывая к жизни новые способности, позволяет сознанию адепта достичь горизонтов более широкого понимания, которые пока ещё находятся за пределами возможностей человеческого разума»[4]

По Дион Форчун, практики, посвящения и символы западной эзотерической традиции, западная йога[5], потенциально может внести свой вклад в развитие человеческого сознания. Как бы то ни было, мы не будем пытаться подтвердить или опровергнуть это заявление. Покровы негативного бытия — это символы обширных и абсолютно недуалистичных понятий. Форчун вспоминает слова каббалистов: «Кетер — это Малкут Непроявленного»[6], из которых следует, что существует ещё по крайней мере один уровень трансперсонального опыта или сознания за Кетер, хотя, по-видимому, для нас на сегодняшней стадии развития этот уровень недостижим

Способность понять символ Покровов, видимо, довольно субъективна. Форчун пишет:

«То, как далеко назад мы можем вернуться, зависит от нашего разума: для одних Покров поднимется в одной точке, для других — в другой. Невежественный человек не идет дальше представления о Боге как о старике с длинной белой бородой, который сидит на золотом троне и дает указания о сотворении мира. Ученый проникает несколько дальше, прежде чем вынужден будет снять Покров, названный Эфиром, а философ возвратится еще дальше, прежде чем снимет Покров, названный Абсолютом. Посвященный же пойдет дальше всех, поскольку он научен мыслить символами, а символы для разума являются тем же, чем инструмент для руки, — средствами расширения его возможностей»[7]

Конечная цель посвящённого — жизнь в мире символов и свободное их использование. Символы же передают наилучшим возможным образом то, что посвящённому представляется глубоко абстрактным

Позиция Гарета Найта в целом совпадает со взглядом Форчун, он вносит лишь несколько дополнений. Найт, через своё особенное космически-христологическое прочтение западной эзотерической традиции, рассматривает Покровы как связь с силами вне нашего «Солнечного Логоса»[8]. Также Найт усиливает описание Покровов негативного бытия, предложенное Форчун. Последняя цитирует слова некоего адепта «Бог — это давление»[9], Найт же предлагает идею для медитации: Покровы как «вакуум давления»[10]. В каббале эта идея созвучна с понятием цимцум Исаака Лурии. Шолем сообщает, что «цимцум означает не концентрацию Бога в точке, а освобождением им пространства в этой точке. Что это означает? Коротко говоря, то, что существование Вселенной стало

возможно благодаря сжатию Бога»[11]. Покровы негативного бытия как бы вытесняют сефирот Древа Жизни или накладываются на них, подобно тому, как архетипы коллективного бессознательного могут накладываться на сознание

Регарди приравнивает Айн к Парабрахману, к египетской богине Нуит в толковании Кроули, Абсолюту или Непознаваемому в концепции Герберта Спенсера[12], трижды великой Тьмой египетской жреческой касты, Дао, принципу «нуля» и определением Бога или Субстанции, данным Барухом Спинозой [13]. Кроули, как и Найт, нам здесь не помощник: он попросту приравнивает Покровы к Абсолютному Нулю, Нулю как неопределимому и Нулю как «основе возможной вибрации»[14]

Интерпретация Древа Жизни с позиции аналитической психологии соотносит нижние сефиры с личным восприятием трансперсонального опыта, а Небесную Триаду — с опытом потенциальной недуалистичной трансперсональной психической энергии. Нижние сефиры принимают участие в процессе развития личности. Процесс индивидуации включает взаимодействие Малкут (эго-комплекса) с различными архетипическими образами, встречающимися на Пути Змеи (например, с образами сефир, составляющих мандалу самости). На этом уровне трансперсональный опыт, по крайней мере, если верить метафорическим описаниям эзотериков, напоминает теистический диалог или горячую структурированную форму мистицизма. Небесная Триада же представляет трансперсональные области сознания, в которых не существует границ между личностью и остальным миром. Это ближе к холодным структурированным традициям. Разумеется, большая часть эзотериков описала бы процессы Древа совсем иначе; это толкование ближе к эзотерикам вроде Кроули, испытавших влияние холодных структурированных восточных традиций

Существование Покровов напоминает нам, что как бы далеко мы ни продвинулись в психологическом или духовном плане, всегда есть нечто большее. И как бы детализирована и практична, как бы «истинна» и «эмпирична» ни была модель или теория, настаёт момент, когда она блекнет в сиянии Айн Соф Аур, умаляется перед Айн Соф и, наконец, поглощается отрицанием Айн. Западная эзотерическая традиция и аналитическая психология — это две разных и независимых системы или модели психодуховного развития. Первая — духовная и/или мистическая традиция, сфокусированная на инициатическом прогрессе человека с помощью разнообразного психодуховного опыта, вторая же — известная и признанная форма глубинной психологии с собственной историей и особыми требованиями и положениями. Однако, как бы эти традиции ни отличались, обе в конечном счёте заняты систематическим исследованием метафорических сфер психе во всей их сложности и нуминозности

Пути целостности: резюме

Западная эзотерическая традиция выдвигает определённые положения, и многие из них отражены в сефирот Древа Жизни. Одно из таких заявлений — что реальность в конечном счёте находится за пределами «нормального» человеческого восприятия и сознания. Несмотря на это, эзотерики верят, что возможно расширить и углубить то, что называется сознанием. Этой высокой цели, по их утверждению, можно достичь с помощью медитаций, визуализаций, ритуалов и, как предполагается в данной диссертации, с помощью средства, соединяющего в себе все перечисленные — метафоры. Расширяясь, сознание выходит за границы индивидуальности и проникает в трансперсональные владения недуалистичной абстракции. Сефирот и Древо Жизни —

символы, помогающие определить, наделить свойствами то, что иначе не может быть осознано адептом

Аналитическая психология также избегает чёткого определения сознания. В то время, как основной задачей аналитической психологии является развитие и дифференциация эго-комплекса и источника индивидуальности, есть и другая цель — формирование целостности, в которой сознательное «я» может вести диалог с личным и коллективным бессознательным на языке символа и метафоры. Для того, чтобы такой диалог стал возможным, эго-комплексу придётся осознать, что он не является центром психе. Да, эго-комплекс — центр сознания, но если принять во внимание символическое влияние бессознательного, не говоря уже о «едином мире» и теории синхронистичности, становится ясно, что он имеет не такое уж огромное значение

Как западная эзотерическая традиция, так и аналитическая психология занимаются развитием человеческого сознания, не пытаясь свести его к примитивному набору клеток и молекул[15]. Обе традиции признают достоинства нематериальных символов и души. Связывая две эти схожие, но при этом абсолютно различные традиции, мы можем ожидать осмысленного и взаимно информативного диалога

Мы можем выделить две основные области или темы, в которых можно сравнивать западную эзотерическую традицию и аналитическую психологию через посредство Древа Жизни. Для простоты их можно назвать теоретической и прикладной. Обе темы обладают серьёзным потенциалом для дальнейшего изучения

Теория

Если рассматривать Древо как символ или метафору психе, мы увидим, что каждая из сефир уникальна и индивидуальна, и в то же время все они вместе составляют общее целое. В этом случае психе удобнее воспринимать одновременно и как политеистичную (то есть каждый архетип существует независимо), по Джеймсу Хиллману, и как монотеистичную (самость как организующий архетип), по Юнгу. При использовании политеистичного подхода каждую из сефир можно рассматривать через традиционно соответствующие ей ассоциации и символы. Например: Меркурий-Ход, Венера-Нецах, Марс-Гебура, Сатурн-Бина; сефирот в этом случае представляют архетипические и мифологические паттерны и символы (надо признать, в основном принадлежащие западной культуре), тысячелетиями живущие в психе, о чём свидетельствуют религия, искусство и психология. Как отметил Юнг, контакт с архетипическим источником мифа «означает усиление, улучшение жизни»[16]. Печально было бы считать всё живительное разнообразие этих архетипов подчинённым всеобъемлющему единству психе; однако и это единство несёт с собой важные, необходимые предположения

В четвёртой главе мы цитировали Дэвида Тэйси, который отметил страх перед единством, цельностью, равновесием в нашей культуре[17]. С одной стороны, если символы цельности — это естественный и необходимый компонент нашей психе, ничего хорошего не выйдет, если пытаться их избегать или подавлять. С другой стороны, если стремиться к единству чересчур ревностно, можно разрушить всю сложность и многообразие бытия. Единство и различие, баланс и неравенство, порядок и хаос — всё это важные составляющие Древа Жизни и наших психе. Подтверждение тому можно найти в «Книге Закона» Кроули. Богиня Нуит, «бесконечный простор и бесконечность звёзд»[18], говорит: «Ибо я разделилась ради любви, дабы стал возможен союз»[19]. Другими словами, нам

не обрести единство, а значит, и целостность, без разделения. Возможно, наилучший вариант — рассматривать нашу психическую космологию как населённую всевозможными равноценными силами или качествами, при этом качество единства и равновесия — лишь одно из них, но жизненно важное для процесса индивидуации

«Политеистический» подход к психе также стимулирует изучение связей между различными архетипическими образами. В четвёртой главе мы рассматривали связь между Гебурой и Хесед[20]. Каждая сефира представляет уникальное качество или вид силы. Символы Марса и Юпитера, короля-воителя и просвещённого диктатора, влияют друг на друга, и хотя полезно знать атрибуты каждой сефиры в отдельности, нюансы проявляются только в их сравнении. Такой подход можно применить, например, к аниме и анимусу. Вместо того, чтобы просто признать их отдельными гендерно противоположными конструкциями, мы можем заставить их вступить в диалог. Что проявят Ход и Нецах на контрасте друг с другом? Разумно ли разделять эмоциональные и интеллектуальные способности или подчёркивать их для одного биологического пола в ущерб другому? Ещё один из возможных вопросов: как связана центральная сефира Тиферет (самость) с трансперсональной Небесной Тριάдой или с загадочной псевдосефирой Даат? Сейчас мы не будем пытаться ответить на эти вопросы, заметим лишь, что они всплывают сразу же при начале взаимодействия с Древом и его внутренними связями. В основе процессов Древа Жизни лежит логика психе - «ни/ни»

Сефирот — абстрактные качества (миддот) ещё более абстрактного источника. Было бы нелегко доказать объективное существование сефирот. Однако, если признать важность или хотя бы потенциальную значимость опыта психических символов или фигур (Юнг и Филемон), можно доказать и полезность символической природы Древа Жизни. Это касается всевозможных

персонажей, с которыми можно встретиться на пути по Древу — подробнее они описаны в Приложении

Чтобы пообщаться с метафорическими обитателями Древа и раскрыть сложную структуру человеческого сознания, необходимо овладеть языком «ни/ни». Он служит сразу двум целям. Во-первых, Древо требует от нас воспитания психологической веры. Признав за этими сущностями независимую позицию в нашей психологической реальности, мы одновременно признаём за собой способность призвать энергию, которой они обладают. Однако, как хорошо известно Юнгу, эго-комплекс может легко присвоить эту ману. Но, несмотря на риск, анализанту Юнга удалось держаться пути саморазвития. Вторая полезная теория, возникающая из языка «ни/ни», касается как раз психологической веры. Хотя аналитическая психология — прежде всего форма клинической глубинной психологии, её можно считать, как предлагает Шламм, формой детрадиционализированного мистицизма

Поскольку аналитическая психология пытается придерживаться научных стандартов, чтобы оставаться легитимной как раздел клинической психологии, она, естественно, рискует потерять упор на опыт и развитие областей психе, лежащих вне эго-комплекса. Если выразаться каббалистическим языком, есть опасность того, что Ход получит превосходство над Нецах. Конечно, есть и обратный риск, как можно заметить, изучая современную нью-эйдж или эзотерическую литературу, в которой Юнг порой представлен довольно странным образом. Но хотя от практикующих аналитических психологов не требуется рассматривать юнгианскую модель психе и индивидуации как форму мистицизма, (а они, чаще всего, и не желают этого делать) тем не менее, их интерпретация работ Юнга, безусловно, не является единственно возможной

Религия и в особенности мистицизм сильно интересовали Юнга, и хотя он позиционировал себя как эмпирика, в основе его эмпирической позиции лежал интерес к таким областям человеческого опыта, к которым прочие эмпирики и не приблизились бы. Возможно, стоит рассматривать Юнга как двух разных людей. Первого интересовали дифференциация и развитие эго-комплекса, клинические практики, помогающие достичь этой цели. Второй Юнг с головой ушёл в каббалу, алхимию, гностицизм, христианский мистицизм, буддизм, индуизм, И Цзин и шаманские практики. Это один и тот же человек с двумя личностями, одна из которых, «тёмная половина», в итоге превратилась в «призрачного гуру»^[21]. В таксономии Роулинсона аналитическая психология относится к горячим структурированным традициям. В то время, как работы «второго» Юнга находятся под эгидой горячего структурированного мистицизма, работы «первого» относятся скорее к научному эмпиризму, а вместе они составляют символическую интерпретацию Магии, поскольку отражают одновременно науку и искусство. Эти «два лица» Юнга сводят вместе науку и искусство, «голову и сердце» в соответствии с волей к индивидуации, посредством бессознательного, то есть через символ и метафору

Практика

Вышеизложенные теории представляют благодатную почву для дальнейшего исследования, но хотя они полезны для обдумывания и изменения своей точки зрения, нелишним будет также перечислить несколько вариантов практического использования эзотерического Древа Жизни

Аналитическая психология могла бы многое выиграть от внимательного изучения метафор и практик западной

эзотерической традиции. Эта наука по природе своей открыта процессам и продуктам бессознательного. Символы каббалы, в том числе и Древо Жизни, во многом резонируют с юнгианской моделью психе. Поскольку в аналитической психологии отсутствует собственная догма, она может критично рассматривать являющихся мистических существ[22]. Западная эзотерическая традиция менее либеральна в этом плане: в общем и целом сущности, встречающиеся в практиках традиции, считаются объективными, реальными[23]. Если бы эзотерики заняли позицию посередине, признав ценность и необходимость психе, как сделали Кроули, Форчун, Регарди, Найт и Дюкетт, изучение аналитической психологии помогло бы открыть психологические богатства архетипических символов традиции

Самая очевидная практика, в которой аналитическая психология может применить эзотерическое Древо Жизни - это работа с путями. Посмотрим, как эту практику можно поместить в позицию аналитической психологии[24]

Практика работы с путями в западной эзотерической традиции в основном применяется в контексте полного курса интеллектуальных и ритуальных практик и обучения. В процессе обучения практик узнаёт значения символов, участвующих в работе с путями, а ритуальная практика позволяет расположить и конкретизировать их. Нижеследующее описание взято из комментария супругов Цицеро к «Гранатовому саду» Регарди[25]. В этом примере охватывается весь Срединный Столп, но основной фокус приходится на высший путь Тиферет-Кетер

На практике перед работой с путями выполняется МРП или другой изгоняющий ритуал (Большой Ритуал Пентаграммы или Ритуал Изгоняющей Гексаграммы)[26]. Он символически очищает

пространство вокруг мага и позволяет ему чувствовать себя в безопасности. Дыхательные техники, используемые в этих ритуалах, способствуют расслаблению, влияя на химию мозга и крови. После завершения подготовки практик начинает визуализацию. Чтобы задать её направление, можно использовать заранее подготовленную запись или же положиться исключительно на память

Краткое описание этой практики звучит так: «В процессе этой работы с путями ученик следует от Малкут через Йесод к Тиферет и затем дальше по пути Гимел (буква, соответствующая этому пути), где переживает ещё одну "Тёмную ночь души"»[27]. Сначала практик мысленно формулирует свой храм Малкут (этот «храм» формируется в процессе предварительной тренировки)

Попав в храм Малкут, адепт обращается к местному архангелу — Сандалфону. После обмена паролями и символами архангел ведёт адепта к Йесод (храм Йесод тоже должен быть подготовлен заранее). Затем практик достигает шестиугольного храма Тиферет, «украшенного жёлтыми драпировками, окружённого шестью огромными подсвечниками, с изображением гексаграммы на полу и на потолке»[28]. После произнесения соответствующих божественных имён появляется архангел Рафаил. Опять же, сообщив пароль и символ, Рафаил препровождает практика в восточную часть храма «и отдёргивает край жёлтой драпировки, открывая голубую арку с белой буквой Гимел, изображённой на её замковом камне. Арку закрывает завеса с изображением Верховной Жрицы Таро. Архангел рисует в воздухе знак Луны - и завеса исчезает. На её месте — дверь из лунного камня»[29]

Практик проходит через дверь из лунного камня и ступает на Тринадцатый путь. Архангел в этот момент возвещает: «Написано:

не от человека к человеку передаются великие дары, ибо человек может передать другому лишь то, чем обладает сам. Потому после единства и братства каждый из нас вновь остаётся один. Знай, что Всё есть Один»[30]

Пройдя через цветущую долину, адепт попадает в бескрайнюю пустыню. В конце концов, обессиленный и измученный жаждой, он падает на песок. Но появляется верблюд «под седлом голубой и серебряной кожи, богато украшенным лунным камнем и жемчугом»[31] и везёт адепта на себе через пустыню. Солнце клонится к закату; верблюд привозит адепта к огромной пропасти. Верблюд прыгает через бездну, и в этот момент время словно останавливается, и адепт видит лишь спину животного. Затем верблюд достигает противоположного края пропасти и продолжает путь. В ночном небе над всадником и горой восходит яркая полная луна. Постепенно пустыня сменяется лесами и холмами. Перед практиком ручей, из которого он пьёт. Затем он вновь садится в седло и едет против течения ручья к его истоку[32]

У истока ручья стоит храм в греческом стиле, целиком сделанный из лунного камня. Всадник спешивается и поднимается по ступеням храма. Храм освещён лунным светом, падающим через окно в потолке. В нём две колонны — из лунного камня и обсидиана, а перед ними квадратный бассейн с чистой водой, в котором и берёт начало ручей. На восточной стене храма выгравирована стилизованная звезда. Практик садится рядом с бассейном и смотрит в воду. Его охватывает сомнение и отчаяние:

«И к этому ты стремился? Прodelать весь этот путь, чтобы прийти к храму, бассейну, освещённому лунным светом, и изображению звезды? И это всё? Где же боги и богини, рыцари и пророки, легенды и истории других путей? Пути Древа, которыми ты

проходил до того, никогда не приносили такого духовного опустошения. Ты полон сомнений: а стоило ли вообще пробовать взобраться на Древо Жизни? Ты начинаешь сомневаться в своих мотивах, достижениях и даже тех духовных постулатах, в которые прежде свято верил. Никогда прежде ты не чувствовал себя таким одиноким и опустошённым. Поглощённый скорбью, ты прячешь лицо в ладонях, и слёзы текут по щекам, и твоё тело сотрясается от рыданий»[33]

Слёзы падают в бассейн и превращаются в жемчужины. Адепт продолжает рыдать, пока «не истощаются печаль и отчаяние»[34]. Когда к адепту возвращается спокойствие, он смотрит на дно бассейна и видит, что оно усыпано жемчугом. Восточная стена храма стала прозрачной и открывает звёздное небо, а там, где прежде было изображение звезды, теперь целое звёздное скопление, медленно вращающаяся галактика. Голос Луны, Селены, слышится с ночного неба, её лицо закрыто вуалью. Завершая наш путь Гимел, приведём слова Селены, обращённые к практику:

«Могут ли твои слёзы превзойти морской прилив? - спрашивает она. «Что такое твоя сила против бурных волн в шторм? Что такое твоя любовь против всех печалей мира? Путь Гимел лежит через Даат, высшую дугу Йесод. Написано: в Даат разверзаются глубины и облака выпадают росой»

Это посвящение, которого не может дать ни одно смертное существо. Это очищение, которого не даст земная вода. Оно зовётся Тёмной ночью души. Может ли быть чем-то меньшим путь, ведущий к окончательному единству с Богом? Может ли что-либо нечистое пережить такое восхождение? Нужно отпустить всё. Нужно освободиться от всего...»[35]

Селена заканчивает свой монолог, и её образ тает, остаётся лишь Луна. Затем восточная стена храма вновь становится непрозрачной. И хотя практику известно, что он, возможно, не понимает всего открытого ему, он чувствует, что в какой-то степени духовная ясность достигнута. Практик вновь взбирается на верблюда и едет к храму Тиферет, где его встречает архангел Рафаил. По пути Самех он возвращается к Йесод, а затем к Малкут и архангелу Сандалфону. На этом ритуал заканчивается

Очевидно, что эта практика — детализированный вариант медитации и визуализации. Разумеется, любое заявление о получении духовного просветления в результате работы с путями субъективно. Однако мы можем отметить, что этот вид практики собирает вместе учения западной эзотерической традиции, особенно соответствующие сефирам Древа, и организует их так, чтобы можно было взаимодействовать с ними на образном и метафизическом уровне. Символы, прежде бывшие лишь двухмерными представлениями психодуховных процессов, заряжаются энергией и оживают

С точки зрения аналитической психологии, такую практику можно применять к различным архетипическим образам, встречающимся в литературе по аналитической психологии. Например, понимание Тиферет может быть полезно при работе с путями с использованием «Легенды о Граале» Эммы Юнг и Марии-Луизы фон Франц[36]. Так теории и предположения аналитической психологии проявляются в психе. Вместо того, чтобы пассивно ждать, пока бессознательное «пошлёт» символы сознанию, можно внести символический язык бессознательного в лиминальную часть сознания, созданную такими действиями, как изгоняющие ритуалы западной эзотерической традиции

С другой стороны, соединив уже существующую символическую систему западной эзотерической традиции с психологическим толкованием мифа о Граале и превратив это в практическую деятельность, например, работу с путями — мы получим практику, в которой больше наложенной структуры, чем активного воображения, а значит, в каком-то смысле, меньше истины о психе и бессознательном. С другой стороны, работа с путями — это основательное и систематическое занятие, которое способствует длительной дисциплинированной работе с архетипическими образами, и в конце концов она окажется неразрывно связана с личностью. Те же упражнения можно применить к толкованию алхимии по Юнгу или Эдингеру, или даже можно строить работу с путями на психологической интерпретации Splendor Solis из «Трансформации психе» Хендерсона и Шервуда[37]. Подходя к западной эзотерической традиции так же, как Юнг подходил к алхимии и гностицизму, мы сможем оценить, как глубоко архетипические образы проникли в её учения, ритуалы и мифы. Хотя аналитику или тому, кто интересуется академическим приложением аналитической психологии, не обязательно понимать Древо Жизни, оно может оказаться полезным для опыта и анализа нуминозности и миддот архетипических образов. Мы привели лишь один пример того, как Древо Жизни может оказаться полезным для аналитической психологии. Теперь посмотрим, какую пользу может извлечь западная эзотерическая традиция из честного диалога с аналитической психологией

Израэль Регарди предложил всем заинтересованным в изучении западной эзотерической традиции сначала пройти курс какой-либо терапии; можно предложить два очевидных и, возможно, не взаимоисключающих толкования этого предложения. Первое: Регарди иронично намекает, что всем эзотерикам не помешало бы проверить мозги. Второе: будучи опытным практиком традиции, Регарди хорошо знал ловушки на тернистом пути эзотерика и советовал подготовиться к ним. Возможно, на самом деле именли

место оба значения, но для наших текущих целей важнее последнее

Чтобы понять и разделить беспокойство Регарди о возможных психологических трудностях, достаточно изучить всевозможные интернет-форумы, посвящённые оккультным и эзотерическим темам: вы обнаружите множество случаев инфляции, дефляции, проекций, нарциссизма и прочих психологических «проблем» [38]. Поскольку данная диссертация не является клинической работой, мы не будем пытаться поставить удалённый диагноз подобным персонажам. Однако заметим, что толкование Древа Жизни с позиции аналитической психологии может пригодиться практикам западной эзотерической традиции. Используя знакомые символы — сефирот — и применяя к ним толкования на основе теорий аналитической психологии, мы можем предложить альтернативные прочтения различных случаев эзотерического опыта. Например, заявления об одержимости демонами могут быть подтверждены с помощью понимания констелляции архетипа. Трансформативное общение с иными («сефиротическими») сущностями, которые почему-либо предпочли «избранного» адепта остальным, можно толковать как естественный, хотя и, безусловно, волнующий контакт с психологическими и метафорическими представителями «высшего разума». Кроме того, интерпретация Древа Жизни с позиции аналитической психологии подчёркивает важность связи с миром и нашего средства взаимодействия с окружающей Вселенной — эго-комплекса

В литературе западной эзотерической традиции обычно не рассматривается вопрос о применении психодуховного опыта в повседневной сознательной жизни. Однако кое-какие намёки обнаружить можно. Кроули практически во всех работах подчёркивает, что, по Закону Телемы, каждого мужчину и каждую женщину следует уважать как уникального, пусть и не обязательно равного, индивида. Форчун указывает на необходимость вернуть в

мир женственное и хтоническое, а также сообщает, что адепт имеет определённые обязанности, но даёт по этому поводу очень мало детальной информации[39]. Однако несмотря на подобные подсказки, существует опасность того, что адепт затеряется в собственном метафорическом мире, не имея якоря, чтобы держать связь с твёрдой землёй

Видя, как Кроули указывает на отрицательную сущность эго-сознания, а многие эзотерики рассуждают о духовных мирах и астральных сущностях, неопытный практик может начать избегать житейских, мирских невзгод и испытаний — то есть решить, что этот мир куда менее важен, нежели астральный или метафорический. Это может привести к отделению от общества, подавлению вместо принятия бессознательных метафорических существ и общения с ними и соответствующими трансперсональными мирами. Эго-комплекс не обязательно будет тормозом психодуховного прогресса, если лишить его безраздельной власти над психе. Цель в том, чтобы создать некое срединное пространство, в котором возможны переговоры между эго-комплексом и бессознательным. Однако нельзя забывать об ответственности при любом подобном диалоге

В пространном письме о. Виктору Уайту Юнг рассуждает о психотерапевтическом применении психоделических наркотиков. Любопытно описание результатов архетипических опытов, полученных с помощью этих веществ:

«Я знаю лишь, что желание узнать коллективное бессознательное ближе, чем позволяют нам сны и интуиция, бессмысленно. Чем больше вы узнаете о нём, тем больше и тяжелее становится ваше моральное бремя, поскольку, попав в ваше сознание, бессознательное содержание превращается в ваши личные заботы

и обязанности. Хотите ли вы усилить своё одиночество и непонимание? Нужны ли вам растущие трудности и обязанности?»[40]

Хотя Юнг пишет о психологических трудностях, сопряжённых с наркотическим опытом, то же можно сказать и об опыте, к получению которого стремятся эзотерики. Опыт бессознательного способен сильно усложнить или даже заместить реальную жизнь. Бессознательное может потребовать от нас изменить, преобразовать себя. А это подразумевает и изменение нашего взгляда на себя и других, что требует определённой смелости. Эзотерики демонстрируют бесстрашие перед глубинами бессознательного, но готовы ли они соединить его опыт с миром эго-комплекса так, чтобы оба мира сохранили свою ценность?

Эзотерики понимают риск, с которым сопряжён их духовный путь, но чувствуют, что игра стоит свеч. Не меньшее мужество проявляет и Юнг. Хотя он и предупреждает, что опасно без необходимости распахивать двери в бессознательное, его собственные действия порой явно не продиктованы стремлением к максимальной безопасности. Некоторых так и тянет превратить оккультное в сознательное. На семинаре по анализу снов Юнг комментирует: «Если мы не осознаём сконстеллированное, мы идентифицируемся с ним, и оно управляет нами, как марионетками. Избежать этого можно, лишь осознав это содержание и воплотив его, отделив его от себя, вытащив его из бессознательного»[41]. Ни Юнг, ни эзотерики не желают, чтобы люди стали игрушками бессознательного. Каждая из сторон подарила миру свою версию клинка, способного разрубить путы, связывающие психе. У каждой есть свои преимущества, но насколько больше пут можно было бы разрубить, если они, наконец, встретились бы для конструктивного диалога?

Итоги

В начале этой диссертации мы определили, как используется метафора в аналитической и архетипической психологии. Метафора в этом контексте эквивалентна юнгианскому пониманию архетипа и представляет область «ни/ни». Именно в этой области находятся сефирот западной эзотерической традиции. В различных духовных традициях сефирот толковались по-разному. В данной работе мы анализировали интерпретации иудаизма, христианства, гностицизма и западной эзотерической (окультной) традиции. И все интерпретации сефирот и Древа Жизни, будучи такими же уникальными, как сами традиции, так или иначе описывают сефирот как миддот, то есть качества, чего-то непознанного или непознаваемого. Можно сказать, что каждая традиция использовала различные символы и метафоры, стремясь понять то, что Юнг назвал коллективным бессознательным. Мы видели, что Юнг активно интересовался алхимической традицией, на которую, как отмечает Дроб и другие учёные, оказали сильное влияние каббалистические концепции[42]

Интерес Юнга к каббале заметен в большинстве его работ, но больше всего, конечно, в книгах по алхимии, а в особенности о Кнорре фон Розенроте. Юнг сосредотачивает внимание на различных персонификациях сефирот, и постепенно мы обнаруживаем, что они отражают юнгианскую модель психе. Юнг обнаружил, что алхимическое понятие *coniunctio*, соединение противоположностей, прекрасно отражает его понимание психологического созревания или индивидуации

Западная эзотерическая традиция активно использует каббалистические понятия, а также, поскольку она развивалась бок о бок с психологией, психологические теории. По этой причине

западная эзотерическая традиция сама по себе представляет подходящий предмет для сравнения с аналитической психологией. В третьей главе мы дали новое, переработанное определение Магики и представили традицию как имеющую психодуховное направление и нацеленную на изучение человеческого сознания посредством понимания и применения символов и метафор. В четвёртой главе мы инициировали диалог между западной эзотерической традицией через сефирот Древа Жизни, в котором сефирот символизируют миддот архетипа инициации, или, в терминологии Юнга, индивидуации

Нижняя часть Древа Жизни символизирует процесс индивидуации, то есть, в понимании Юнга, постепенного превращения в психологически целостную личность. Однако традиционное Древо Жизни, особенно используемое в оккультной традиции (и описанное в пятой главе), предполагает, что обретение целостности включает нечто большее, чем индивидуальная перспектива. Небесная бездна представляет границу между личным двойственным и трансперсональным недвойственным мирами. В связи с этим Леон Шламм отмечает[43], что аналитическую психологию можно считать светской или дестрадиционализированной формой мистицизма. При таком подходе можно сравнивать аналитическую психологию и западную эзотерическую традицию как горячие структурированные традиции, и хотя во многом они разнятся, цели и средства их достижения в основном совпадают

В шестой главе мы попытались увидеть, откуда растут корни Древа Жизни. Покровы негативного бытия подтверждают заключение Юнга о том, что в конечном счёте источник психе неопределим и непознаваем. Однако, по мнению эзотериков, в отдалённом будущем эволюции часть этого непознаваемого может быть освещена светом сознания. В конце шестой главы мы кратко рассмотрели, как усердное изучение метафор Древа Жизни может принести пользу обеим традициям на уровне теории и на практике.

В первом случае Древо можно использовать как инструмент для активного воображения и развития символов и метафор. Во втором случае мы увидели, что изучение аналитической психологии предлагает альтернативные, иногда более полные толкование разного эзотерического опыта

Древо Жизни, по сути, сводит вместе противоположности, буквально и символически ослабляя их напряжение. Оно представляет одновременно саму психе, населённую могущественными архетипическими энергиями, и её центр как всю полноту самости. Древо подчёркивает необходимость соединения науки и духовности, то есть, в терминологии Мэнсфилда, головы и сердца. Но нельзя забывать и о важной роли это в поддержании здоровья психе; пункт, который эзотерики нередко пропускают. Наверное, важнее всего то, что Древо Жизни иллюстрирует процесс индивидуации как долгий и трудный путь, полный ярких, нуминозных и даже пугающих метафорических существ и требующий неспешного и внимательного изучения. Хотя не всем дано пройти этим путём, а многие и не хотят пытаться, всегда были и будут те, кого влекут вперёд четыре силы Сфинкса: Знать, Сметь, Желать и Хранить молчание. Для тех, кто чувствует этот зов, интерпретация Древа Жизни с позиции аналитической психологии — это ещё одна карта, помогающая изучить ландшафт метафоры и её связь с коллективным бессознательным и вызывающая дальнейшее обсуждение и обдумывание, которое всегда вызывает Древо Жизни, в какой бы традиции оно ни пустило корни.

[1] Написание этих имён, как и всех прочих названий в западной эзотерической традиции, заимствованных из иврита, может отличаться от выбранного нами

[2] Dion Fortune, *The Mystical Qabalah* (Boston, MA: Weiser Books, 2000), 27

[3] Fortune, *The Mystical Qabalah*, 32

[4] Fortune, *The Mystical Qabalah*, 32

[5] По утверждению Юнга, на Западе в конце концов разовьётся собственный вариант йоги, и «её основы будут заложены христианством». Jung, “Yoga and the West”, *CW 11*, par. 537

[6] Fortune, *The Mystical Qabalah*, 29

[7] Fortune, *The Mystical Qabalah*, 28

[8] Gareth Knight, *A Practical Guide to Qabalistic Symbolism* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1993), v. I, 64

[9] Fortune, *The Mystical Qabalah*, 31

[10] Knight, *A Practical Guide*, v. I, 64

[11] Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1973), 260

[12] Форчун и Регарди расходятся в отношении связи между Айн и теориями Спенсера

[13] Israel Regardie, *A Garden of Pomegranates* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 2002), 36-37

[14] Aleister Crowley, *Magick/Liber Aba* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1997), 564

[15] Нельзя не признавать важность материалистического подхода к сознанию. Понимание работы мозга с биологической и биохимической точек зрения, безусловно, крайне важно для медицины и дальнейшей эволюции. Однако в то время, как аналитическая психология признаёт значение материалистической модели, и в то же время не отказывается от понятия психе и символов, со стороны материалистической модели ответной любезности пока не дождались

[16] Jung, *Letters*, vol. 2, 19

[17] David Tacey, "Twisting and Turning with James Hillman" in Ann Casement, ed. *Post-Jungians Today: Key Papers in Contemporary Analytical Psychology* (New York, NY: Routledge, 1998), 232

[18] Crowley, *Magick/Liber Aba*, 306

[19] Crowley, *Magick/Liber Aba*, 306

[20] Стр. 233

[21] Jung, *MDR*, 184

[22] Это отнюдь не означает, что в аналитической психологии не идут споры о том, как рассматривать психе. Эндрю Самуэлс в «Юнге и постъюнгианцах» демонстрирует некоторые разногласия, сравнивая классическую школу, архетипическую школу и школу развития, а также аналитиков Цюрихской школы и североамериканской медицинской. Однако в целом аналитическая психология однозначно принимает, что бессознательное рождает образы, и эти образы, обладающие смыслом и значением, могут восприниматься эго-комплексом как автономные

[23] Эзотерики, работы которых мы цитировали в данной диссертации, являются представителями довольно сложной позиции. Они пытаются совместить духовный и психологический подход. Однако, как заметно и по многим иным духовным традициям, позиция элиты далеко не всегда совпадает с позицией рядовых практиков

[24] Нижеследующий пример — лишь гипотеза, его не следует считать применимым в клинической практике, хотя интересно было бы предпринять систематические клинические исследования

[25] Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 412-418

[26] См. Kraig, *Modern Magick*, 168-177, Donald Michael Kraig, *Modern Magick* (St. Paul, MINN: Llewellyn Publications, 1988), 205-213

[27] Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 413

[28] Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 413

[29] Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 413

[30] Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 413

[31] Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 414

[32] Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 414-415

[33] Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 416

[34] Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 417

[35] Regardie, *A Garden of Pomegranates*, 417

[36] Emma Jung and Marie-Louise von Franz. *The Grail Legend* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998)

[37] Joseph L. Henderson and Dyane N. Sherwood. *Transformation of the Psyche* (New York, NY: Brunner-Routledge, 2003)

[38] Пример — форум www.occultforums.com, на момент написания диссертации имеющий общую аудиторию порядка 6000 участников. Мы приводим этот ресурс в качестве примера лишь как крупный и популярный форум, а не из-за ненормально большого количества дефективных участников

[39] Ничего другого и не следует ожидать от человека, являющегося частью «окультистской» традиции. Подход Форчун к западной эзотерической традиции отображён как в её технических руководствах, так и в романах. См. Fortune, *The Sea Priestess* (York Beach, ME: Samuel Weiser Inc., 1978) и *Moon Magic* (York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1978)

[40] Jung, *Letters*, v.2, 172

[41] Jung, *Dream Analysis: Notes of the Seminar Given in 1928-1930 by C.G. Jung*, William McGuire, ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), 217

[42] Sanford Drob, *Kabbalistic Metaphors* (New Jersey: Jason Aronson Inc., 2000), 289-343

[43] Leon Schlamm, "C.G. Jung's Visionary Mysticism" in *Harvest: International Journal for Jungian Studies*, vol. 52, n. 1., 2006.

Перевод Александра Кау-Тен-Чжи